

LES RELIGIONS

13

VLADIMIR LOSSKY

Théologie mystique
de
L'ÉGLISE
D'ORIENT

AUBIER

VLADIMIR LOSSKY

Essai
sur la théologie mystique
de L'Église d'Orient

Préface

Soixante ans après sa première parution, *l'Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* de Vladimir Lossky (1903-1958) jouit toujours d'un rayonnement exceptionnel. Cet exposé de l'essentiel de la foi orthodoxe est devenu un manuel et, pour beaucoup de ceux qui s'intéressent à la tradition orientale de l'Église, un véritable livre de chevet.

En 1922, Nicolas Lossky, célèbre philosophe à l'université de Saint-Pétersbourg, est expulsé de Russie. Il embarque avec toute sa famille à bord du fameux « navire philosophique ». Vladimir, son fils, est alors âgé de dix-neuf ans. Les Lossky s'installent à Prague, où ils resteront jusqu'en 1944. Dès ses études à Saint-Pétersbourg, Vladimir Lossky avait été initié à la théologie patristique et à la pensée du

Moyen Âge français. En 1924, il obtient une bourse et se rend à Paris pour achever ses études à la Sorbonne. Il devient disciple et ami des grands médiévistes Ferdinand Lot et Étienne Gilson. Ses études sont couronnées par une thèse sur le mystique rhénan Maître Eckhart, qui demeurera l'objet principal de sa recherche¹. « Vladimir Lossky était donc bien un Russe exilé, et toute sa vie il est resté très russe, tout en disant qu'il avait toujours été un "occidentaliste" convaincu et que, pour lui, être Russe signifiait avoir un sens cosmopolite du mariage des cultures et se sentir "chez soi" partout dans le monde². »

La tension entre le Russe exilé et l'« occidentaliste » convaincu permet de mieux comprendre le théologien Lossky. Tout son enseignement en dogmatique et en histoire de l'Église a été dispensé en français. Toute son œuvre théologique a été écrite en français à la demande de ses amis catholiques, anglicans ou protestants pour présenter la théologie orthodoxe. C'est dans ce contexte de dialogue œcuménique que naîtra, en 1944, *l'Essai sur la théologie mystique de l'Église*

d'Orient. Il a pour origine une série de conférences sur la théologie orientale données à Paris quelques mois auparavant. Le livre est donc rédigé directement en français par un auteur orthodoxe baigné dans la tradition occidentale. Il est adressé aux intellectuels occidentaux pour leur exposer l'essentiel de ce qu'enseigne l'Église orthodoxe. C'est la première présentation de l'orthodoxie de ce genre.

Le but de l'ouvrage explique la démarche de Lossky. Parlant délibérément comme croyant, Vladimir Lossky y révèle ce qui est le plus profond et le plus précieux de la foi. Indépendamment de tout comparatisme confessionnel, il tente d'exposer la cohérence de sa propre tradition, sans la figer mais en laissant à la souveraine liberté de l'Esprit saint le loisir de la modeler. Il ne se situe pas d'abord par rapport aux autres et à la tradition occidentale, mais par rapport à lui-même et à sa propre tradition orientale. Cela ne l'empêchera pas d'adresser quelques critiques aux catholiques.

Il y a chez Lossky une expérience ecclésiale fondamentale, celle de l'Église rassemblée pour la célébration eucharistique, moment de plénitude de

l'Esprit saint. Point de place ici pour un éclatement de la vie ecclésiale en spiritualité, théologie, liturgie, mystique, pastorale ou droit canon. Toute théologie est mystique dès lors qu'elle manifeste le mystère divin et les données de la Révélation, dès lors qu'elle s'enracine dans l'expérience ecclésiale et le dogme de l'Église. C'est pourquoi, au lieu de tenter de rendre compatible le mystère avec notre entendement, elle doit, au contraire, provoquer une transformation intérieure de notre esprit, afin de nous ouvrir à l'expérience mystique. La théologie n'a pas pour objet une connaissance abstraite sur Dieu, mais la préparation de l'homme à l'union avec Dieu. Dire en vérité à soi-même qui l'on est, ce que l'on croit, et exposer sa foi : voilà les principes de la théologie et de la vie de Vladimir Lossky, et peut-être de tout croyant. N'est-ce pas aussi la base de l'œcuménisme ?

Certains ont prétendu que Vladimir Lossky était trop critique à l'égard de la tradition occidentale de l'Église catholique romaine. Le contexte historique et théologique de l'époque permet de nuancer ces positions. La théologie orthodoxe est

alors peu ou mal connue en Occident³. La théologie catholique elle-même est dominée par la scolastique où les éléments théologiques chers à l'orthodoxie trouvent peu d'échos. L'œcuménisme en régime catholique est timide. Les ouvertures du concile Vatican II étaient encore inimaginables. Il n'est donc pas étonnant que plusieurs positions occidentales spéculatives, rationalisantes et essentialistes aient pu heurter Lossky, si attaché à l'héritage mystique et personnaliste des Pères grecs et au souffle de l'Esprit saint. Chez lui, les divergences entre l'Orient et l'Occident se cristallisent surtout autour de la pneumatologie, et plus particulièrement autour du *filioque*.

Le théologien, qui soutenait parfois des positions aux allures impitoyables, ne doute jamais d'une possible rencontre de l'Orient et de l'Occident et la souhaite avec ferveur. Tout au long de sa vie, il fut préoccupé par le drame de l'Église indivise déchirée. Il n'a pas été moins dur à l'égard de sa propre tradition, lorsqu'il la voyait s'éloigner de la Tradition authentique. Il n'a pas été plus indulgent envers ceux qui, sous prétexte de différenciation par

rapport à l'Occident, en inventaient de nouvelles interprétations⁴.

On ne peut pas nier l'influence de Lossky, directe ou indirecte, dans le renouveau de la théologie catholique. Le retour aux Pères et à la théologie patristique prend son envol⁵. La présence orthodoxe russe, dans ce contexte, constitue peut-être un des facteurs du succès des « Sources chrétiennes », contrairement à la collection similaire de Hemmer et Lejay éditée dans les premières décennies du XX^e siècle. L'intérêt pour l'ecclésiologie grandit⁶. Lossky apporte à ces débats ecclésiologiques un fondement pneumatologique. Il n'est pas anodin que son ami Yves Congar, grand ecclésiologue et œcuméniste, ait écrit plus tard un traité magistral sur l'Esprit saint⁷. Quant à Vatican II, plusieurs de ses décrets auraient réjoui Vladimir Lossky. Plus encore, Lossky est un prophète en matière d'œcuménisme, peut-être sans le savoir, car son travail de théologien ne consiste pas à négocier point par point avec des théologiens occidentaux, mais à commenter l'un de leurs plus grands mystiques, Maître Eckhart.

La notion de double économie, celle du Fils et celle de l'Esprit, constitue peut-être un autre point souvent mal compris. Contre le christocentrisme dominant dans la théologie occidentale, Lossky ne veut pas minimiser le rôle et l'action de l'Esprit saint dans l'œuvre du salut. Certains ont vu, dans les propos de Lossky, deux économies. Or, cette perspective n'est pas acceptable, car il n'y a qu'une seule économie divine. Double économie cependant ne veut pas dire deux économies. Les deux chapitres séparés, intitulés respectivement « Économie du Fils » et « Économie du Saint-Esprit », ne signifient point qu'il y aurait deux économies. « Le Fils et le Saint-Esprit accomplissent sur terre la même œuvre : ils créent l'Église dans laquelle se fera l'union avec Dieu⁸. » L'action du Fils et de l'Esprit saint est donc à placer dans l'œuvre soteriologique et eschatologique de la Trinité. Cette double dimension christologique et pneumatologique traverse tous les domaines théologiques abordés par Lossky. Il insiste sur le caractère à la fois distinct et inséparable du Christ et de l'Esprit saint. La complémentaire action du Christ et de l'Esprit permet de parler de la

christologie pneumatologique et de la pneumatologie christologique.

Malgré ces quelques critiques qui ont été adressées à Lossky, l'ouvrage garde une valeur durable. Ces rapides éclaircissements n'épuisent pas la matière de ce grand livre. Ils invitent, au contraire, à le revisiter, à le méditer. Vladimir Lossky, laïc, théologien de la personne et du Saint-Esprit, se range dans la lignée d'un Nicolas Cabasilas et de bien d'autres grands théologiens orthodoxes. Il demeure un interlocuteur passionnant et actuel.

La présente édition reprend à l'identique le texte de 1944 et 1990. Compte tenu du caractère classique de l'ouvrage, très souvent cité, nous n'avons pas voulu changer la pagination. Elle correspond donc exactement aux éditions précédentes. En raison de la quantité inégale de signes par page, les pieds de page ne s'ajustent pas toujours.

Les coquilles grammaticales ont toutefois été corrigées. Nous avons harmonisé également les références bibliques en adoptant les abréviations de la TOB. Le texte biblique lui-même, cité en français

ou en latin, reste celui de Lossky. Les abréviations des noms propres, aussi bien dans le corps du texte que dans les notes de bas de page, ont été remplacées par les noms complets.

Depuis la première parution de l'ouvrage en 1944, plusieurs œuvres patristiques ont bénéficié d'une édition critique et/ou d'une traduction en français. Pour faciliter le recours aux nombreux textes des Pères auxquels Lossky fait référence, il nous a semblé bon d'ajouter à la fin de l'ouvrage une bibliographie actualisée, élaborée à partir des renvois donnés par l'auteur dans le texte, et un index des noms propres.

Saulius RUMŠAS, o.p.

CHAPITRE I

Introduction

Théologie et mystique dans la tradition de l'Église d'Orient

Nous nous proposons d'étudier ici quelques aspects de la spiritualité orientale en rapport avec les thèmes fondamentaux de la tradition dogmatique orthodoxe. Le terme de « théologie mystique » ne

désigne donc ici rien d'autre qu'une spiritualité exprimant une attitude doctrinale.

En un certain sens, toute théologie est mystique, en tant qu'elle manifeste le mystère divin, les données de la révélation. D'autre part, on oppose souvent la mystique à la théologie, comme un domaine inaccessible à la connaissance, comme le mystère inexprimable, un fond caché qui peut être vécu plutôt que connu, se livrant à une expérience spécifique qui dépasse nos facultés d'entendement, plutôt qu'à une appréhension quelconque de nos sens ou de notre intelligence. Si l'on adoptait sans réserve cette dernière conception, en opposant résolument la mystique à la théologie, on aboutirait finalement à la thèse de Bergson qui distingue dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* la « religion statique » des Églises, religion sociale et conservatrice, et la « religion dynamique » des mystiques, religion personnelle et rénovatrice. Dans quelle mesure Bergson avait-il raison en affirmant cette opposition ? La question est malaisée à résoudre, d'autant plus que, pour Bergson, les deux

termes qu'il oppose dans le domaine religieux se fondent sur les deux pôles de sa vision philosophique de l'univers, – la nature et l'élan vital. Mais, indépendamment, de l'attitude bergsonienne, on exprime souvent l'opinion qui veut voir dans la mystique un domaine réservé à quelques-uns, une exception à la règle commune, un privilège accordé à quelques âmes jouissant de l'expérience de la vérité, tandis que les autres doivent se contenter d'une soumission plus ou moins aveugle au dogme s'imposant extérieurement, comme une autorité coercitive. En accentuant cette opposition, on va parfois trop loin, surtout si l'on force quelque peu la réalité historique ; on arrive ainsi à mettre en conflit les mystiques et les théologiens, les spirituels et les prélats, les saints et l'Église. Il suffit de rappeler maints passages de Harnack, *La Vie de saint François* de Paul Sabatier et d'autres ouvrages, dus le plus souvent à des historiens protestants.

La tradition orientale n'a jamais distingué nettement entre mystique et théologie, entre l'expérience personnelle des mystères divins et le dogme affirmé par l'Église. Les paroles dites il y a un

siècle par un grand théologien orthodoxe, le métropolite Philarète de Moscou, expriment parfaitement cette attitude : « Aucun des mystères de la sagesse de Dieu la plus secrète ne doit nous paraître étranger ou totalement transcendant, mais en toute humilité nous devons adapter notre esprit à la contemplation des choses divines⁹. » Autrement dit, le dogme exprimant une vérité révélée, qui nous apparaît comme un mystère insondable, doit être vécu par nous dans un processus au cours duquel, au lieu d'assimiler le mystère à notre mode d'entendement, il faudra, au contraire, que nous veillions à un changement profond, à une transformation intérieure de notre esprit, pour nous rendre aptes à l'expérience mystique. Loin de s'opposer, la théologie et la mystique se soutiennent et se complètent mutuellement. L'une est impossible sans l'autre : si l'expérience mystique est une mise en valeur personnelle du contenu de la foi commune, la théologie est une expression, pour l'utilité de tous, de ce qui peut être expérimenté par chacun. En dehors de la vérité gardée par l'ensemble de l'Église, l'expérience personnelle serait privée de toute

certitude, de toute objectivité ; ce serait un mélange du vrai et du faux, de la réalité et de l'illusion, le « mysticisme » dans le sens péjoratif de ce mot. D'autre part, l'enseignement de l'Église n'aurait aucune emprise sur les âmes, s'il n'exprimait en quelque sorte une expérience intime de la vérité donnée, dans une mesure différente, à chacun des fidèles. Il n'y a donc pas de mystique chrétienne sans théologie, mais surtout, il n'y a pas de théologie sans mystique. Ce n'est pas par hasard que la tradition de l'Église d'Orient a spécialement réservé le nom de « théologien » à trois écrivains sacrés, dont le premier est saint Jean, le plus « mystique » des quatre évangélistes, le second saint Grégoire de Nazianze, auteur de poèmes contemplatifs, le troisième saint Syméon, dit « le Nouveau Théologien », chantre de l'union avec Dieu. La mystique est donc considérée ici comme la perfection, le sommet de toute théologie, comme une théologie par excellence.

Contrairement à la gnose¹⁰, où la connaissance en elle-même constitue le but du gnostique, la théologie chrétienne est toujours, en dernier lieu, un moyen, un ensemble de connaissances devant servir

à une fin qui dépasse toute connaissance. Cette fin dernière est l'union avec Dieu ou déification, la $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ des Pères grecs. On aboutit ainsi à une conclusion qui peut paraître assez paradoxale : la théorie chrétienne aurait un sens éminemment pratique et cela d'autant plus qu'elle est plus mystique, qu'elle vise plus directement au but suprême de l'union avec Dieu. Tout le développement des luttes dogmatiques soutenues par l'Église au cours des siècles, si on l'envisage du point de vue purement spirituel, nous apparaît dominé par la préoccupation constante qu'a eue l'Église de sauvegarder à chaque moment de son histoire la possibilité pour les chrétiens d'atteindre la plénitude de l'union mystique. En effet, l'Église lutte contre les gnostiques pour défendre l'idée même de la déification comme fin universelle : « Dieu se fit homme pour que les hommes puissent devenir dieux ». Elle affirme contre les ariens le dogme de la Trinité consubstantielle, parce que c'est le Verbe, le Logos qui nous ouvre la voie vers l'union avec la divinité, et, si le Verbe incarné n'a pas la même substance avec le Père, s'il n'est pas le vrai Dieu,

notre déification est impossible. L'Église condamne le nestorianisme, pour abattre la cloison par laquelle, dans le Christ même, on a voulu séparer l'homme d'avec Dieu. Elle s'élève contre l'apollinarisme et le monophysitisme, pour montrer que la plénitude de la vraie nature humaine ayant été assumée par le Verbe, notre nature entière doit entrer en union avec Dieu. Elle combat les monothélites, parce qu'en dehors de l'union des deux volontés, divine et humaine, on ne saurait atteindre à la déification : « Dieu a créé l'homme par sa volonté seule, mais Il ne peut le sauver sans le concours de la volonté humaine. » L'Église triomphe dans la lutte pour les images, en affirmant la possibilité d'exprimer les réalités divines dans la matière, – symbole et gage de notre sanctification. Dans les questions qui se posent successivement, sur le Saint-Esprit, sur la grâce, sur l'Église elle-même, – question dogmatique de l'époque où nous vivons, – la préoccupation centrale, l'enjeu de la lutte est toujours la possibilité, le mode ou les moyens de l'union avec Dieu. Toute l'histoire du dogme chrétien se développe autour du même noyau mystique, défendu par des armes

différentes contre des adversaires multiples au cours des époques successives.

Les doctrines théologiques élaborées au cours de ces luttes peuvent être traitées dans leur rapport le plus direct avec le but vital qu'elles devaient aider à atteindre – l'Union avec Dieu. Elles se présenteront alors comme des bases de la spiritualité chrétienne. C'est ce que nous entendons lorsque nous voulons parler de « théologie mystique ». Ce n'est pas la mystique proprement dite : expériences personnelles des différents maîtres de vie spirituelle. D'ailleurs, ces expériences nous restent le plus souvent inaccessibles, même lorsqu'elles trouvent une expression verbale. Que peut-on dire, en effet, sur l'expérience mystique de saint Paul : « Je connais un homme en Christ, qui fut, il y a quatorze ans, ravi jusqu'au troisième ciel (si ce fut dans son corps, je ne sais, si ce fut hors de son corps, je ne sais, Dieu le sait). Et je sais que cet homme (si ce fut dans son corps ou sans son corps, je ne sais, Dieu le sait) fut enlevé dans le paradis et qu'il entendit des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à un homme d'exprimer » (2 Co 12, 2-4). Pour se risquer

d'émettre un jugement quelconque au sujet de la nature de cette expérience, il faudrait en connaître plus long que Saint Paul qui avoue son ignorance – « je ne sais, Dieu le sait ». Nous laissons de côté délibérément toute question de psychologie mystique. Ce ne sont pas, non plus, les doctrines théologiques comme telles que nous avons l'intention d'exposer ici, mais seulement les éléments de théologie indispensables pour comprendre une spiritualité, dogmes constituant la base d'une mystique. Voici la première définition et limitation de notre sujet, qui est la théologie mystique de l'Église d'Orient.

La deuxième détermination de notre sujet le circonscrit, pour ainsi dire, dans l'espace : c'est l'Orient chrétien ou, plus précisément, c'est *l'Église orthodoxe d'Orient* qui sera le champ de nos études sur la théologie mystique. Il faut reconnaître que cette limitation est quelque peu artificielle. En effet, la rupture entre l'Orient et l'Occident chrétiens ne datant que du milieu du XI^e siècle, tout ce qui est antérieur à cette date constitue un trésor commun

inséparable des deux parties désunies. L'Église orthodoxe ne serait pas ce qu'elle est, si elle n'avait pas saint Cyprien, saint Augustin, saint Grégoire le Grand, comme l'Église catholique romaine ne pourrait non plus se passer de saint Athanase, de saint Basile, de saint Cyrille d'Alexandrie. Donc, quand on veut parler de théologie mystique de l'Orient ou de l'Occident, on se place dans le sillon d'une des deux traditions qui demeurent jusqu'à un certain moment deux traditions locales de l'Église une, témoignant d'une seule vérité chrétienne, mais qui se séparent ensuite et donnent lieu à deux attitudes dogmatiques différentes, inconciliables sur plusieurs points. Peut-on juger des deux traditions en se posant sur un terrain neutre, également étranger à l'une comme à l'autre ? Ce serait juger du christianisme en non-chrétien, c'est-à-dire refuser d'avance de comprendre quoique ce soit à l'objet que l'on se propose d'étudier. Car l'objectivité ne consiste nullement à se placer en dehors de l'objet, mais au contraire à considérer l'objet en lui-même et par lui-même. Il y a des domaines où ce qu'on appelle communément « objectivité » n'est

qu'indifférence, et où indifférence signifie incompréhension. Dans l'état actuel d'opposition dogmatique entre l'Orient et l'Occident, il faut donc, si l'on veut étudier la théologie mystique de l'Église d'Orient, choisir entre deux attitudes possibles : se placer sur le terrain dogmatique occidental et examiner la tradition orientale à travers celle d'Occident, c'est-à-dire, en la critiquant, ou bien présenter cette tradition sous le jour dogmatique de l'Église d'Orient. Cette dernière attitude est pour nous la seule possible.

On nous objectera, peut-être, que la dissension dogmatique entre l'Orient et l'Occident ne fut qu'accidentelle, qu'elle n'a pas joué un rôle décisif, qu'il s'agissait plutôt de deux mondes historiques différents qui devaient, tôt ou tard, se séparer pour suivre chacun son propre chemin ; que la dispute dogmatique ne fut qu'un prétexte pour rompre définitivement l'unité ecclésiastique, qui, de fait, n'existait plus depuis longtemps. De telles affirmations, qui se font entendre très souvent en Orient comme en Occident, sont dues à une mentalité purement laïque, à l'habitude générale de

traiter l'histoire de l'Église selon les méthodes qui font abstraction de la nature religieuse de l'Église. Pour un « historien de l'Église » le facteur religieux disparaît, se trouvant remplacé par d'autres, tels que le jeu des intérêts politiques ou sociaux, le rôle des conditions ethniques ou culturelles, considérées comme forces déterminantes dans la vie de l'Église. On se croit plus malin, plus à la page, en invoquant ces facteurs comme les vraies raisons dirigeantes de l'histoire ecclésiastique. Tout en reconnaissant l'importance de ces conditions, un historien chrétien ne peut guère se résigner à les envisager autrement qu'extérieures à l'être même de l'Église ; il ne peut renoncer à voir dans l'Église un corps autonome, soumis à une autre loi que celle du déterminisme de ce monde. Si l'on considère la question dogmatique sur la procession du Saint Esprit, qui divisa l'Orient et l'Occident, on ne peut la traiter comme un phénomène fortuit dans l'histoire de l'Église, envisagée comme telle. Du point de vue religieux, c'est la seule raison qui compte dans l'enchaînement des faits qui aboutirent à la séparation. Bien que conditionnée, peut-être, par plusieurs facteurs, cette

détermination dogmatique fut, pour les uns comme pour les autres, un engagement spirituel, une prise de parti consciente en matière de foi.

Si l'on est souvent porté à diminuer l'importance du fait dogmatique qui détermina tout le développement ultérieur des deux traditions, cela est dû à une certaine insensibilité vis-à-vis du dogme, considéré comme quelque chose d'extérieur et d'abstrait. C'est la spiritualité qui compte, dit-on ; la différence dogmatique ne change rien. Pourtant, spiritualité et dogme, mystique et théologie, sont inséparablement liés dans la vie de l'Église. En ce qui concerne l'Église d'Orient, comme nous l'avons dit, elle ne fait pas de distinction bien nette entre la théologie et la mystique, entre le domaine de la foi commune et celui de l'expérience personnelle. Donc, si nous voulons parler de la théologie mystique de la tradition orientale, nous ne pourrions traiter ce sujet autrement que dans les cadres dogmatiques de l'Église orthodoxe.

Avant d'aborder notre sujet, il est nécessaire que nous disions quelques mots sur l'Église

orthodoxe, peu connue jusqu'aujourd'hui en Occident. Le livre du P. Congar, *Chrétiens désunis*, très remarquable à plusieurs égards, dans les pages consacrées à l'Orthodoxie, malgré tous les soucis d'objectivité, n'en reste pas moins tributaire de certaines opinions préconçues au sujet de l'Église orthodoxe. « Là où l'Occident – dit-il – sur la base à la fois développée et rétrécie de l'idéologie augustinienne, revendiquera pour l'Église l'autonomie d'une vie et d'une organisation propres et fixera en ce sens les lignes maîtresses d'une ecclésiologie très positive, l'Orient admettra pratiquement et même parfois théoriquement, pour la réalité sociale et humaine de l'Église, un principe d'unité politique, non religieux, partiel, non vraiment universel¹¹. » Pour le P. Congar, comme pour la plupart des auteurs catholiques ou protestants qui se sont exprimés à ce sujet, l'Orthodoxie se présente sous l'aspect d'une fédération d'églises nationales, ayant pour base un principe politique – l'Église d'un État. Il faut ignorer les fondements canoniques aussi bien que l'histoire de l'Église d'Orient, pour se risquer à des généralisations pareilles. L'opinion qui

veut fonder l'unité d'une église locale sur un principe politique, ethnique ou culturel est réputée par l'Église orthodoxe comme hérésie spécialement désignée par le nom de *philétisme*¹². C'est le territoire ecclésiastique, la terre consacrée par la tradition plus ou moins ancienne du christianisme qui constitue la base d'une province métropolitaine, administrée par un archevêque ou métropolitain, avec des évêques pour chaque diocèse se rassemblant de temps en temps en synode. Si les provinces métropolitaines se réunissent en groupes et forment des églises locales sous la juridiction d'un évêque portant souvent le titre de patriarche, c'est encore la communauté de tradition locale et de destinée historique, ainsi que la commodité pour convoquer un concile de plusieurs provinces, qui président à la formation de ces grands cercles juridictionnels, dont le territoire ne correspond pas nécessairement aux limites politiques d'un État¹³. Le patriarche de Constantinople jouit d'une certaine primauté d'honneur, se rendant parfois arbitre dans les différends, sans exercer une juridiction sur l'ensemble de l'Église œcuménique. Les églises locales d'Orient avaient plus ou moins la

même attitude vis-à-vis du patriarcat apostolique de Rome, premier siège de l'Église avant la séparation, symbole de son unité. L'orthodoxie ne connaît pas de chef visible de l'Église. L'unité de l'Église s'exprime par la communion des chefs des églises locales entre eux, par l'accord de toutes les églises au sujet d'un concile local, qui acquiert par cela même une valeur universelle ; enfin, dans les cas exceptionnels, elle peut se manifester par un concile-général¹⁴. La catholicité de l'Église, loin d'être le privilège d'un siège ou centre déterminé, se réalise plutôt dans la richesse et multiplicité des traditions locales qui témoignent unanimement d'une seule Vérité – de ce qui est gardé toujours, en tout lieu et par tous. L'Église étant catholique dans toutes ses parties, chacun de ses membres – non seulement le clergé, mais aussi chaque laïque – est appelé à confesser et à défendre la vérité de la tradition, en s'opposant même aux évêques, s'ils tombent dans l'hérésie. Un chrétien ayant reçu le don de l'Esprit Saint dans le sacrement du saint chrême ne peut être inconscient dans sa foi ; il est toujours responsable pour l'Église. De là le caractère agité et parfois

troublé de la vie ecclésiastique à Byzance, en Russie, en d'autres pays du monde orthodoxe. Mais c'est la rançon d'une vitalité religieuse, d'une intensité de vie spirituelle qui pénètre le peuple des croyants, uni par la conscience de former un seul corps avec la hiérarchie de l'Église. De là aussi cette force invincible qui permet à l'Orthodoxie de traverser toutes les épreuves, tous les cataclysmes et bouleversements, en s'adaptant toujours à la nouvelle réalité historique, en se montrant plus forte que les conditions extérieures. Les persécutions contre la foi en Russie, dont la furie méthodique n'a pas su détruire l'Église, sont le meilleur témoignage de cette force qui n'est pas de ce monde.

L'Église orthodoxe, tout en étant appelée communément l'Église d'Orient, ne se considère pas moins comme l'Église œcuménique. Et ceci est vrai dans ce sens qu'elle n'est point limitée par un type de culture déterminée, par l'héritage d'une civilisation, hellénistique ou autre, par des formes culturelles strictement orientales. D'ailleurs, « oriental » veut dire trop de choses à la fois : l'Orient est moins homogène du point de vue culturel que ne

l'est l'Occident. Qu'y a-t-il de commun entre l'hellénisme et la culture russe, malgré les origines byzantines du christianisme en Russie ? L'Orthodoxie a été le levain de trop de cultures différentes, pour être considérée comme une forme culturelle du christianisme oriental : ces formes sont diverses, la foi est une. Aux cultures nationales elle n'a jamais opposé une culture qui serait réputée comme spécifiquement orthodoxe. C'est, pourquoi l'œuvre de la mission a pu se développer si prodigieusement : la christianisation de la Russie aux X^e et XI^e siècles et, plus tard, la prédication de l'Évangile à travers toute l'Asie. Vers la fin du XVIII^e siècle la mission orthodoxe atteint les îles Aléoutiennes et l'Alaska, passe ensuite en Amérique du Nord, créant de nouveaux diocèses de l'Église russe en dehors de la Russie, se propageant en Chine et au Japon. Les variétés anthropologiques et culturelles, de la Grèce jusqu'aux extrémités de l'Asie, de l'Égypte jusqu'à l'Océan Glacial ne détruisent pas le caractère homogène de cette famille de spiritualité, très différente de celle de l'Occident chrétien.

La vie spirituelle dans l'Orthodoxie connaît une grande richesse de formes, dont le monachisme demeure la plus classique. Toutefois, contrairement au monachisme occidental, celui d'Orient ne comprend pas une multiplicité d'ordres différents. Cela s'explique par la conception même de la vie monastique, dont le but ne peut être que l'union avec Dieu dans le renoncement total à la vie de ce siècle. Si le clergé séculier (prêtres et diacres mariés) ou les confréries de laïcs peuvent s'occuper d'œuvres sociales ou se vouer à d'autres activités extérieures, il en est autrement des moines. Ils prennent l'habit avant tout pour vaquer à l'oraison, à l'œuvre intérieure, dans un cloître ou dans un ermitage. Entre un monastère de vue commune et la solitude d'un anachorète qui continue les traditions des Pères du désert, il y a plusieurs types intermédiaires d'institutions monastiques. On pourrait dire en général que le monachisme oriental est exclusivement contemplatif, si la distinction entre les deux voies, contemplative et active, avait le même sens en Orient qu'en Occident. En réalité, les deux voies sont inséparables pour les spirituels orientaux :

l'une ne peut s'exercer sans l'autre puisque la maîtrise ascétique, l'école de l'oraison intérieure, reçoivent le nom d'*activité* spirituelle. Si les moines exercent parfois des travaux physiques, c'est surtout dans un but ascétique, pour arriver mieux à rompre la nature rebelle ; aussi pour éviter l'oisiveté, ennemie de la vie spirituelle. Pour atteindre à l'union avec Dieu, dans la mesure où elle est réalisable ici-bas, il faut un effort continuel ou, plus précisément, une veille incessante à ce que l'intégrité de l'homme intérieur, « l'union du cœur et de l'esprit » (pour employer l'expression de l'ascétique orthodoxe) résiste à tous les assauts de l'ennemi, à tous les mouvements irraisonnés de la nature déchue. La nature humaine doit changer, elle doit être transfigurée de plus en plus par la grâce sur la voie de la sanctification qui a une portée non seulement spirituelle, mais aussi corporelle et, par là, cosmique. L'œuvre spirituelle d'un cénobite ou d'un anachorète vivant retiré du monde, même si elle reste inaperçue de tous, garde toute sa valeur pour l'univers entier. C'est pourquoi les institutions monastiques ont toujours joui d'une grande vénération dans tous les

pays du monde orthodoxe.

Le rôle des grands foyers de spiritualité fut très considérable, non seulement dans la vie ecclésiastique, mais aussi dans le domaine culturel et politique. Les monastères du Mont-Sinaï, de Stoudion, près de Constantinople, la « république monastique » du Mont-Athos, réunissant les religieux de toutes les nations (y compris des moines latins avant la séparation), d'autres grands centres en dehors de l'Empire, comme le monastère de Tirmovo en Bulgarie et les grandes abbayes (*lavra*) de Russie, – Petcheri à Kiev, Sainte-Trinité près de Moscou – ont été des citadelles de l'Orthodoxie, des écoles de vie spirituelle dont l'influence religieuse et morale fut de tout premier ordre dans la formation chrétienne des peuples nouveaux¹⁵. Mais si l'idéal du monachisme avait une si grande emprise sur les âmes, ce n'était pas cependant la seule forme de vie spirituelle que l'Église proposait aux fidèles. La voie de l'union avec Dieu peut être suivie en dehors des cloîtres, dans toutes les conditions de la vie humaine. Les formes extérieures peuvent changer, les monastères peuvent disparaître, comme ils sont

disparus aujourd'hui en Russie, mais la vie spirituelle continue avec la même intensité, trouvant de nouveaux modes d'expression.

L'hagiographie orientale, extrêmement riche, montre à côté des saints moines plusieurs exemples de perfection spirituelle acquise dans le monde par de simples laïcs, par des personnes mariées. Elle connaît aussi des voies de sanctification étranges et insolites, comme celle des « fous en Christ », commettant des actes extravagants pour cacher leurs dons spirituels aux yeux de l'entourage sous l'apparence hideuse de la folie, ou plutôt pour se libérer des liens de ce monde dans leur expression la plus intime et la plus gênante pour l'esprit, celle de notre « moi » social¹⁶. L'union avec Dieu se manifeste parfois par les dons charismatiques, comme, par exemple, celui de la direction spirituelle exercée par les startzy ou « anciens ». Le plus souvent ce sont des moines ayant passé plusieurs années de leur vie dans l'oraison, fermés à tout contact avec le monde, qui, vers la fin de leur vie, ouvrent largement les portes de leur cellule à tous. Ils possèdent le don de pénétrer dans les profondeurs

insondables des consciences, de révéler les péchés et difficultés intérieures qui nous restent le plus souvent inconnus, de redresser les âmes accablées, de diriger les hommes non seulement dans leur voie spirituelle, mais aussi dans toutes les péripéties de leur vie dans le siècle¹⁷.

L'expérience individuelle des grands mystiques de l'Église orthodoxe nous reste le plus souvent inconnue. Sauf quelques rares exceptions, la littérature spirituelle de l'Orient chrétien ne possède guère de récits autobiographiques touchant la vie intérieure, comme ceux de sainte Angèle de Foligno, d'Henri Suso ou comme *L'Histoire d'une âme* de sainte Thérèse de Lisieux. La voie de l'union mystique est presque toujours un secret de Dieu et de l'âme qui ne se livre pas au dehors, si ce n'est au confesseur ou à quelques disciples. Ce qui est publié, ce sont les fruits de l'union : la sagesse, la connaissance des mystères divins s'exprimant en un enseignement théologique ou moral, en des conseils qui doivent édifier les frères. Quant au côté intime et personnel de l'expérience mystique, il demeure

caché aux yeux de tous. Il faut reconnaître que l'individualisme mystique apparaît dans la littérature occidentale assez tard, vers le XIII^e siècle. Saint Bernard ne parle directement de son expérience personnelle que très rarement, une seule fois dans les *Sermons sur le Cantique des cantiques*, – et encore avec une sorte de pudeur, à l'exemple de Saint Paul. Il a fallu qu'une certaine scission se produisit entre l'expérience personnelle et la foi commune, entre la vie individuelle et la vie de l'Église, pour que la spiritualité et le dogme, la mystique et la théologie deviennent deux domaines distincts, pour que les âmes, ne trouvant plus de nourriture suffisante dans les sommes théologiques, se mettent à rechercher avec avidité les récits des expériences mystiques individuelles, afin de se retremper dans une atmosphère de spiritualité. L'individualisme mystique est resté étranger à la spiritualité de l'Église d'Orient.

Le P. Congar a raison lorsqu'il dit : « Nous sommes devenus *des hommes différents*. Nous avons le même Dieu, mais nous sommes devant Lui des hommes différents et ne pouvons convenir sur la

nature du rapport de nous à Lui¹⁸. » Mais pour bien juger de cette différence spirituelle il faudrait l'examiner dans ses expressions les plus parfaites, dans les types différents des saints de l'Occident et de l'Orient après la séparation. Nous pourrions alors nous rendre compte du lien étroit qui existe toujours entre le dogme confessé par l'Église et les fruits spirituels qu'elle produit, car l'expérience intérieure d'un chrétien se réalise dans le cercle tracé par l'enseignement de l'Église, dans les cadres du dogme qui modèle sa personne. Si déjà une doctrine politique professée par les membres d'un parti peut façonner les mentalités jusqu'à produire des types d'hommes se distinguant des autres par certaines marques morales et psychiques, à plus forte raison le dogme religieux réussit à transformer l'esprit même de ceux qui le confessent : ce sont des hommes différents des autres, de ceux qui ont été formés par une autre conception dogmatique. On ne comprendrait jamais une spiritualité, si l'on ne tenait compte du dogme qui est à sa base. Il faut accepter les choses telles qu'elles sont et ne pas chercher à expliquer la différence entre les spiritualités

d'Occident et d'Orient par des causes d'ordre ethnique ou culturel, quand une cause majeure, une cause dogmatique est en jeu. Il ne faut pas se dire, non plus, que la question de la procession du Saint Esprit ou de la nature de la grâce n'ont pas une grande importance dans l'ensemble de la doctrine chrétienne, qui reste plus ou moins identique chez les catholiques romains et les orthodoxes. Dans les dogmes aussi fondamentaux, c'est ce « plus ou moins » qui est important, car il prête un accent différent à toute la doctrine, la présente sous un autre jour, c'est-à-dire donne lieu à une autre spiritualité.

Nous ne voulons pas faire de la « théologie comparée » ni, encore moins, renouveler les polémiques confessionnelles. Nous nous bornons ici à constater le fait d'une différence dogmatique entre l'Orient et l'Occident chrétiens, avant de passer en revue quelques éléments de théologie qui sont à la base de la spiritualité orientale. Ce sera à nos lecteurs de juger dans quelle mesure ces aspects théologiques de la mystique orthodoxe peuvent être utiles pour la compréhension d'une spiritualité étrangère à la chrétienté occidentale. Si, tout en restant fidèles à nos

attitudes dogmatiques, nous pouvions arriver à nous connaître mutuellement – et surtout en ce qui nous rend différents –, ce serait certainement une voie vers l’union plus sûre que celle qui passerait à côté des différences. Car, pour citer la parole de Karl Barth, « l’union des Églises ne se fait pas, mais on la découvre¹⁹ ».

CHAPITRE II

Les ténèbres divines

Le problème de la connaissance de Dieu fut posé d'une manière radicale dans un petit traité, dont le titre même est significatif : Περὶ μυστικῆς θεολογίας – *De la théologie mystique*. Cet écrit remarquable, dont l'importance pour tout le développement de la pensée chrétienne ne saurait être exagérée, est dû à l'auteur inconnu des œuvres dites « aréopagiques », personnage dans lequel l'opinion commune a voulu voir pendant très longtemps un disciple de Saint Paul, Denys l'Aréopagite. Mais les défenseurs de cette attribution ont dû tenir compte d'un fait troublant : un silence

absolu règne sur les « œuvres aréopagitiques » pendant près de cinq siècles ; elles ne sont citées ou mentionnées par aucun écrivain ecclésiastique avant le début du VI^e siècle et ce sont des hétérodoxes – les monophysites – qui pour la première fois les font connaître, tout en cherchant à s'appuyer sur leur autorité. Saint Maxime le Confesseur, au cours du siècle suivant, enlève cette arme des mains des hérétiques, en montrant dans ses commentaires ou « scholies » le sens orthodoxe des écrits dionysiens²⁰. À partir de ce moment, les *Aréopagitiques* jouiront d'une autorité incontestée dans la tradition théologique d'Orient, aussi bien que dans celle d'Occident.

Les critiques modernes, loin de s'accorder sur la vraie personne du « pseudo-Denys » et sur la date de la composition de ses œuvres, se perdent dans les hypothèses les plus diverses²¹. Le flottement des recherches critiques entre le III^e et le VI^e siècle montre à quel point on est peu fixé jusqu'à présent sur la question des origines de cette œuvre mystérieuse. Mais quels que soient les résultats de ces recherches, ils ne pourront diminuer en rien la

valeur théologique des *Aréopagitiqes*. De ce point de vue peu importe qui en fut l'auteur : le principal est le jugement de l'Église sur le contenu de l'œuvre et l'usage qu'elle en fait. Saint Paul ne dit-il pas, tout en citant un psaume de David : « Quelqu'un a rendu ce témoignage quelque part »... (He 2, 6) montrant ainsi à quel point la question d'attribution est secondaire, lorsqu'il s'agit d'un texte inspiré par l'Esprit Saint. Ce qui est vrai pour la Sainte Écriture, l'est aussi pour la tradition théologique de l'Église.

Denys distingue deux voies théologiques possibles : l'une procède par affirmations (théologie cataphatique ou positive), l'autre procède par négations (théologie apophatique ou négative). La première nous conduit à une certaine connaissance de Dieu – c'est une voie imparfaite ; la deuxième nous fait aboutir à l'ignorance totale – c'est la voie parfaite, la seule qui convienne à l'égard de Dieu, inconnaissable par nature. En effet, toutes les connaissances ont pour objet ce qui est ; or, Dieu est au delà de tout ce qui existe. Pour s'approcher de Lui, il faudrait nier tout ce qui Lui est inférieur, c'est-à-dire, tout ce qui est. Si en voyant Dieu on connaît

ce qu'on voit, on n'a pas vu Dieu en Lui-même, mais quelque chose d'intelligible, quelque chose qui Lui est inférieur. C'est par l'ignorance (ἀγνοσία) que l'on connaît Celui qui est au-dessus de tous les objets de connaissances possibles. En procédant par négations, on s'élève à partir des degrés inférieurs de l'être jusqu'à ses sommets, en écartant progressivement tout ce qui peut être connu, afin de s'approcher de l'Inconnu dans les ténèbres de l'ignorance absolue. Car, ainsi que la lumière – et surtout une lumière abondante – rend les ténèbres invisibles, de même la connaissance des créatures – et surtout l'excès de connaissance – supprime l'ignorance qui est la seule voie pour atteindre Dieu en Lui-même²².

Si l'on transpose la distinction entre théologie affirmative et négative, établie par Denys, sur le plan de la dialectique, on se trouve devant une antinomie. On cherchera alors à la résoudre, on tentera de faire une synthèse des deux voies opposées, en les ramenant à une seule méthode de connaissance de Dieu. C'est ainsi que saint Thomas d'Aquin réduit les deux voies de Denys à une seule, en faisant de la

théologie négative une correction de la théologie affirmative. En attribuant à Dieu les perfections que nous trouvons dans les êtres créés, nous devons nier, selon saint Thomas, le mode selon lequel nous entendons ces perfections finies, mais nous pouvons les affirmer par rapport à Dieu, selon un mode plus sublime, *modo sublimiori*. Ainsi les négations se rapporteraient au *modus significandi*, au moyen d'expression toujours impropre, les affirmations – à la *res significata*, à la perfection que l'on veut exprimer, qui est en Dieu d'une manière autre qu'elle ne l'est dans les créatures²³. On peut se demander dans quelle mesure cette trouvaille philosophique si ingénieuse correspond à la pensée de Denys. S'il y a, pour l'auteur des *Aréopagitiques* une antinomie entre les deux « théologies » qu'il distingue, admet-il la synthèse des deux voies ? Et, d'une façon générale, peut-on les opposer en les traitant sur le même niveau, en les mettant sur le même plan ? Denys ne dit-il pas, à maintes reprises, que la théologie apophatique l'emporte sur la cataphatique ? L'analyse du traité sur la théologie mystique, consacré à la voie négative, nous montrera

ce que signifie cette méthode chez Denys. En même temps, elle va nous permettre de juger de la vraie nature de l'apophatisme qui constitue le caractère foncier de toute la tradition théologique de l'Église d'Orient.

Denys commence son traité²⁴ par une invocation à la Sainte Trinité qu'il prie de le guider « au delà même de l'inconnaissance jusqu'à la plus haute cime des Écritures mystiques, là où les mystères simples, absolus et incorruptibles de la théologie se révèlent dans la Ténèbre plus que lumineuse du Silence ». Il invite Timothée, à qui est consacré le traité, à des « contemplations mystiques » (μύστικα θεάματα) : il faut renoncer aux sens comme à toute opération rationnelle, à tout objet sensible ou intelligible, à tout ce qui est, comme à tout ce qui n'est pas, afin de pouvoir atteindre dans l'ignorance absolue l'union avec Celui qui surpasse tout être et toute science. On voit déjà qu'il ne s'agit pas simplement d'un procédé dialectique, mais de quelque chose d'autre. Une purification, une κάθαρσις est nécessaire : on doit abandonner tout ce qui est impur et même toutes les choses pures ; on

doit franchir ensuite les hauteurs les plus sublimes de la sainteté, laisser derrière soi toutes les lumières divines, tous les sons et toutes les paroles célestes. C'est alors seulement qu'on pénètre dans les ténèbres où habite Celui qui est en dehors de toutes choses²⁵.

Cette voie d'ascension, où l'on s'affranchit graduellement de l'emprise de tout ce qui peut être connu, est comparée par Denys à la montée de Moïse sur le Sinaï à la rencontre de Dieu. Moïse commence par se faire purifier ; puis il se sépare des impurs ; c'est alors qu'il « entend les trompettes aux sons multiples, qu'il voit des feux nombreux dont les innombrables rayons répandent un vif éclat, que, séparé de la foule, il atteint, avec l'élite des prêtres, au sommet des ascensions divines. À ce degré pourtant, il n'est pas encore en relation avec Dieu, il ne contemple pas Dieu, car Dieu n'est pas visible, mais seulement le lieu où Dieu réside, ce qui signifie, je pense, que dans l'ordre visible et dans l'ordre intelligible les objets les plus divins et les plus sublimes ne sont que les raisons hypothétiques des attributs qui conviennent véritablement à Celui qui

est totalement transcendant, raisons qui révèlent la présence de Celui qui dépasse toute saisie mentale, au-dessus des sommets intelligibles de ses plus saints lieux. C'est alors seulement que, dépassant le monde où l'on est vu et l'on voit (τῶν ὁρωμένων καὶ τῶν ὁρόντων), Moïse pénètre dans la Ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance ; c'est là qu'il fait taire tout savoir positif, qu'il échappe entièrement à toute saisie et à toute vision, car il appartient tout entier à Celui qui est au delà de tout, car il ne s'appartient plus lui-même ni n'appartient à rien d'étranger, uni par le meilleur de lui-même à Celui qui échappe à toute connaissance, ayant renoncé à tout savoir positif, et grâce à cette inconnaissance même connaissant par delà toute intelligence » (καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν, ὑπὲρ νοῦν γινώσκων)²⁶.

Il est clair à présent que la voie apophasique ou théologie mystique (car tel est le titre du traité consacré à la méthode des négations) a pour objet Dieu en tant qu'absolument inconnaissable. Il serait même inexact de dire qu'elle ait Dieu pour objet : la fin du texte que nous venons de citer nous montre

qu'une fois parvenu au sommet extrême du cognoscible on doit s'affranchir de ce qui voit, comme de ce qui peut être vu, c'est-à-dire du sujet aussi bien que de l'objet de la perception. Dieu ne se présente plus comme objet, car il ne s'agit point de la connaissance, mais de l'union. La théologie négative est donc une voie vers l'union mystique avec Dieu, dont la nature nous reste inconnaissable.

Le deuxième chapitre de la *Théologie mystique* oppose la voie affirmative, celle des positions (θέσεις), qui est une descente des degrés supérieurs de l'être vers ses degrés inférieurs, à la voie négative, celle des « abstractions » ou « détachements » (ἀφαιρέσεις) successifs, voie se présentant comme une ascension vers l'incognoscibilité divine. Au chapitre III, Denys énumère ses ouvrages théologiques, en les classant par ordre de « prolixité », qui va en croissant à mesure qu'on descend des théophanies supérieures vers les inférieures. Le traité *De la théologie mystique* est le plus bref de tous, car il s'agit de la méthode négative qui mène vers le silence de l'union divine. Dans les chapitres IV et V, Denys passe en

revue toute une série d'attributs empruntés au monde sensible et intelligible en refusant de les rapporter à la nature divine. Il conclut son traité en reconnaissant que la Cause universelle échappe à toute affirmation comme à toute négation : « Lorsque nous posons des affirmations qui s'appliquent à des réalités inférieures à elle, d'elle-même nous n'affirmons ni ne nions rien, car toute affirmation reste en-deçà de la Cause unique et parfaite de toutes choses, car toute négation demeure en-deçà de la transcendance de Celui qui est simplement dépouillé de tout et qui se situe au delà de tout²⁷. »

On a souvent voulu faire de Denys un néo-platonicien. En effet, en comparant l'extase dionysienne à celle que nous trouvons décrite chez Plotin à la fin de la VI^e *Ennéade*, on est amené à constater des ressemblances frappantes. Pour se rapprocher de l'Un (έν), il faut, selon Plotin, « se ramener soi-même des objets sensibles qui sont les derniers de tous jusqu'aux premiers objets ; il faut être affranchi de tous les vices, puisqu'on tend vers le Bien ; il faut qu'on remonte au principe intérieur à soi-même et que l'on devienne un seul être au lieu de

plusieurs, si l'on doit contempler le principe et l'Un²⁸ ». C'est le premier degré de l'ascension, où l'on se trouve libéré du sensible en se rassemblant dans l'intelligence. Mais il faut dépasser l'intelligence, puisqu'il s'agit d'atteindre un objet qui lui est supérieur. « En effet, l'intelligence est quelque chose et elle est un être ; mais ce terme n'est pas quelque chose, puisqu'il est avant toute chose ; il n'est pas non plus un être, car l'être a une forme qui est celle de l'être ; mais ce terme est privé de toute forme, même intelligible. Car, puisque la nature de l'Un est génératrice de tout, elle n'est rien de ce qu'elle engendre²⁹. » Cette nature reçoit des définitions négatives qui rappellent celles de la *Théologie mystique* de Denys. « Elle n'est pas une chose ; elle n'a ni qualité, ni quantité ; elle n'est ni intelligence, ni âme ; elle n'est ni en mouvement, ni en repos ; elle n'est ni dans le lieu ni dans le temps ; elle est en soi, essence isolée des autres ou plutôt elle est sans essence, puisqu'elle est avant toute essence, avant le mouvement et avant le repos ; *car ces propriétés se trouvent dans l'être et le rendent multiple*³⁰. »

Ici intervient une idée qu'on ne trouve point chez Denys et qui trace une ligne de démarcation entre la mystique chrétienne et la mystique philosophique des néo-platoniciens. Si Plotin rejette les attributions propres à l'être en cherchant à atteindre Dieu, ce n'est pas, comme chez Denys, en raison de l'incognoscibilité absolue de Dieu offusquée par tout ce qui peut être connu dans les êtres : c'est parce que le domaine de l'être, même en ce qu'il a de plus haut, est nécessairement multiple, il n'a pas la simplicité absolue de l'« Un ». Le Dieu de Plotin n'est pas inconnaissable par nature : si on ne peut comprendre l'Un ni par la science, ni par une intuition intellectuelle, c'est que l'âme, lorsqu'elle saisit un objet par la science, s'éloigne de l'unité et n'est pas absolument une³¹. Il faut donc recourir à la voie extatique, à l'union, où l'on est tout à son objet, un avec lui, où toute multiplicité disparaît, où le sujet ne se distingue plus de son objet. « Lorsqu'ils se rencontrent ils ne font qu'un et ne sont deux que lorsqu'ils se séparent. Comment déclarer qu'il est, lui, un objet différent de nous-mêmes, alors que nous ne le voyions pas différent mais uni à nous, lorsque

nous le contemplions³² ? » Ce qu'on écarte dans la voie négative de Plotin, c'est le multiple, et on parvient à l'unité absolue qui est au delà de l'être, puisque l'être est lié à la multiplicité, étant postérieur à l'Un.

L'extase de Denys est une sortie de l'être comme tel ; l'extase de Plotin est plutôt une réduction de l'être à la simplicité absolue. C'est pourquoi Plotin désigne son extase par un nom bien caractéristique, celui de « simplification » (ἁπλωσις). C'est une voie de réduction à la simplicité de l'objet de contemplation qui peut être positivement défini comme l'Un – ἐν – et qui, en cette qualité, ne se distingue pas du sujet contemplant. Malgré toutes les ressemblances extérieures, dues surtout au vocabulaire commun, nous sommes loin ici de la théologie négative des *Aréopagiques*. Le Dieu de Denys, inconnaissable par nature, Dieu des *Psaumes* « qui fit des ténèbres sa retraite », n'est pas le Dieu-unité primordiale des néo-platoniciens. S'il est inconnaissable, ce n'est pas en vertu de sa simplicité qui ne pourrait s'accommoder avec le multiple dont est entachée toute connaissance relative aux êtres ;

c'est une incognoscibilité, pour ainsi dire, plus foncière, absolue. En effet, si elle avait pour base la simplicité de l'Un, comme chez Plotin, Dieu ne serait plus inconnaissable par nature. Or, c'est justement l'incognoscibilité qui est la seule définition propre de Dieu chez Denys, si l'on peut parler ici de définitions propres. En refusant d'attribuer à Dieu les propriétés qui font l'objet de la théologie affirmative, Denys vise expressément les définitions néo-platoniciennes : οὐδὲ ἐν, οὐδὲ ἐνότης – « Il n'est pas l'Un ; ni l'Unité » dit-il³³. Dans le traité *Des noms divins*, en examinant le nom de l'Un qui peut être dit de Dieu, il montre son insuffisance et lui oppose un autre nom « le plus sublime », – celui de la Trinité, qui nous apprend que Dieu n'est ni l'un ni le multiple, mais qu'Il surpasse cette antinomie, étant inconnaissable en ce qu'Il est³⁴.

Si le Dieu de la Révélation n'est pas celui des philosophes, c'est la conscience de son incognoscibilité foncière qui marque la limite entre les deux conceptions. Tout ce qu'on a pu dire sur le platonisme des Pères, et spécialement sur la dépendance de l'auteur des *Aréopagitiqes* vis-à-vis

des philosophes néo-platoniciens, se borne à des ressemblances extérieures qui ne vont pas jusqu'au fond de la doctrine et ne tiennent qu'à un vocabulaire commun à l'époque. Pour un philosophe de tradition platonicienne, même quand il parle de l'union extatique comme seule voie pour atteindre Dieu, la nature divine est tout de même un objet, quelque chose de positivement définissable – le év – une nature dont l'incognoscibilité réside surtout dans le fait de la débilité de notre entendement lié au multiple. Cette union extatique sera, comme nous venons de le dire, une réduction à la simplicité plutôt qu'une sortie du domaine des êtres créés, comme chez Denys. Car en dehors de la Révélation on ignore la différence entre le créé et l'incrée, on ignore la création *ex nihilo*, l'abîme qu'il y a à franchir entre la créature et le Créateur. Les doctrines hétérodoxes reprochées à Origène avaient leur racine dans une certaine insensibilité de ce grand penseur chrétien vis-à-vis de l'incognoscibilité de Dieu ; une attitude qui n'était pas foncièrement apophatique faisait de l'écolâtre alexandrin plutôt un philosophe religieux qu'un théologien mystique, dans le sens propre à la

tradition orientale. En effet, Dieu pour Origène est « une nature intellectuelle simple qui n'admet aucune complexité ; il est la Monade (μονάς) et l'Unité (ένάς), l'Esprit, source et origine de toute nature intelligible et spirituelle »³⁵. Il est curieux de noter qu'Origène était également insensible à la création *ex nihilo* : un Dieu qui n'est pas le *Deus absconditus* de l'Écriture, ne se prête pas facilement aux vérités de la Révélation. Avec Origène, c'est l'hellénisme qui tente de s'introduire dans l'Église, une conception venant de l'extérieur, ayant son origine dans la nature humaine, dans le mode de penser propre aux hommes, aux « Hellènes et aux Juifs » ; ce n'est pas la tradition dans laquelle Dieu se révèle et parle à l'Église. C'est pourquoi l'Église aura à lutter contre l'origénisme comme elle luttera toujours contre les doctrines qui, en portant atteinte à l'incognoscibilité divine, remplacent l'expérience des profondeurs insondables de Dieu par des concepts philosophiques.

C'est le fond apophatique de toute vraie théologie que les « grands Cappadociens » défendaient dans leur discussion avec Eunomius. Ce

dernier soutenait la possibilité d'exprimer l'essence divine dans des concepts innés par lesquels elle se révèle à la raison. Pour saint Basile non seulement l'essence divine, mais les essences créées ne sauraient non plus être exprimées par des concepts. En contemplant les objets nous analysons leurs propriétés, ce qui nous permet de former les concepts. Toutefois, cette analyse ne pourra jamais épuiser le contenu des objets de notre perception, il restera toujours un « résidu irrationnel » qui lui échappera, qui ne saura être exprimé dans les concepts ; c'est le fond inconnaissable des choses, ce qui constitue leur vraie essence indéfinissable. En ce qui concerne les noms que nous appliquons à Dieu, ils nous révèlent ses énergies qui descendent vers nous, mais ne nous rapprochent pas de son essence inaccessible³⁶. Pour saint Grégoire de Nysse tout concept relatif à Dieu est un simulacre, une image fallacieuse, une idole. Les concepts que nous formons selon l'entendement et l'opinion qui nous sont naturels, en nous basant sur une représentation intelligible, créent des idoles de Dieu, au lieu de nous révéler Dieu lui-même³⁷. Il n'y a qu'un seul nom

pour exprimer la nature divine – c’est l’étonnement qui saisit l’âme quand elle pense à Dieu³⁸. Saint Grégoire de Nazianze, en citant Platon sans le nommer (« l’un des théologiens hellènes »), corrige de la manière suivante le passage du *Timée* sur la difficulté de connaître Dieu et l’impossibilité de l’exprimer : « il est impossible d’exprimer la nature de Dieu mais il est encore moins possible de la connaître³⁹. » Ce remaniement de la sentence de Platon par un auteur chrétien qui est souvent considéré comme un platonisant montre à lui seul combien la pensée des Pères est loin de celle des philosophes.

L’apophatisme comme attitude religieuse vis-à-vis de l’incognoscibilité de Dieu n’est pas une propriété exclusive des *Aréopagitiqes*. On le trouve chez la plupart des Pères. Clément d’Alexandrie, par exemple, déclare dans les *Stromates* que nous pouvons atteindre Dieu non dans ce qu’il est, mais dans ce qu’il n’est pas⁴⁰. La conscience même de l’inaccessibilité du « Dieu inconnu » ne pourrait être acquise, selon lui, autrement que par la grâce, « par cette sagesse que Dieu accorde et qui est la force du

Père⁴¹. » Cette conscience de l'incognoscibilité de la nature divine équivaut donc à une expérience, à une rencontre avec le Dieu personnel de la Révélation. C'est en vertu de cette grâce que Moïse et saint Paul ont éprouvé l'impossibilité de connaître Dieu ; le premier, quand il a pénétré dans les ténèbres de l'inaccessibilité, le second lorsqu'il a entendu les paroles exprimant l'ineffabilité divine⁴². Le thème de Moïse s'approchant de Dieu dans les ténèbres de Sinaï, thème que nous avons rencontré chez Denys et qui fut pour la première fois adopté par Philon d'Alexandrie comme une image de l'extase, sera la figure préférée des Pères pour exprimer l'expérience de l'incognoscibilité de la nature divine. Saint Grégoire de Nysse consacre un traité spécial à la *Vie de Moïse*⁴³ où l'ascension du Mont-Sinaï vers les ténèbres de l'incognoscibilité est représentée comme la voie de contemplation, préférable à la première rencontre de Moïse avec Dieu, lorsqu'il lui est apparu dans le buisson ardent. Alors Moïse a vu Dieu dans la lumière ; à présent il entre dans les ténèbres, laissant derrière lui tout ce qui peut être vu ou connu ; il ne lui reste que l'invisible et

l'inconnaissable mais ce qui est dans ces ténèbres, c'est Dieu⁴⁴. Car Dieu réside là où notre connaissance, nos concepts n'ont pas d'accès. Notre ascension spirituelle ne fait que nous révéler d'une façon de plus en plus évidente l'incognoscibilité absolue de la nature divine. En la désirant de plus en plus, l'âme ne cesse de croître, sort d'elle-même, se dépasse et, en se dépassant, désire davantage ; ainsi l'ascension devient infinie, le désir inassouissable. C'est l'amour de l'Épouse du *Cantique des Cantiques*, elle tend ses mains vers la serrure, elle cherche l'insaisissable, elle appelle Celui qu'elle ne peut atteindre... Elle l'atteint dans la conscience que l'union n'aura pas de fin, l'ascension pas de terme⁴⁵.

Saint Grégoire de Nazianze reprend les mêmes images et, avant tout, celle de Moïse : « J'avais, dit-il, pour connaître Dieu. C'est pourquoi je me suis séparé de la matière et de tout ce qui est corporel, je me suis rassemblé, tant que j'ai pu, en moi-même, et je m'élevais vers le sommet de la montagne. Mais lorsque j'ai ouvert les yeux, à peine ai-je pu l'apercevoir par derrière et cela étant couvert par la pierre, c'est-à-dire par l'humanité du Verbe, incarné

pour notre salut. Je n'ai pu contempler la nature première et très pure qui n'est connue que par elle-même, c'est-à-dire par la sainte Trinité. Car je ne peux pas contempler ce qui se trouve derrière le premier voile, caché par les chérubins, mais seulement ce qui descend vers nous, la magnificence divine qui se rend visible dans les créatures⁴⁶. » Quant à l'essence divine en elle-même, c'est « le Saint des Saints qui demeure caché même aux Séraphins⁴⁷. » La nature divine est comme une mer de l'essence indéterminée et infinie, qui s'étend au delà de toute notion du temps et de la nature. Si l'esprit tente de former une faible image de Dieu, en Le considérant non pas en Lui-même mais en ce qui L'entourne, cette image lui échappe avant qu'il n'essaye de la saisir, en illuminant ses facultés supérieures comme un éclair qui éblouit les yeux⁴⁸. Saint Jean Damascène s'exprime dans le même sens : « Le Divin, dit-il, est infini et incompréhensible et la seule chose que nous puissions comprendre est son infinité et son incompréhensibilité. Tout ce que nous disons de Dieu en termes positifs déclare non sa nature, mais ce qui entoure sa nature. Dieu n'est

rien des êtres, non qu'il ne soit pas Être, mais parce qu'il est au-dessus de tous les êtres, au-dessus de l'être même. En effet, être et être connu sont de même ordre. Ce qui est au-dessus de toute connaissance est absolument aussi au-dessus de toute essence ; et réciproquement, ce qui est au-dessus de l'essence est au-dessus de la connaissance⁴⁹. »

On pourrait indéfiniment trouver des exemples d'apophatisme dans la théologie de la tradition orientale. Nous nous bornerons à citer un passage d'un grand théologien byzantin du XIV^e siècle, saint Grégoire Palamas : « La nature superessentielle de Dieu ne peut être ni dite, ni pensée, ni vue – car elle est éloignée de toutes choses et plus qu'inconnaissable, étant portée par les vertus incompréhensibles des esprits célestes – inconnaissable et ineffable pour tous et à jamais. Il n'y a point de nom dans ce siècle ni dans le siècle futur pour la nommer, ni de parole trouvée dans l'âme et proférée par la langue, ni de contact sensible ou intelligible, ni d'image pour donner une connaissance quelconque à son sujet, si ce n'est

l'incognoscibilité parfaite que l'on professe en niant tout ce qui est et peut être nommé. Personne ne peut le nommer essence, ou nature d'une manière propre, s'il cherche vraiment la vérité qui est au-dessus de toute vérité⁵⁰. » « Si Dieu est nature, tout le reste n'est pas nature ; si ce qui n'est pas Dieu est nature, Dieu n'est pas nature et même Il n'est pas, si les autres êtres sont⁵¹. »

Vis-à-vis de cet apophatisme radical propre à la tradition théologique de l'Orient, on peut se demander s'il correspond à une attitude extatique, s'il y a une recherche de l'extase chaque fois qu'il s'agit de la connaissance de Dieu par la voie des négations. La théologie négative est-elle nécessairement une théologie de l'extase, ou bien peut-elle avoir un sens plus général ? Nous avons vu, en examinant la *Théologie mystique* de Denys que la voie apophatique ne consiste pas en une opération intellectuelle, qu'elle est quelque chose de plus qu'un jeu de l'esprit. Comme chez les extatiques platoniciens, comme chez Plotin, il s'agit d'une κάθαρσις, d'une purification intérieure, avec cette différence que la purification platonicienne était

surtout de nature intellectuelle, ayant pour but d'affranchir l'intelligence du multiple corrélatif à l'être, tandis que pour Denys c'est un refus d'accepter l'être comme tel, en tant qu'il dissimule le non-être divin, un renoncement au domaine du créé pour accéder à l'incréé, un affranchissement pour ainsi dire, plus existentiel, engageant l'être entier de celui qui veut connaître Dieu. Dans les deux cas il s'agit d'une union. Mais l'union avec le év de Plotin peut aussi bien signifier une prise de conscience de l'unité primordiale, ontologique, de l'homme avec Dieu ; l'union mystique chez Denys est un nouvel état qui suppose un acheminement, une série de changements, le passage du créé vers l'incréé, l'acquisition de quelque chose que le sujet n'avait pas avant de par sa nature. En effet, non seulement il sort de lui-même (ce qui se passe aussi chez Plotin), mais il appartient totalement à l'inconnaissable, en recevant dans cette union avec l'incréé l'état déifié : l'union signifie ici déification. En même temps, tout en étant intimement uni à Dieu, il ne Le connaît pas autrement que comme Incognoscible, donc infiniment éloigné par sa nature, demeurant

inaccessible en ce qu'il est par son essence dans l'union même. Si Denys parle de l'extase et de l'union, si sa théologie négative, loin d'être une opération purement intellectuelle, a en vue une expérience mystique, une ascension vers Dieu, il n'en veut pas moins montrer par là que même si l'on parvenait jusqu'aux sommets les plus élevés accessibles aux êtres créés, la seule notion rationnelle que l'on pourra avoir de Dieu sera encore celle de son incognoscibilité. Donc, la théologie doit être moins une recherche des connaissances positives sur l'être divin qu'une expérience de ce qui dépasse tout entendement. « Parler de Dieu est une grande chose, mais il est encore mieux de se purifier pour Dieu », disait saint Grégoire de Nazianze⁵². L'apophatisme n'est pas nécessairement une théologie de l'extase. C'est avant tout une disposition d'esprit se refusant à la formation des concepts sur Dieu ; cela exclut résolument toute théologie abstraite et purement intellectuelle qui voudrait adapter à la pensée humaine les mystères de la sagesse de Dieu. C'est une attitude existentielle qui engage l'homme entièrement : il n'y a pas de théologie en dehors de

l'expérience : il faut changer, devenir un homme nouveau. Pour connaître Dieu, il faut s'approcher de Lui ; on n'est pas théologien si on ne suit pas la voie de l'union avec Dieu. La voie de la connaissance de Dieu est nécessairement celle de la déification. Celui qui, en suivant cette voie, s'imagine à un moment donné qu'il a connu ce qu'est Dieu, a l'esprit corrompu, selon saint Grégoire de Nazianze⁵³. L'apophatisme est donc un critère, un signe sûr d'une disposition d'esprit conforme à la vérité. Dans ce sens, toute vraie théologie est foncièrement une théologie apophatique.

On se demandera naturellement quel est le rôle de la théologie dite « cataphatique » ou affirmative, théologie des « noms divins » que l'on trouve manifestés dans les créatures ? Contrairement à la voie négative qui est une ascension vers l'union, c'est une voie qui descend vers nous, une échelle des « théophanies » ou manifestations de Dieu dans la création. On peut dire même que c'est une seule voie suivie en deux directions opposées : Dieu descend vers nous dans ses « énergies » qui le manifestent, nous montons vers Lui dans les « unions » où Il reste

inconnaissable par nature. La « théophanie suprême », la manifestation parfaite de Dieu dans le monde par l'incarnation du Verbe, garde pour nous son caractère apophatique : « Dans l'humanité du Christ dit Denys – le Superessentiel s'est manifesté dans l'essence humaine sans cesser d'être caché après cette manifestation, ou, pour m'exprimer d'une façon plus divine, dans cette manifestation même⁵⁴. » « Les affirmations dont la sainte humanité de Jésus-Christ est l'objet ont toutes l'excellence et la valeur des négations les plus formelles⁵⁵. » À plus forte raison les théophanies partielles de degrés inférieurs dérobent Dieu dans ce qu'il est, tout en le manifestant dans ce qu'il n'est pas par sa nature. L'échelle de la théologie cataphatique, qui nous révèle les noms divins tirés surtout des Saintes Écritures, est une série de degrés devant servir d'appui à la contemplation. Ce ne sont pas des connaissances rationnelles que nous formulons, des concepts prêtant à nos facultés d'entendement une science positive sur la nature divine, mais plutôt des images ou des idées aptes à nous diriger, à modeler nos facultés en vue de la contemplation de ce qui

dépasse tout entendement⁵⁶. Surtout aux degrés inférieurs, ces images sont formées à partir des objets matériels les moins propres à induire en erreur les esprits peu expérimentés dans la contemplation. En effet, il est plus difficile de confondre Dieu avec la pierre ou le feu, que d'être porté à l'identifier avec l'intelligence, l'unité, l'essence ou le bien⁵⁷. Ce qui paraissait évident au début de la montée (« Dieu n'est pas la pierre, Il n'est pas le feu »), l'est de moins en moins à mesure que l'on parvient aux sommets de contemplation, poussés par le même élan apophatique qui à présent fait dire : « Dieu n'est pas l'être, il n'est pas le bien. » À chaque degré de cette ascension, en accédant à des images ou des idées plus sublimes, il faut se garder d'en faire un concept, « une idole de Dieu » ; alors on contemple la beauté divine même, Dieu en tant qu'il devient visible dans la création. La spéculation cède progressivement la place à la contemplation, la connaissance s'efface de plus en plus devant l'expérience, car en éliminant les concepts qui enchaînent l'esprit, l'apophatisme ouvre à chaque degré de la théologie positive des horizons illimités

de contemplation. Il y a donc des degrés différents dans la théologie, appropriés aux capacités inégales des esprits humains qui accèdent aux mystères de Dieu. Saint Grégoire de Nazianze, dans sa deuxième oraison sur la théologie, reprend de nouveau à ce sujet l'image de Moïse sur le Mont-Sinaï : « Dieu m'ordonne de pénétrer dans la nuée pour m'entretenir avec Lui, dit-il. Je souhaiterais que quelque Aaron se présentât pour être compagnon de mon voyage et pour se tenir auprès de moi, quand même il n'oserait entrer dans la nuée... Les prêtres se tiennent plus bas... Mais le peuple, qui n'est nullement digne de cette élévation, ni capable d'une contemplation si sublime, demeure au pied de la montagne, sans en approcher, parce qu'il est impur et profane ; il courrait le risque de périr. S'il a apporté quelques soins à se purifier, il pourra entendre de loin le son des trompettes et la voix, c'est-à-dire une simple explication des mystères... S'il y a quelque bête maligne et féroce, je veux dire des hommes incapables de spéculation et de théologie, qu'ils n'attaquent pas avec furie les dogmes... qu'ils s'éloignent le plus qu'ils pourront de la montagne,

ou ils seront lapidés⁵⁸... »

Ce n'est pas l'ésotérisme d'une doctrine plus parfaite, cachée aux profanes, ni une séparation gnostique entre spirituels, psychiques et charnels, mais une école de contemplation où chacun reçoit sa part à l'expérience du mystère chrétien vécu par l'Église. Cette contemplation des trésors secrets de la Sagesse divine peut s'exercer différemment, avec une intensité plus ou moins grande : que ce soit une élévation d'esprit vers Dieu à partir des créatures qui laissent transparaître sa magnificence, que ce soit une méditation sur l'Écriture sainte où Dieu Lui-même se tient caché, comme derrière une cloison, sous l'expression verbale de la révélation (Grégoire de Nysse) ; que ce soit par les dogmes de l'Église ou par sa vie liturgique, que ce soit, enfin, par l'extase que l'on pénètre dans le mystère divin, cette expérience de Dieu sera toujours le fruit de l'attitude apophasique que Denys nous recommande dans sa *Théologie mystique*.

Tout ce que nous avons dit sur l'apophasisme peut être résumé en quelques mots. La théologie négative n'est pas seulement une théorie de l'extase

proprement dite ; c'est une expression de l'attitude fondamentale qui fait de la théologie en général une contemplation des mystères de la révélation. Ce n'est pas une branche de théologie, un chapitre, une introduction inévitable sur l'incognoscibilité de Dieu après laquelle on passe tranquillement à l'exposé de la doctrine dans les termes habituels, propres à la raison humaine, à la philosophie commune. L'apophatisme nous apprend à voir dans les dogmes de l'Église avant tout un sens négatif, une défense à notre pensée de suivre ses voies naturelles et de former des concepts qui remplaceraient les réalités spirituelles. Car le christianisme n'est pas une école philosophique spéculant sur les concepts abstraits, mais avant tout une communion avec le Dieu vivant. C'est pourquoi, malgré toute leur culture philosophique et leurs inclinations naturelles vers la spéculation, les Pères de la tradition orientale, fidèles au principe apophatique de la théologie, ont su garder leur pensée sur le seuil du mystère et ne pas remplacer Dieu par des idoles de Dieu. C'est pourquoi aussi il n'y a pas de philosophie « plus » ou « moins » chrétienne, Platon n'est pas plus chrétien

qu'Aristote. La question des rapports entre théologie et philosophie ne s'est jamais posée en Orient : l'attitude apophasique donnait aux Pères de l'Église cette liberté et libéralité avec laquelle ils faisaient usage des termes philosophiques, sans courir le risque d'être mal compris ou de tomber dans une « théologie des concepts ». Quand la théologie se transformait en une philosophie religieuse, comme ce fut le cas d'Origène, c'était toujours par suite de l'abandon de l'apophasisme qui est la vraie trame de toute la tradition de l'Église d'Orient.

Incognoscibilité ne veut pas dire agnosticisme ou refus de connaître Dieu. Cependant cette connaissance s'effectuera toujours sur la voie dont la fin propre n'est pas la connaissance mais l'union, la déification. Ce ne sera donc jamais une théologie abstraite, opérant avec des concepts, mais une théologie contemplative, élevant les esprits vers des réalités qui dépassent l'entendement. C'est pourquoi les dogmes de l'Église se présentent souvent à la raison humaine sous la forme des antinomies d'autant plus insolubles que le mystère qu'ils expriment est plus sublime. Il ne s'agit pas de

supprimer l'antinomie en adaptant le dogme à notre entendement, mais de changer notre esprit, pour que nous puissions parvenir à la contemplation de la réalité qui se révèle à nous, en nous élevant vers Dieu, en nous unissant à Lui dans une mesure plus ou moins grande.

Le sommet de la révélation, le dogme de la Sainte Trinité est antinomique par excellence. Pour arriver à contempler dans sa plénitude cette réalité primordiale, il faut atteindre le terme qui nous est assigné, il faut parvenir à l'état déifié, car, selon la parole de saint Grégoire de Nazianze – « seront héritiers de la lumière parfaite et de la contemplation de la très sainte et souveraine Trinité ceux qui s'uniront totalement à l'Esprit total ; et ce sera, comme je le crois, le Royaume céleste⁵⁹. » La voie apophatique n'aboutit pas à une absence, à un vide absolu, car le Dieu inconnaissable des chrétiens n'est pas le Dieu impersonnel des philosophes. C'est la Sainte Trinité « superessentielle, plus que divine et plus que bonne⁶⁰ » que l'auteur de la *Théologie mystique* se recommande en s'engageant dans la voie qui doit le conduire vers une présence et une

plénitude absolue.

CHAPITRE III

Dieu-Trinité

L'apophasme propre à la pensée théologique de l'Église d'Orient n'est pas l'équivalent d'une mystique impersonnelle, d'une expérience de la divinité-néant absolu, où se perdrait la personne humaine en même temps que Dieu-personne.

Le terme auquel aboutit la théologie apophasique (si l'on peut parler de terme et d'aboutissement là où il s'agit d'une montée vers l'infini), ce terme infini n'est pas une nature ou une essence, ce n'est pas non plus une personne, c'est quelque chose qui surpasse en même temps toute notion de nature et de personne, – c'est la Trinité.

Saint Grégoire de Nazianze, qu'on appelle souvent « le chantre de la Sainte Trinité », dit dans ses poèmes théologiques : « À partir du jour où j'ai renoncé aux choses de ce monde pour consacrer mon âme aux contemplations lumineuses et célestes, lorsque l'intelligence suprême m'a ravi d'ici bas pour me poser loin de tout ce qui est charnel, pour m'enfermer dans le secret du tabernacle céleste, à partir de ce jour mes yeux ont été éblouis par la lumière de la Trinité, dont l'éclat surpasse tout ce que la pensée pouvait présenter à mon âme ; car de son siège sublime la Trinité répand sur tout son rayonnement ineffable commun aux Trois. Elle est le principe de tout ce qui se trouve ici-bas, séparé des choses suprêmes par le temps... À partir de ce jour, je suis mort pour ce monde et le monde est mort pour moi⁶¹... » À la fin de sa vie, il désire être « là où est ma Trinité et l'éclat réuni de sa splendeur... Trinité, dont même les ombres confuses me remplissent d'émotion⁶². »

Si le principe même de l'être créé est le changement, le passage du non-être à l'être si la créature est contingente par nature, la Trinité est une

stabilité absolue. On voudrait dire une nécessité absolue de l'être parfait, et pourtant l'idée de nécessité ne Lui convient pas, parce que la Trinité est au delà de l'antinomie du nécessaire et du contingent : entièrement personnelle et entièrement nature, liberté et nécessité en Elle ne font qu'un, ou plutôt elles ne peuvent avoir lieu en Dieu. Il n'y a aucune dépendance de la Trinité vis-à-vis de l'être créé, aucune détermination de ce qu'on appelle « procession éternelle des personnes divines » par l'acte de la création du monde. Les créatures pourraient ne pas exister, Dieu serait quand même Trinité – Père, Fils et Saint-Esprit, car la création est un acte de volonté, la procession des personnes est un acte « selon la nature » (Κατὰ φύσιν)⁶³. Aucun processus intérieur en Dieu, aucune « dialectique » des trois personnes, aucun devenir, aucune « tragédie dans l'Absolu » qui nécessiterait, pour être surmontée ou résolue, le développement trinitaire de l'être divin. Ces conceptions, propres aux traditions romantiques de la philosophie allemande du siècle dernier, sont totalement étrangères au dogme de la Trinité. Si l'on parle des processions, des actes ou

déterminations intérieurs, ces expressions qui impliquent l'idée du temps, du devenir, de l'intention, montrent seulement à quel point notre langage, notre pensée même, sont pauvres, déficients devant le mystère primordial de la Révélation. De nouveau on est obligé de faire appel à la théologie apophatique, afin de se libérer des concepts propres à la pensée, tout en les transformant en supports à partir desquels on s'élèverait à la contemplation d'une réalité que l'intelligence créée ne peut contenir.

C'est dans cet esprit que saint Grégoire de Nazianze s'exprime dans son oraison sur le baptême : « Je n'ai pas commencé de penser à l'Unité que la Trinité me baigne dans sa splendeur. Je n'ai pas commencé de penser à la Trinité, que l'Unité me ressaisit. Lorsqu'un des Trois se présente à moi, je pense que c'est le tout, tant mon œil est rempli, tant le surplus m'échappe ; car dans mon esprit trop borné pour comprendre un seul, il ne reste plus de place à donner au surplus. Lorsque j'unis les Trois dans une même pensée, je vois un seul flambeau, sans pouvoir diviser ou analyser la lumière unifiée⁶⁴. » La pensée doit se mouvoir sans cesse,

courir tantôt à l'un, tantôt aux trois, revenir de nouveau à l'unité ; elle doit osciller sans arrêt entre les deux termes de l'antinomie pour atteindre à la contemplation du repos souverain de cette monade trine. Comment faire tenir dans une image l'antinomie de l'unité et trinité ? Comment faire saisir ce mystère, si ce n'est à l'aide d'une idée impropre, celle du mouvement, du développement ? Et le même auteur emprunte consciemment le langage de Plotin, qui ne peut tromper que les esprits bornés incapables de s'élever au-dessus des concepts rationnels, esprits de critiques et d'historiens préoccupés de chercher dans la pensée des Pères le « platonisme » ou « l'aristotélisme ». Saint Grégoire parle aux philosophes en philosophe, pour gagner les philosophes à la contemplation de la Trinité : « La monade est mise en mouvement en vertu de sa richesse ; la diade est franchie, car la divinité est au-dessus de la matière et de la forme ; la triade se renferme dans la perfection, car elle est la première qui franchisse la composition de la diade. C'est ainsi que la divinité ne demeure pas à l'étroit, ou ne se répand point indéfiniment. L'un serait sans honneur,

l'autre contraire à l'ordre ; l'un serait purement judaïque, l'autre serait hellénique et polythéiste⁶⁵. » On entrevoit le mystère du nombre Trois : la divinité n'est ni une, ni multiple ; sa perfection dépasse la multiplicité dont la dualité est la racine (rappelons-nous les diades interminables des gnostiques ou le dualisme des platoniciens) et s'exprime dans la Trinité. Le mot « s'exprime » est impropre, car la divinité n'a besoin de manifester sa perfection ni à Elle-même ni aux autres. Elle est la Trinité et ce fait ne pourrait être déduit d'aucun principe ni expliqué par aucune raison suffisante, car il n'y a pas de principes ni de raisons antérieurs à la Trinité.

Τρίας, – « ce mot unit des choses unies par nature et ne laisse point disperser les inséparables par un nombre qui sépare⁶⁶ », dit saint Grégoire de Nazianze. Deux est le nombre qui sépare, trois – le nombre qui dépasse la séparation : le un et le multiple se trouvent rassemblés et circonscrits dans la Trinité. « Lorsque je nomme Dieu, je nomme le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Non pas que je suppose une divinité diffuse – ce serait ramener le trouble des faux dieux ; non pas que je suppose la

divinité recueillie en un seul – ce serait la faire bien pauvre. Or je ne veux ni judaïser à cause de la monarchie divine, ni helléniser à cause de l’abondance divine⁶⁷. » Saint Grégoire de Nazianze ne cherche pas à justifier la trinité des personnes devant la raison humaine ; il laisse voir simplement l’insuffisance d’un nombre autre que trois. Mais on peut se demander si l’idée du nombre peut s’appliquer à Dieu, si on ne soumet pas la divinité à une détermination extérieure, à une forme propre à notre entendement, celle du nombre trois ? Saint Basile répond à cette objection : « Nous ne comptons pas en composant, allant de l’un au multiple par augmentation, disant un, deux, trois, ou le premier, le second, le troisième. “Car je suis le Dieu premier et Je suis plus que cela” (Is 44, 6). Jamais jusqu’à ce jour on n’a dit : le second Dieu, – mais adorant le Dieu de Dieu, confessant l’individualité des hypostases sans diviser la nature en multitude, nous demeurons dans la monarchie⁶⁸. » En d’autres termes, il ne s’agit pas ici du nombre matériel qui sert à calculer et n’est nullement applicable dans le domaine spirituel où il n’y a pas d’accroissement

quantitatif. En particulier, quand il se rapporte aux hypostases divines indivisiblement unies et dont l'ensemble (« la somme », pour nous exprimer d'une manière impropre) ne fait toujours qu'unité, $3 = 1$, le nombre trine n'est pas une quantité comme nous l'entendons habituellement : il exprime l'ordre ineffable dans la divinité.

La contemplation de cette perfection absolue, de cette plénitude divine qu'est la Trinité – Dieu personnel et qui n'est pas une personne renfermée en soi – la pensée même, rien que « l'ombre pâle de la Trinité », élève l'âme humaine au-dessus de l'être changeant et trouble, tout en lui conférant cette stabilité au milieu des passions, cette sérénité – l'ἀπάθεια, – qui est le début de la déification. Car la créature, changeante par nature, doit atteindre l'état de stabilité éternelle par la grâce, participer à la vie infinie dans la lumière de la Trinité. C'est pourquoi l'Église a défendu avec véhémence le mystère de la Sainte Trinité contre les tendances naturelles de la raison humaine qui s'efforçaient de le supprimer en réduisant la Trinité à l'unité, faisant d'Elle une essence des philosophes, à trois modes de

manifestation (le modalisme de Sabellius), ou bien la divisant en trois êtres distincts, comme le fit Arius.

L'Église a exprimé par le ὁμοούσιος la consubstantialité des Trois, l'identité mystérieuse de la monade et de la triade ; identité et distinction en même temps de la nature une et des trois hypostases. Il est curieux de noter que l'expression τὸ ὁμοούσιον εἶναι se rencontre chez Plotin⁶⁹. La trinité plotinienne comprend trois hypostases consubstantielles : le Un, l'Intelligence et l'Âme du monde. Leur consubstantialité ne s'élève pas jusqu'à l'antinomie trinitaire du dogme chrétien : elle se présente comme une hiérarchie décroissante et se réalise grâce à l'écoulement incessant des hypostases qui passent l'une dans l'autre, se reflètent réciproquement. Ceci nous montre encore une fois combien est fausse la méthode des historiens qui veulent exprimer la pensée des Pères de l'Église en interprétant les termes dont elle se sert dans le sens de la philosophie hellénistique. La Révélation creuse un abîme entre la Vérité qu'elle annonce et les vérités qui peuvent être trouvées par la spéculation philosophique. Si la pensée humaine guidée par l'instinct de la vérité, qui

est la foi encore trouble et indécise, pouvait en dehors du christianisme arriver en tâtonnant à former quelques idées qui la rapprochaient de la Trinité, le mystère de Dieu-Trinité lui restait impénétrable. Il lui fallait un « changement d'esprit » – la μετάνοια, qui veut dire aussi la « pénitence », comme la pénitence de Job quand il se trouva face à face avec Dieu : « mon oreille avait entendu parler de Toi, mais maintenant mon œil T'a vu. C'est pourquoi je me condamne et je me repens sur la poussière et sur la cendre » (Jb 42, 5-6). Le mystère de la Trinité ne devient accessible qu'à l'ignorance qui s'élève au-dessus de tout ce qui peut être contenu dans les concepts des philosophes. Cependant cette ignorance, non seulement docte, mais aussi charitable, redescend vers les concepts afin de les modeler, de transformer les expressions de la sagesse humaine en instruments de la Sagesse de Dieu qui est la folie pour les Grecs.

Il a fallu les efforts surhumains d'un Athanase d'Alexandrie, d'un Basile, d'un Grégoire de Nazianze, de tant d'autres encore, pour épurer les

concepts de la pensée hellénistique, pour briser leurs cloisons étanches en y introduisant l'apophatisme chrétien qui transforma la spéculation rationnelle en une contemplation du mystère de la Trinité. Il s'agissait de trouver une distinction de termes qui exprimeraient l'unité et la différenciation de la divinité sans donner la prééminence à l'une ou à l'autre, afin que la pensée ne puisse verser dans l'unitarisme sabellien ni dans le trithéisme païen.

Les Pères du IV^e siècle, « siècle trinitaire » par excellence, se servirent de préférence des termes οὐσία et ὑπόστασις pour conduire les intelligences vers le mystère de la Trinité. Le terme οὐσία est fréquemment employé par Aristote qui le définit ainsi dans les *Catégories* (chap. V) : « On appelle principalement, premièrement, proprement οὐσία ce qui n'est dit d'aucun sujet et qui n'est dans aucun sujet ; par exemple, cet homme ou ce cheval. On appelle “secondes usies” (δεύτεραι οὐσίαι) les espèces dans lesquelles les “premières usies” existent avec les genres correspondants ; ainsi “cet homme” est spécifiquement homme et génériquement animal. On appelle donc “secondes usies” l'homme et

l'animal⁷⁰. » Autrement dit les « premières usies » signifient les subsistances individuelles, l'individu subsistant ; les secondes usies, les « essences », dans l'acceptation réaliste de ce terme. L'ὑπόστασις, sans avoir la valeur d'un terme philosophique, désignait dans la langue courante ce qui subsiste réellement, la subsistance (du verbe ὑφίσταμαι, subsister). Saint Jean Damascène, dans sa *Dialectique* donne la définition suivante de la valeur conceptuelle des deux termes : « l'οὐσία est la chose qui existe par soi-même et qui n'a besoin de rien autre pour sa consistance. Ou encore, l'οὐσία est tout ce qui *subsiste* par soi-même et qui n'a pas l'être dans un autre. C'est donc ce qui n'est pas pour un autre, qui n'a pas l'existence dans un autre, qui n'a pas besoin d'un autre pour sa consistance, mais qui est en soi et en qui l'accident a l'existence » (ch. 39). « Le mot hypostase a deux significations. Tantôt il signifie simplement l'existence. Suivant cette signification, οὐσία et hypostase sont la même chose. Voilà pourquoi certains Pères ont dit : les natures ou les hypostases. Tantôt il désigne ce qui existe par soi-même et dans sa propre consistance. Suivant cette

signification il désigne l'individu numériquement différent de tout autre, par exemple Pierre, Paul, ce certain cheval » (ch. 42)⁷¹. Les deux termes apparaissent donc comme plus ou moins synonymes : l'οὐσία signifiant une substance individuelle, tout en étant susceptible de désigner l'essence commune à plusieurs individus ; l'hypostase désignant l'existence en général, mais pouvant aussi bien s'appliquer aux substances individuelles. Selon le témoignage de Théodoret de Cyr, « pour la philosophie profane il n'y a aucune différence entre l'οὐσία et l'hypostase. Car l'οὐσία signifie ce qui est et l'hypostase ce qui subsiste. Mais suivant la doctrine des Pères, il y a entre l'οὐσία et l'hypostase la même différence qu'entre le commun et le particulier⁷². » Le génie des Pères se sert des deux synonymes pour distinguer en Dieu ce qui est commun – οὐσία, substance ou essence, et ce qui est particulier – hypostase ou personne.

En ce qui concerne cette dernière expression, *persona* (en grec πρόσωπον) qui fit fortune surtout en Occident, elle souleva d'abord de vives contestations de la part des orientaux. En effet, ce

mot, loin d'avoir son sens moderne de « personne » (personnalité humaine, par exemple), désignait plutôt l'aspect extérieur de l'individu, « la face », la figure, le masque ou le rôle d'un personnage de théâtre. Saint Basile a vu dans ce terme appliqué à la doctrine trinitaire une tendance propre à la pensée occidentale qui s'était déjà exprimée une fois dans le sabellianisme, en faisant du Père, du Fils et du Saint-Esprit trois modalités d'une substance unique. À leur tour, les Occidentaux voyaient dans le terme hypostase, qu'ils traduisaient par *substantia*, une expression du trithéisme et même de l'arianisme. On a réussi pourtant à écarter tout malentendu : le terme hypostase passa en Occident en conférant à la notion de la personne son sens concret ; le terme personne ou πρόσωπον fut reçu et convenablement interprété en Orient. Ainsi la catholicité de l'Église s'est manifestée en libérant les esprits de leurs limitations naturelles dues à la différence des mentalités et des cultures. Que les Latins aient exprimé le mystère de la Trinité en partant de l'essence une pour arriver aux trois personnes, que les Grecs aient préféré comme point de départ le concret, les trois hypostases, et

qu'ils aient vu en elles la nature une, – c'était toujours le même dogme de la Trinité, confessé par toute la chrétienté avant la séparation. Saint Grégoire de Nazianze réunit les deux manières de voir, en disant : « Lorsque je parle de Dieu, vous devez vous sentir baignés dans une seule lumière et dans trois lumières. Je dis trois, comme caractères propres ou comme hypostases, ou comme personnes (ne disputons pas sur les mots, pourvu que les syllabes offrent le même sens). Je dis “une” sous le rapport de l'οὐσία, c'est-à-dire de la divinité. Car il y a là division indivise, conjonction avec distinction. Un seul dans les Trois, c'est la divinité. Les Trois Un seul ; j'entends les Trois en qui est la divinité ou, pour parler plus exactement, qui sont la divinité⁷³. » Et dans une autre oraison il résume ainsi, en distinguant les caractères hypostatiques : « N'être pas engendré, être engendré, procéder, caractérisent le Père, le Fils et Celui qu'on appelle le Saint-Esprit, de manière à sauvegarder la distinction des trois hypostases dans l'unique nature et majesté de la Divinité. Car le Fils n'est pas le Père, puisqu'il n'y a qu'un seul Père, mais Il est ce qu'est le Père. Le

Saint-Esprit, bien qu'il procède de Dieu, n'est pas le Fils, puisqu'il n'y a qu'un Fils unique, mais Il est ce qu'est le Fils. Un sont les Trois en divinité et le Un est Trois en personnalités. Ainsi nous évitons l'unité de Sabellius et la triplicité de l'odieuse hérésie actuelle⁷⁴ » (l'arianisme).

Épurée de son contenu aristotélicien, la notion théologique de l'hypostase dans la pensée des Pères orientaux signifie moins l'individu que la personne dans l'acception moderne de ce mot. En effet, l'idée que nous avons de la personnalité humaine, de ce quelque chose de *personnel* qui fait de chaque individu humain un être unique au monde, absolument incomparable, irréductible aux autres individualités, l'idée de la personne nous vient de la théologie chrétienne. La philosophie de l'antiquité ne connaissait que les individus humains. La personne humaine ne peut être exprimée dans les concepts. Elle échappe à toute définition rationnelle, à toute description même, car toutes les propriétés par lesquelles on voudrait la caractériser peuvent être retrouvées chez d'autres individus. La personne peut

seulement être saisie dans la vie par une intuition directe ou se traduire par une œuvre d'art. Quand nous disons « c'est du Mozart » ou « c'est du Rembrandt », nous nous trouvons chaque fois dans un univers personnel, qui n'a son équivalent nulle part. Mais pourtant « les personnes ou hypostases humaines sont isolées et, – selon la parole de Damascène – non les unes dans les autres » ; tandis qu'« en la Sainte Trinité, tout au contraire... les hypostases sont les unes dans les autres⁷⁵. » Les œuvres des personnes humaines sont distinctes ; celles des personnes divines ne le sont pas, car les Trois n'ayant qu'une seule nature n'ont qu'une seule volonté, qu'une seule puissance, qu'une seule opération. « Les personnes », dit le même saint Jean Damascène « sont unies non pour se confondre, mais pour se contenir l'une l'autre et il existe entre elles une circumincession (τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι) sans aucun mélange ni confusion, en vertu de laquelle elles ne sont ni séparées ni divisées en substance, contrairement à l'hérésie d'Arius. En effet, pour tout dire en un mot, la divinité est indivise dans les individus, de même

que dans trois soleils contenus l'un dans l'autre il y aurait une seule lumière par compénétration intime⁷⁶. » « Chacune des personnes contient l'unité par sa relation aux autres, non moins que par sa relation à soi-même⁷⁷. » En effet, chacune des trois hypostases contient l'unité, la nature une, d'une manière qui lui est propre et qui, tout en la distinguant des deux autres personnes, évoque en même temps le lien inséparable qui unit les Trois. « L'innascibilité, la filiation et la procession..., sont les seules propriétés hypostatiques par lesquelles diffèrent les trois saintes hypostases indivisiblement divisées non par la substance, mais par la caractéristique de leur propre hypostase », dit Damascène⁷⁸. « Un en toutes choses sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sauf l'innascibilité, la filiation et la procession⁷⁹. »

La seule caractéristique des hypostases que nous puissions formuler comme exclusivement propre à chacune et qui ne se retrouverait point dans les autres, en raison de leur consubstantialité, serait donc la relation d'origine. Toutefois, cette relation doit être entendue dans un sens apophatique : elle est

surtout une négation nous montrant que le Père n'est pas le Fils ni le Saint-Esprit, que le Fils n'est pas le Père ni l'Esprit, que le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils. L'envisager autrement serait soumettre la Trinité à une catégorie de la logique aristotélicienne, celle de la relation. Entendue apophatiquement, la relation d'origine signale la différence, mais elle n'indique pas cependant le « comment » des processions divines. « Le mode de la génération et le mode de la procession sont incompréhensibles... » dit saint Jean Damascène. « Nous avons appris qu'il y a une différence entre la génération et la procession, mais aucunement quel est ce genre de différence⁸⁰. » Déjà saint Grégoire de Nazianze a dû écarter les tentatives faites pour définir le mode des processions divines. « Tu demandes », dit-il, « ce qu'est la procession du Saint-Esprit ? Dis-moi d'abord ce qu'est l'innascibilité du Père ; alors, à mon tour je traiterai en physiologiste la génération du Fils et la procession de l'Esprit. De cette façon, tous les deux ensemble nous serons également frappés de folie pour avoir regardé sournoisement les mystères de Dieu⁸¹. » « Tu entends qu'il y a génération ? ne

cherche pas curieusement le comment. Tu entends que l'Esprit procède du Père ? ne te fatigue pas à chercher le comment⁸². » En effet, si les relations d'origine – innascibilité, filiation, procession – qui nous font distinguer les trois hypostases, ramènent notre pensée à la source unique du Fils et du Saint-Esprit, à la πηγαία θεότης, au Père – Source de divinité⁸³, elles n'établissent pas une relation à part entre le Fils et le Saint-Esprit. Ces deux personnes se distinguent par le mode différent de leur origine : le Fils est engendré, le Saint-Esprit *procède* du Père. Cela suffit pour les distinguer.

La réaction de saint Grégoire de Nazianze montre que la spéculation trinitaire, non contente de la formule de la procession du Saint-Esprit διὰ υἱοῦ, « par le Fils » ou « en rapport avec le Fils » – expression qui se rencontre chez les Pères et signifie le plus souvent la mission du Saint-Esprit dans le monde par l'intermédiaire du Fils – cherchait à établir une relation entre le Fils et le Saint-Esprit quant à leurs origines hypostatiques. Cette relation entre les deux personnes qui tiennent leurs origines du Père fut établie par la doctrine occidentale de la

procession du Saint-Esprit *ab utroque*, c'est-à-dire des deux personnes à la fois, du Père et du Fils. Le *Filioque* fut la seule raison dogmatique, la raison primordiale de la séparation entre l'Orient et l'Occident, les autres dissensions doctrinales n'étant que ses conséquences. Pour comprendre ce que les orientaux voulaient défendre en protestant contre la formule occidentale, il suffit de confronter les deux conceptions trinitaires, telles qu'elles se trouvèrent face à face vers le milieu du IX^e siècle.

Comme nous l'avons dit, la pensée occidentale dans l'exposé du dogme trinitaire partait le plus souvent de la nature une pour considérer ensuite les trois personnes ; tandis que les Grecs suivaient la voie opposée – des trois personnes à la nature une. Saint Basile préférait cette dernière voie, ayant comme point de départ le concret, conformément à la Sainte Écriture et à la formule baptismale qui nomme le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; la pensée ne risquait pas de s'égarer, en passant de la considération des trois personnes à celle de la nature commune. Pourtant les deux voies

étaient également légitimes, tant qu'elles ne supposaient pas, dans le premier cas la suprématie de l'essence une sur les trois personnes, dans le second, celle des trois personnes sur la nature commune. En effet, comme nous l'avons vu, les Pères se sont servi de deux synonymes (ὁὐσία et hypostase) pour établir la distinction entre la nature et les personnes, sans mettre l'accent sur l'une ou sur les autres. Lorsqu'on pose les personnes (ou la personne), on pose en même temps la nature et inversement, – la nature est inconcevable en dehors des personnes ou antérieurement aux trois personnes, ne fût-ce que dans l'ordre logique. Si l'on fait fléchir dans un sens ou dans l'autre l'équilibre de cette antinomie entre nature et personnes, absolument identiques et absolument différentes en même temps, on tend vers l'unitarisme sabellien (Dieu-essence des philosophes) ou bien vers le trithéisme. Les Grecs ont vu dans la formule sur la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils une tendance à accentuer l'unité de nature au détriment de la distinction réelle des personnes : les relations d'origine qui ne ramènent pas le Fils et l'Esprit immédiatement à la

source unique, au Père, – l'un comme engendré, l'autre comme procédant – deviennent un système de relations dans l'essence une, quelque chose de logiquement postérieur à l'essence. En effet, selon la conception occidentale, le Père et le Fils font procéder le Saint-Esprit en tant qu'ils représentent la nature une ; à son tour le Saint-Esprit, qui est pour les théologiens occidentaux « le lien du Père et du Fils », signifie cette unité naturelle entre les deux premières personnes. Les caractères hypostatiques (paternité, génération, procession) se trouvent plus ou moins résorbés dans la nature ou essence qui devient le principe de l'unité dans la Trinité, différencié par les relations, se relatant au Fils en tant que Père, au Saint-Esprit en tant que Père et Fils. Les relations, au lieu d'être des caractéristiques des hypostases, s'identifient avec elles ; saint Thomas le dira plus tard : « le nom de personne signifie la relation⁸⁴ », rapport interne de l'essence qui la diversifie. On ne peut nier la différence qui existe entre cette conception trinitaire et celle d'un Grégoire de Nazianze avec ses « Trois Saintetés se réunissant en une seule Domination et Divinité⁸⁵. » Le P. de

Régnon fait une remarque très juste : « La philosophie latine, – dit-il – envisage d’abord la nature en elle-même et poursuit jusqu’au suppôt ; la philosophie grecque envisage d’abord le suppôt et y pénètre ensuite pour trouver la nature. Le Latin considère la personnalité comme un mode de la nature ; le Grec considère la nature comme le contenu de la personne⁸⁶. »

Les Pères grecs ont toujours affirmé que le principe d’unité dans la Trinité était la personne du Père. Principe des deux autres personnes, le Père est aussi par là même le terme des relations d’où les hypostases reçoivent leurs caractères distinctifs : en faisant procéder les personnes, Il pose leurs relations d’origine – génération et procession – par rapport au principe unique de divinité. C’est pourquoi l’Orient s’est opposé à la formule *Filioque* qui paraissait infirmer la monarchie du Père : ou bien il fallait briser l’unité en reconnaissant deux principes de divinité, ou bien il fallait fonder l’unité surtout sur la nature commune qui passait ainsi au premier plan, en transformant les personnes en relations dans l’unité

de l'essence. Pour les Occidentaux, les relations diversifient l'unité primordiale ; pour les Orientaux, elles signifient en même temps la diversité et l'unité, parce qu'elles se rapportent au Père qui est aussi bien le principe que la récapitulation (συγκεφαλαίωσις) de la Trinité. C'est dans ce sens que saint Athanase entend la sentence de saint Denys d'Alexandrie : « nous étendons l'unité dans la Trinité sans la diviser et ensuite nous *récapitulons* la Trinité dans l'unité sans l'amoindrir⁸⁷. » Et il déclare ailleurs : « Il y a un seul principe de la divinité et par conséquent il y a une monarchie de la manière la plus absolue⁸⁸. » « Un seul Dieu parce qu'un seul Père », selon l'adage des Pères grecs. Les personnes et la nature sont posées, pour ainsi dire, en même temps, sans que l'une précède logiquement les autres. Le Père – πηγαία θεότης, source de toute divinité dans la Trinité, produit le Fils et le Saint-Esprit en leur conférant sa nature qui reste une et indivise, identique à elle-même dans les Trois. Confesser l'unité de la nature, c'est, pour les Pères grecs, reconnaître le Père comme source unique des personnes qui reçoivent de Lui cette même nature. « Selon mon jugement –

dit saint Grégoire de Nazianze –, on sauvegarde un seul Dieu en rapportant le Fils et l'Esprit à un seul Principe, sans les composer ni les confondre et en affirmant l'identité de substance et ce que j'appellerai l'unique et même mouvement et vouloir de la divinité⁸⁹. » « Pour nous un seul Dieu, parce qu'une seule divinité, et que ceux qui procèdent se rapportent à *l'un* dont ils procèdent tout en étant *trois* suivant la foi... Donc, lorsque nous visons la divinité, la cause première, la monarchie, le *un* nous apparaît ; et lorsque nous visons ceux en qui est la divinité et ceux qui procèdent du Principe premier en même éternité et gloire, nous adorons les Trois⁹⁰. » Saint Grégoire de Nazianze rapproche tellement ici la divinité et la personne du Père qu'on pourrait croire qu'il les confond. Il précise sa pensée ailleurs en disant : « La nature une dans les Trois – c'est Dieu ; quant à l'unité (ἕνωσις) – c'est le Père, de qui les autres procèdent et vers lequel ils se ramènent sans se confondre, mais en coexistant avec Lui, sans être séparés par le temps, par la volonté ou par la puissance⁹¹. » Saint Jean Damascène exprime la même pensée avec la précision doctrinale qui lui est

propre : « Le Père a l'être par Lui-même et Il ne tient d'un autre rien de ce qu'il a. Au contraire, Il est la source et le principe pour tous de leur nature et leur manière d'être... Donc tout ce qu'ont le Fils et l'Esprit et leur être même, ils le tiennent du Père. Si le Père n'était pas, ni le Fils ne serait, ni l'Esprit. Si le Père n'avait pas quelque chose, ni le Fils ne l'aurait, ni l'Esprit. C'est grâce au Père que le Fils et l'Esprit ont tout ce qu'ils ont, c'est-à-dire parce que le Père a tout cela... Lorsque nous considérons en Dieu la cause première, la monarchie... nous voyons l'unité. Mais lorsque nous considérons ceux en qui est la divinité ou, plutôt, ceux qui sont la divinité même, les personnes qui procèdent de la cause première... c'est-à-dire les hypostases du Fils et de l'Esprit, alors nous adorons les Trois⁹². »

C'est le Père qui distingue les hypostases « dans un mouvement éternel d'amour » (ἀχρόνως καὶ ἀγαπητικῶς), selon la parole de saint Maxime⁹³. Il confère sa nature une également au Fils et au Saint-Esprit, dans lesquels elle reste une et indivise, non partagée, tout en étant conférée différemment, car la procession du Saint-Esprit du Père n'est pas

identique à la génération du Fils par le même Père. Manifesté par le Fils et avec le Fils, le Saint-Esprit subsiste en tant que personne divine en procédant du Père, comme le dit clairement saint Basile : « du Père procède le Fils par lequel sont toutes choses et avec qui toujours le Saint-Esprit est inséparablement connu, puisqu'on ne peut penser au Fils sans être illuminé par l'Esprit. Ainsi, d'une part, le Saint-Esprit, source de tous les biens distribués aux créatures, est attaché au Fils avec lequel Il est conçu inséparablement ; d'autre part, son être est suspendu au Père dont Il procède. Par conséquent, la notion caractéristique de sa propriété personnelle est d'être manifesté après le Fils et avec Lui et de subsister en procédant du Père. Quant au Fils qui manifeste par Soi-même et avec Soi-même l'Esprit procédant du Père, seul Il rayonne de la lumière innascible comme Fils unique ; c'est là sa notion propre qui le distingue du Père et du Saint-Esprit et qui le signifie personnellement. Quant au Dieu suprême, la notion éminente de son hypostase est que seul Il est Père et qu'il ne procède d'aucun principe ; c'est par cette caractéristique qu'il est personnellement signifié⁹⁴. »

Saint Jean Damascène s'exprime avec non moins de précision, en distinguant les personnes de la Sainte Trinité sans les soumettre à la catégorie de la relation : « Il faut qu'on sache – dit-il – que nous ne faisons procéder le Père de personne, mais nous l'appelons le Père du Fils ; quant au Fils, nous ne l'appelons ni Cause (αἴτιον) ni Père, mais nous disons qu'il provient du Père et qu'il est le Fils du Père ; nous disons aussi que le Saint-Esprit procède du Père et nous l'appelons l'Esprit du Père, nous ne disons pas qu'il procède du Fils, mais qu'il est l'Esprit du Fils (ἐκ τοῦ Υἱοῦ δὲ τὸ Πνεῦμα οὐ λέγομεν, Πνεῦμα δὲ Υἱοῦ ὀνομάζομεν)⁹⁵. »

Le Verbe et l'Esprit, deux rayons d'un même soleil ou « plutôt deux soleils nouveaux⁹⁶ », sont inséparables dans leur action manifestatrice du Père et pourtant ineffablement distincts, comme deux personnes procédant du même Père. Si, conformément à la formule latine, on voulait introduire ici une nouvelle relation d'origine, en faisant procéder le Saint-Esprit du Père et du Fils, la monarchie du Père, ce rapport personnel créant l'unité en même temps que la trinité, céderait la place

à une autre conception – celle de la substance une, où les relations interviendraient pour fonder la distinction des personnes, où l’hypostase du Saint-Esprit ne serait qu’un lien réciproque entre le Père et le Fils. Si on a senti l’accent différent des deux doctrines trinitaires, on comprendra pourquoi les orientaux ont toujours défendu le caractère ineffable, apophatique, de la procession du Saint-Esprit du Père, source unique des personnes, contre une doctrine plus rationnelle qui, en faisant du Père et du Fils un principe commun du Saint-Esprit, posait le commun au-dessus du personnel, doctrine qui tendait à infirmer les hypostases, en confondant les personnes du Père et du Fils dans l’acte naturel de la spiration, en faisant de la personne du Saint-Esprit une liaison entre les deux.

En insistant sur la monarchie du Père, source unique de divinité et principe de l’unité des trois, les orientaux défendaient une conception de la Trinité qu’ils estimaient être plus concrète, plus personnelle. Pourtant, on peut se demander si cette triadologie ne tombe dans l’excès contraire à celui que les Grecs

reprochaient aux Latins, si elle ne fait pas passer les personnes avant la nature. Ceci aurait eu lieu, par exemple, si la nature recevait le caractère d'une révélation commune des personnes, comme c'est le cas dans la sophiologie du P. Boulgakof⁹⁷, un théologien russe moderne dont la doctrine, de même que celle d'Origène, décèle les périls de la pensée orientale ou, plutôt, les écueils propres à la pensée russe. Mais la tradition orthodoxe est aussi loin de cet excès oriental que de son antithèse occidentale. En effet, comme nous l'avons vu, si les personnes existent, c'est justement parce qu'elles ont la nature ; leur procession même consiste à recevoir la nature du Père. Une autre objection peut paraître plus fondée : cette monarchie du Père ne serait-elle pas une expression du subordinatianisme ? le Père, source unique, ne reçoit-il pas dans cette conception le caractère de la personne divine par excellence ? Saint Grégoire de Nazianze avait prévu cette difficulté : « J'aurais aimé, dit-il, exalter le Père comme le plus grand, Lui, dont les égaux tiennent leur égalité en même temps que leur être... je crains cependant de faire du Principe un principe des inférieurs et de

l'offenser ainsi tout en voulant l'exalter, car la gloire du Principe ne consiste pas dans l'abaissement de ceux qui procèdent de Lui⁹⁸. » « Divinité... sans degré supérieur qui élève ou degré inférieur qui abaisse, de toute façon égale, de toute façon la même, comme dans le ciel beauté et grandeur ne sont qu'un. C'est de trois infinis l'infinie connaturalité. Dieu tout entier chacun considéré en soi-même, aussi bien le Fils que le Père, aussi bien le Saint-Esprit que le Fils, chacun pourtant conservant son caractère personnel ; Dieu les Trois considérés ensemble. Chacun est Dieu à cause de la consubstantialité ; les Trois sont Dieu à cause de la monarchie⁹⁹. »

Ainsi la pensée apophatique des Pères, en formulant le dogme de la Trinité, a su garder dans la distinction entre la nature et les hypostases leur équivalence mystérieuse : Dieu est « identiquement monade et triade » selon la parole de saint Maxime¹⁰⁰. C'est la fin de la voie qui n'a pas de fin, le terme de l'élévation sans terme : l'Incognoscible se révèle par cela même qu'il est incognoscible, parce que son incognoscibilité réside en ce que Dieu n'est

pas seulement nature mais trois personnes, parce que l'essence inconnaissable est telle, en tant qu'elle est essence du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Dieu incognoscible parce que Trinité, mais aussi se révélant en tant que Trinité. Voici l'aboutissement de l'apophasisme : la révélation de la Sainte Trinité comme fait initial, réalité absolue, donnée première qui ne peut être déduite, expliquée ou trouvée à partir d'une autre vérité, parce qu'il n'y a rien qui Lui soit antérieur. La pensée apophasique qui renonce à tout appui trouve un appui en Dieu, dont l'incognoscibilité apparaît comme Trinité. Ici la pensée acquiert une stabilité inébranlable, la théologie trouve son fondement, l'ignorance devient connaissance. Pour l'Église d'Orient, si l'on parle de Dieu, c'est toujours le concret, « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, Dieu de Jésus-Christ », c'est toujours la Trinité – Père, Fils et Saint-Esprit. Au contraire, quand la nature commune passe au premier plan dans la conception du dogme trinitaire, il est inévitable que la réalité religieuse de Dieu-Trinité s'efface dans quelque mesure, donnant lieu à une certaine philosophie de l'essence¹⁰¹. L'idée

même de la béatitude recevra en Occident un accent quelque peu intellectuel, se présentant comme une vision de l'essence de Dieu. Le rapport personnel de l'homme au Dieu vivant ne s'adressera plus à la Trinité, mais aura plutôt pour objet la personne du Christ qui nous révèle l'essence divine. La pensée et la vie chrétienne deviendront christocentriques¹⁰², s'attachant surtout à l'humanité du Verbe incarné et on peut dire que ce sera leur ancre de salut. En effet, dans les conditions doctrinales propres à l'Occident, toute spéculation proprement théocentrique risquerait de viser l'essence avant les personnes, de devenir une mystique de l'« abîme divin » (Cf. la « Gottheit » de Maître Eckhart), un apophatisme impersonnel de la divinité-néant, antérieure à la Trinité. On reviendra ainsi, par un détour paradoxal, à travers le christianisme vers la mystique néo-platonicienne.

Dans la tradition de l'Église d'Orient, il n'y a pas de place pour une théologie et, encore moins, pour une mystique de l'essence divine. Pour cette spiritualité la fin dernière, la béatitude du Royaume céleste n'est pas la vision de l'essence, mais avant

tout la participation à la vie divine de la Sainte Trinité, l'état défié des « cohéritiers de la nature divine », dieux créés après le Dieu incréé, possédant par la grâce tout ce que la Sainte Trinité possède par nature.

La Trinité, pour l'Église orthodoxe, est le fondement inébranlable de toute pensée religieuse, de toute piété, de toute vie spirituelle, de toute expérience. C'est Elle que l'on cherche lorsqu'on cherche Dieu, lorsqu'on cherche la plénitude de l'être, le sens et le but de l'existence. Révélation primordiale et source de toute révélation comme de tout être, la Sainte Trinité s'impose à notre conscience religieuse : il faut l'accepter comme un fait dont l'évidence et la nécessité ne peut se fonder que sur lui-même. Selon le P. Eloremsky¹⁰³, un théologien russe moderne, il n'y aurait d'autre issue pour la pensée humaine que celle d'admettre l'antinomie trinitaire, pour trouver une stabilité absolue : en rejetant la Trinité comme fondement unique de toute réalité, de toute pensée, on est voué à une voie sans issue, on aboutit à une aporie, à la folie, au déchirement de l'être, à la mort spirituelle.

Entre la Trinité et l'enfer il n'y a pas d'autre choix. En vérité, c'est une question cruciale dans le sens littéral de ce mot : le dogme trinitaire est une croix de la pensée humaine. L'ascension apophatique est une montée au calvaire. C'est pourquoi aucune spéculation philosophique n'a jamais pu s'élever jusqu'au mystère de la Sainte Trinité. C'est pourquoi aussi les esprits humains n'ont pu recevoir cette révélation plénière de la divinité qu'après la croix du Christ qui triompha sur la mort et sur les abîmes de l'enfer. C'est pourquoi enfin la révélation de la Trinité rejaillit dans l'Église comme une donnée purement religieuse, comme la vérité catholique par excellence.

CHAPITRE IV

Énergies créées

La révélation de Dieu-Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, est à la base de toute théologie chrétienne ; c'est la théologie même, selon le sens que les Pères grecs prêtaient au mot « théologie » qui désignait pour eux, le plus souvent, le mystère de la Trinité révélé à l'Église. Ce n'est pas seulement le fondement mais aussi le but suprême de la théologie, car, selon la pensée d'Évagre le Pontique développée par saint Maxime, connaître le mystère de la Trinité en sa plénitude c'est entrer en union parfaite avec Dieu, atteindre à la déification de l'être humain, c'est-à-dire entrer dans la vie divine, dans la vie

même de la Sainte Trinité, devenir « participants de la nature divine » – *θείας κοινωνοί φύσεως*, suivant, saint Pierre (2 P 1, 4). La théologie trinitaire est donc une théologie de l'union, une théologie mystique qui appelle l'expérience, qui suppose une voie de changements progressifs de la nature créée, une communion de plus en plus intime de la personne humaine avec Dieu-Trinité.

La parole de saint Pierre est formelle : *divinae consortes naturae*, « participants de la nature divine ». Elle ne laisse pas de doute sur l'union réelle avec Dieu qui nous est promise et annoncée comme fin dernière, comme la béatitude du siècle futur. Il serait puéril – et impie – de ne voir là qu'une expression emphatique, une métaphore. En effet, ce serait suivre une méthode d'exégèse trop facile que de chercher à écarter ainsi les difficultés, en viciant de leur sens les paroles de la Révélation susceptibles de contredire notre pensée, d'être en désaccord avec ce qui nous paraît convenir à Dieu. Pourtant, il est tout à fait légitime que nous cherchions à définir le sens d'une expression qui paraît être en contradiction avec tant d'autres témoignages de l'Écriture Sainte et

de la tradition sur l'incommunicabilité absolue de l'Être divin. On pourrait dresser deux séries de textes contradictoires, tirés de l'Écriture et des Pères, les uns témoignant du caractère inaccessible de la nature divine, les autres affirmant que Dieu se communique, se livre à l'expérience, peut être réellement atteint dans l'union. Saint Macaire d'Égypte (ou pseudo-Macaire si l'on veut – cela ne change rien quant à la grande valeur des écrits mystiques connus sous ce nom), parlant de l'âme qui entre en union avec Dieu, insiste sur la différence absolue de ces deux natures dans l'union même : « Il est Dieu, elle n'est pas Dieu ; Il est Seigneur, elle est servante ; Il est Créateur, elle est créature... et il n'y a rien de commun entre leurs natures¹⁰⁴. » Mais, d'autre part, le même auteur parle de la « transmutation de l'âme en la nature divine¹⁰⁵. » Dieu serait donc totalement inaccessible et en même temps réellement communicable aux êtres créés, sans que l'on puisse supprimer ou réduire en quelque mesure l'un des termes de cette antinomie. En vérité, si la mystique chrétienne ne peut s'accommoder d'un Dieu transcendant, elle le saurait encore moins d'un Dieu

immanent, et accessible aux créatures. M. Gilson exprime très bien ce principe fondamental de vie spirituelle : « Abaissez, dit-il, ne fût-ce que pour un instant et sur un point, la barrière que dresse la contingence de l'être entre l'homme et Dieu, vous privez le mystique chrétien de son Dieu, vous le privez donc de sa mystique : il peut se passer de tout dieu qui ne soit pas inaccessible, le seul Dieu qui soit naturellement inaccessible est aussi le seul dont il ne puisse se passer¹⁰⁶. »

L'union réelle avec Dieu et, en général, l'expérience mystique pose donc la théologie chrétienne devant une question antinomique, celle de l'accessibilité de la nature inaccessible. Comment Dieu-Trinité peut-Il être l'objet de l'union et, en général, de l'expérience mystique ? Cette question souleva des débats théologiques très animés en Orient vers le milieu du XIV^e siècle et donna lieu aux décisions conciliaires qui formulèrent nettement la tradition de l'Église orthodoxe à ce sujet. Saint Grégoire Palamas, l'archevêque de Thessalonique, porte-parole des conciles de cette grande époque de la théologie byzantine, consacra un dialogue intitulé

Théophanès à la question de la divinité incommunicable et communicable. En examinant le sens des paroles de saint Pierre sur les « participants de la nature divine », saint Grégoire de Thessalonique affirme que cette expression a un caractère antinomique qui l'apparente au dogme trinitaire. De même que Dieu est en même temps un et trine, « la nature divine doit être dite en même temps imparticipable et, dans un certain sens, participable ; nous arrivons à la participation de la nature de Dieu et, cependant, elle reste totalement inaccessible. Il faut que nous affirmions les deux choses à la fois et que nous gardions leur antinomie comme un critère de la piété¹⁰⁷. »

Sous quel rapport pouvons-nous entrer en union avec la Sainte Trinité ? Si nous pouvions à un moment donné nous trouver unis à l'essence même de Dieu, participer à elle ne fût-ce qu'en quelque mesure, nous ne serions pas en ce moment ce que nous sommes, nous serions Dieu par nature. Dieu ne serait pas alors Trinité, mais un Dieu « *μυριπρόστατος* », aux milliers d'hypostases, car Il aurait autant d'hypostases que de personnes

participant à son essence. Donc, Dieu nous demeure inaccessible en tant qu'essence. Peut-on dire que nous entrons en union avec l'une des trois personnes divines ? Mais ce serait l'union hypostatique propre au Fils uniquement, à Dieu qui devint homme sans cesser d'être la deuxième personne de la Trinité. Tout en participant à la même nature humaine, tout en recevant dans le Christ le nom des fils de Dieu, nous ne devenons pas cependant, par le fait de l'Incarnation, l'hypostase divine du Fils. Nous ne pouvons donc participer ni à l'essence, ni aux hypostases de la Trinité. Et pourtant la promesse divine ne peut pas être une illusion : nous sommes appelés à participer à la nature divine. Il faut donc confesser une distinction ineffable en Dieu, autre que celle de l'essence et des personnes, une distinction selon laquelle Il serait totalement inaccessible et accessible en même temps sous différents rapports. C'est la distinction entre l'essence de Dieu ou sa nature proprement dite, inaccessible, inconnaissable, incommunicable, et les énergies ou opérations divines, forces naturelles et inséparables de l'essence dans lesquelles Dieu procède à l'extérieur, se

manifeste, se communique, se donne. « L'illumination et la grâce divine et déifiante n'est pas l'essence mais l'énergie de Dieu¹⁰⁸ » une « force et opération commune de la Trinité¹⁰⁹ ». Ainsi, selon la parole de saint Grégoire Palamas, « tout en disant que la nature divine est participable non en elle-même mais dans ses énergies, nous restons dans les limites de la piété¹¹⁰ ».

Comme nous l'avons vu, c'est la nécessité d'établir un fondement dogmatique de l'union avec Dieu qui détermina l'Église d'Orient à formuler l'enseignement sur la distinction réelle entre l'essence et les énergies divines. Toutefois, saint Grégoire Palamas ne fut pas l'auteur de cette doctrine. Avec moins de netteté dogmatique, on trouve cette distinction chez la plupart des Pères grecs, en remontant jusqu'aux premiers siècles de l'Église. C'est la tradition même de l'Église d'Orient, étroitement liée au dogme trinitaire.

La pensée des Pères voyait dans la théologie proprement dite les enseignements sur l'Être divin en lui-même, sur la Sainte Trinité ; tandis que les

manifestations extérieures de Dieu, la Trinité connue dans ses rapports à l'être créé, rentraient dans le domaine de l'« économie¹¹¹ ». Les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, antérieurs au dogme de Nicée, mélangeaient souvent ces deux plans quand ils parlaient de la personne du Verbe comme du Λόγος προφορικός manifestant la divinité du Père. C'est dans cet ordre d'idées, dans le sens de l'économie divine, qu'ils nomment parfois le Logos « force », « puissance » (δύναμις) du Père ou bien son « opération » (ἐνέργεια). Athénagore l'appelait « idée et énergie divine se manifestant dans la création¹¹² ». Le texte de saint Paul (Rm 1, 20) sur l'invisible de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité (ἢ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ Θεϊότης) rendues visibles depuis la création du monde, sera interprété tantôt dans le sens du Logos « Puissance et Sagesse » manifestatrices du Père, tantôt dans le sens plus précis des « énergies » – opérations communes de la Sainte Trinité se manifestant dans les créatures, « ce qui peut être connu de Dieu » (τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ), selon le même texte de saint Paul (Rm 1,19). C'est dans ce sens que saint Basile parle du rôle

manifestateur des énergies, en les opposant à l'essence inconnaissable : « Tout en affirmant – dit-il – que nous connaissons notre Dieu dans ses énergies, nous ne promettons guère de l'approcher dans son essence même. Car si ses énergies descendent jusqu'à nous, son essence reste inaccessible¹¹³. » Dans la création la Trinité consubstantielle se fait connaître par ses énergies naturelles.

L'auteur des *Œuvres aréopagiques* oppose les « unions » (ένώσεις) aux « distinctions » (διακρίσεις) en Dieu. Les « unions » sont « les résidences secrètes et qui ne se manifestent guère », la nature superessentielle où Dieu reste comme en repos absolu, sans procéder en dehors dans aucune manifestation. Les « distinctions » sont au contraire des processions (προόδοι) de Dieu au dehors, ses manifestations (έκφανσεῖς), que Denys appelle aussi vertus ou forces (δυνάμεις), auxquelles participe tout ce qui existe, en faisant connaître Dieu à travers les créatures¹¹⁴. L'opposition entre deux voies dans la connaissance de Dieu, entre théologie négative et théologie positive, se fonde pour Denys sur cette

distinction ineffable mais réelle entre l'essence incognoscible et les énergies révélatrices de la divinité, entre les « unions » et les « distinctions ». L'Écriture Sainte nous révèle Dieu en formant les noms divins selon les énergies dans lesquelles Dieu se communique tout en restant inaccessible quant à son essence, se distingue étant simple, se multiplie sans quitter son unité, car en Lui « les unions prévalent sur les distinctions¹¹⁵ ». Cela veut dire que les distinctions ne sont pas des divisions ou séparations dans l'Être divin. Les δυνάμεις ou énergies, dans lesquelles Dieu procède au dehors, sont Dieu Lui-même, mais non selon sa substance. Saint Maxime le Confesseur exprime la même idée en disant : « Dieu peut être participé dans ce qu'il nous communique, mais il demeure non-participé selon son essence incommunicable¹¹⁶. » Saint Jean Damascène reprend, en la précisant, la pensée de saint Grégoire de Nazianze : « Tout ce que nous disons de Dieu en termes positifs déclare non pas sa nature, mais ce qui entoure sa nature¹¹⁷. » Et il désigne les énergies divines par des images expressives de « mouvement » (κίνησις) ou d'« élan

de Dieu » (ἔξαλμα Θεοῦ)¹¹⁸. Avec Denys, les Pères appliquent aux énergies le nom des « rayons de divinité » qui pénètrent l'univers créé. Saint Grégoire Palamas les appellera « divinités » tout court, « lumière incréée » ou « la grâce ».

La présence de Dieu dans ses énergies doit être entendue dans le sens réaliste. Ce n'est pas une présence opérative de la cause dans ses effets : les énergies ne sont pas des effets de la Cause divine, comme les créatures ; elles ne sont pas créées, produites du néant, mais s'écoulent éternellement de l'essence une de la Trinité. Ce sont les débordements de la nature divine qui ne peut pas se limiter, qui est plus que l'essence. On peut dire que les énergies désignent un mode d'existence de la Trinité en dehors de son essence inaccessible. Dieu existerait donc en même temps dans son essence et en dehors de son essence. Se référant à saint Cyrille d'Alexandrie, Palamas déclare : « À l'énergie il est propre de créer, à la nature il est propre d'engendrer¹¹⁹. » En niant la distinction réelle entre l'essence et l'énergie, on ne pourrait poser une limite

bien nette entre la procession des personnes divines et la création du monde ; l'une comme l'autre seraient également des actes de la nature¹²⁰. L'être et l'action de Dieu se présenteraient alors comme identiques et ayant le même caractère de nécessité, selon saint Marc d'Ephèse (XV^e siècle)¹²¹. Il faut donc distinguer en Dieu la nature une, les trois hypostases et l'énergie incréée qui procède de la nature sans se séparer d'elle dans cette procession manifestatrice.

Si nous participons à Dieu dans les énergies, selon la mesure de nos capacités, cela ne veut pas dire que Dieu ne se manifeste pleinement dans sa procession *ad extra*. Dieu n'est pas amoindri dans ses énergies ; Il est totalement présent dans chaque rayon de sa divinité. Il faut éviter deux opinions fausses que l'on peut se former à propos des énergies divines :

1° L'énergie n'est pas une fonction divine vis-à-vis des créatures, bien que Dieu crée et opère par ses énergies qui pénètrent tout ce qui existe. Les créatures pourraient ne pas exister, Dieu se manifesterait quand même en dehors de son essence,

comme le soleil brille dans ses rayons en dehors du disque solaire, qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas d'êtres susceptibles de recevoir sa lumière. Certes, les expressions « se manifester » et « en dehors » sont impropres ici, car le « dehors » ne commence à exister qu'avec la création et la « manifestation » ne peut être conçue que dans un milieu étranger à celui qui se manifeste. En employant ces locutions défectueuses, ces images inadéquates, nous signalons le caractère absolu et non relatif d'une force naturelle d'expansion, éternellement propre à Dieu. Mais,

2° le monde créé ne devient pas infini et coéternel à Dieu du fait que les processions naturelles ou énergies divines le soient. Les énergies n'impliquent aucune nécessité de la création, qui est un acte libre effectué par l'énergie divine, mais déterminé par une décision de la volonté commune des Trois Personnes. C'est un acte du vouloir de Dieu posant un sujet nouveau en dehors de l'Être divin, *ex nihilo*. Le « milieu » de la manifestation prendra ainsi son commencement. Quant à la manifestation même, elle est éternelle : c'est la gloire

de Dieu.

Philarète de Moscou exprime cette doctrine propre à l'Église d'Orient dans son sermon de Noël, en parlant du chant angélique *Gloria in excelsis Deo* : « Dieu, dit-il, jouissait de toute éternité de la sublimité de sa gloire... La gloire est la révélation, la manifestation, le reflet, le vêtement de la perfection intérieure. Dieu se révèle à soi-même de toute éternité par la génération éternelle de son Fils consubstantiel et par la procession éternelle de son Esprit consubstantiel et ainsi son unité, dans sa Trinité sainte, resplendit d'une gloire essentielle, impérissable, immuable. Dieu le Père est *le Père de la gloire* (Ep 1, 17) ; le Fils de Dieu est *la splendeur de sa gloire* (He 1, 3) et Lui-même *Il a eu la gloire en son Père avant que le monde fût* (Jn 17, 5) ; semblablement, l'Esprit de Dieu est *l'Esprit de gloire* (1 P 4,14). Dans cette gloire propre, intrinsèque, Dieu vit dans une félicité parfaite au-dessus de toute gloire, sans avoir besoin d'aucun témoin, sans pouvoir admettre aucun partage. Mais comme dans sa clémence et son amour infinis Il désire communiquer sa béatitude, se faire des

participants bienheureux de sa gloire, Il suscite ses perfections infinies et elles se dévoilent dans ses créatures ; sa gloire se manifeste dans les puissances célestes, se reflète dans l'homme, revêt la magnificence du monde visible ; Il la donne, ceux qu'Il en fait participants la reçoivent, elle retourne à Lui et dans cette circonvolution perpétuelle, pour ainsi parler, de la gloire divine consiste la vie bienheureuse, la félicité des créatures¹²². »

Dans les créatures, êtres produits du néant par la volonté divine, limités et changeants, les énergies infinies et éternelles reposent, faisant resplendir en tout la magnificence de Dieu, apparaissant aussi en dehors de tout comme la lumière divine que le monde créé ne peut contenir. C'est la lumière inaccessible où Dieu habite, comme le dit saint Paul (1 Tm 6, 6) : *qui... lucem inhabitat inaccessibilem : quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*. C'est la gloire dans laquelle Dieu apparaissait aux justes de l'Ancien Testament, c'est la lumière éternelle qui pénétrait l'humanité du Christ et rendit visible aux apôtres sa divinité lors de la Transfiguration, c'est la grâce incréée et déifiante,

partage des saints de l'Église vivant dans l'union avec Dieu ; enfin, c'est le Royaume de Dieu où les justes resplendiront à leur tour comme le soleil (Mt 13, 43). L'Écriture Sainte abonde en textes qui, selon la tradition de l'Église d'Orient, se réfèrent aux énergies divines, comme, par exemple, ce passage du prophète Habacuc (Ha 3, 3-4) : « Le Saint vient de la montagne de Paran... Sa majesté couvre les cieux et sa gloire remplit la terre. C'est comme l'éclat de la lumière ; des rayons partent de sa main ; là réside sa force. »

On voit que le dogme sur les énergies n'est pas une conception abstraite, une distinction purement intellectuelle : c'est une réalité d'ordre religieux très concrète quoique difficilement saisissable qui est visée ici. C'est pourquoi cette doctrine s'exprime antinomiquement : les énergies par leur procession signifient une distinction ineffable – elles ne sont pas Dieu dans son essence – et, en même temps, étant inséparables de l'essence, elles témoignent de l'unité de l'être simple de Dieu. Les adversaires de saint Grégoire Palamas, des théologiens orientaux ayant

subi une forte influence du thomisme (c'étaient le moine calabrais Barlaam qui fit ses études en Italie, et Akyndine, traducteur grec de la *Somme théologique*), voyaient dans la distinction réelle entre l'essence et les énergies une atteinte à la simplicité de Dieu et accusaient Palamas de dithéisme et de polythéisme. Devenus étrangers à l'esprit apophatique et antinomique de la théologie orientale, ils défendaient contre elle une conception de Dieu qui faisait de Lui, avant tout, une essence simple, où les hypostases mêmes recevaient le caractère de relations de l'essence. La philosophie de Dieu acte pur ne peut admettre quelque chose qui soit Dieu n'étant pas l'essence même de Dieu. Dieu serait, pour ainsi dire, limité par son essence. Ce qui n'est pas l'essence n'appartient pas à l'Être divin, n'est pas Dieu. Donc les énergies seraient, selon Barlaam et Akyndine, ou bien l'essence même en tant qu'acte pur, ou bien des produits des actes extérieurs de l'essence, c'est-à-dire des effets créés ayant l'essence pour cause, autrement dit des créatures. Pour les adversaire de saint Grégoire Palamas, il y avait l'essence divine, il y avait ses effets créés, mais il n'y

avait pas d'opérations divines (énergies). Répondant, à leurs critiques, l'archevêque de Thessalonique posa les thomistes orientaux devant le dilemme suivant : il fallait ou bien qu'ils admettent la distinction entre l'essence et les opérations, mais alors, conformément à leur concept philosophique de l'essence, ils devraient reléguer parmi les créatures la gloire de Dieu, la lumière de la Transfiguration, la grâce ; ou bien, il fallait qu'ils nient cette distinction, ce qui les obligerait à identifier l'inconnaissable et le connaissable, l'incommunicable et le communicable, l'essence et la grâce¹²³. Dans les deux cas la déification réelle était impossible. Ainsi cette défense de la simplicité divine à partir d'un concept philosophique de l'essence aboutissait à des conclusions inadmissibles pour la piété, contraires à la tradition de l'Église d'Orient.

Pour saint Grégoire Palamas – comme pour toute la théologie orientale, foncièrement apophatique – la simplicité divine ne pouvait se fonder sur le concept de l'essence simple. Le point de départ de sa pensée théologique est la Trinité, éminemment simple, malgré la distinction de la

nature et des personnes, ainsi que des personnes entre elles. Cette simplicité est antinomique, comme tout énoncé doctrinal touchant Dieu : elle n'exclut pas la distinction, mais n'admet pas de séparation ni de morcellement dans l'Être divin. Saint Grégoire de Nysse pouvait bien affirmer que l'intelligence humaine reste simple, malgré la diversité de ses facultés ; en effet, elle se diversifie en procédant vers les objets qu'elle connaît, tout en restant indivise, sans passer par son essence en d'autres substances. Pourtant, l'intelligence humaine n'est pas « au-dessus des noms » comme les Trois Personnes qui possèdent dans leurs énergies communes tout ce qui pourrait être attribué à la nature de Dieu¹²⁴. Simplicité ne veut pas dire uniformité ou indistinction ; autrement le christianisme ne serait pas la religion de la Sainte Trinité. Il faut dire en général qu'on oublie trop souvent que l'idée de la simplicité divine – du moins telle qu'elle se présente dans les manuels de théologie – relève plutôt de la philosophie humaine que de la Révélation divine¹²⁵. En reconnaissant la difficulté pour la pensée philosophique d'admettre en Dieu un mode d'exister

différent de celui de l'essence, de concilier les distinctions avec la simplicité, saint Marc d'Ephèse trace un tableau où il montre la sage économie de l'Église qui se conforme, suivant les époques, aux aptitudes des hommes pour recevoir la vérité : « Il ne faut pas s'étonner, dit-il, de ne pas rencontrer chez les anciens la distinction claire et nette entre l'essence de Dieu et son opération. Si, de nos jours, après la confirmation solennelle de la vérité et la reconnaissance universelle de la monarchie divine, les partisans de la science profane ont créé à l'Église tant d'embarras à ce sujet et l'ont accusée de polythéisme, que n'auraient pas fait autrefois ceux qui s'enorgueillissaient de leur vaine sagesse et ne cherchaient qu'une occasion de prendre en défaut nos docteurs ? C'est pourquoi les théologiens ont insisté davantage sur la simplicité de Dieu que sur la distinction qui se trouve en Lui. À ceux qui avaient peine à admettre la distinction des hypostases il ne fallait pas imposer la distinction des opérations. C'est avec une sage discrétion que les dogmes divins ont été éclaircis suivant les temps, la divine sagesse utilisant pour cela les folles attaques de l'hérésie¹²⁶. »

Tout en distinguant en Dieu les trois hypostases, la nature une et les énergies naturelles, la théologie orthodoxe n'admet en Lui aucune composition. Aussi bien que les personnes, les énergies ne sont pas des éléments de l'Être divin qui pourraient être considérés à part, séparément de la Trinité dont elles sont la manifestation commune, le rayonnement éternel. Elles ne sont pas des accidents (συμβεβηκοί) de la nature en leur qualité d'énergies pures, n'impliquant aucune passivité en Dieu¹²⁷. Elles ne sont pas non plus des êtres hypostatiques, semblables aux trois personnes¹²⁸. On ne peut même attribuer une énergie quelconque exclusivement à l'une des hypostases divines, quoiqu'on dise « la Sagesse ou la Puissance du Père », en parlant du Fils. On pourrait dire, en employant un terme usuel, que les énergies sont des attributs de Dieu ; toutefois, ces attributs dynamiques et concrets n'ont rien de commun avec les attributs-concepts prêtés à Dieu par la théologie abstraite et stérile des manuels. Les énergies révèlent les noms innombrables de Dieu, selon l'enseignement de l'Aréopagite : Sagesse, Vie, Puissance, Justice, Amour, Être, Dieu – et une

infinité d'autres noms qui nous restent inconnus, car le monde ne peut contenir la plénitude de la manifestation divine se révélant dans les énergies, comme il ne pourrait contenir les livres, si l'on écrivait tout ce qu'avait fait Jésus selon la parole de saint Jean (Jn 21, 25). Les noms divins étant innombrables, comme les énergies, la nature qu'ils révèlent demeure anonyme, incognoscible – ténèbre cachée par la profusion de lumière.

Pour la pensée orthodoxe, les énergies signifient une manifestation extérieure de la Trinité qui ne peut pas être intériorisée, introduite, pour ainsi dire, à l'intérieur de l'Être divin, comme sa détermination naturelle. Ce fut le point de départ du développement théologique et aussi l'erreur fondamentale du P. Boulgakof, qui a voulu voir dans l'énergie de Sagesse (*Sophia*), qu'il identifie avec l'essence, le principe même de la divinité. En effet, Dieu n'est déterminé par aucun de ses attributs ; toutes les déterminations Lui sont inférieures, logiquement postérieures à son Être en soi, dans son essence. Lorsque nous disons que Dieu est Sagesse, Vie, Vérité, Amour – nous entendons les énergies, ce

qui vient après l'essence, ses manifestations naturelles, mais extérieures à l'être même de la Trinité. C'est pourquoi, contrairement à la théologie occidentale, la tradition de l'Église d'Orient ne désigne jamais les relations entre les personnes de la Trinité par les noms des attributs. On ne dira jamais, par exemple, que le Fils procède par mode de l'intelligence et l'Esprit-Saint par mode de la volonté. L'Esprit ne sera jamais assimilé à l'amour du Père et du Fils. On verra dans le psychologisme trinitaire de saint Augustin une image analogique, plutôt qu'une théologie positive exprimant les rapports des personnes. Saint Maxime refusait d'admettre dans la Trinité des qualifications d'ordre psychologique ayant trait à la volonté ; il voyait en elles ce qui est postérieur à la nature de Dieu, ses déterminations extérieures, ses manifestations¹²⁹. En disant : « Dieu est amour », « les personnes divines sont unies par l'amour mutuel », on a en vue une manifestation commune, l'amour-énergie possédé par les trois hypostases, car l'union des Trois est supérieure même à l'amour. Saint Grégoire Palamas applique parfois aux énergies – attributs réels de Dieu, en tant

qu'elles sont postérieures à la Trinité, le nom de « divinité inférieure » (ὕφειμένη θεότης) par opposition à l'essence, « divinité supérieure » (ὑπερειμένη), ce qui scandalisait beaucoup ses adversaires. Pourtant, cette expression est légitime, se référant à la manifestation, logiquement postérieure à Celui qui se manifeste, « car Dieu signifie Celui qui opère, divinité [en tant qu'énergie] signifie son opération¹³⁰ ».

Comme nous l'avons dit, la Sainte Trinité peut être considérée en elle-même – c'est la théologie proprement dite, selon la terminologie des Pères ; elle peut aussi être considérée dans ses rapports à la créature – c'est le domaine de l'« économie », action ou dispensation divine. La procession éternelle des personnes est l'objet de la théologie prise dans ce sens limité, tandis que leurs manifestations dans l'œuvre de la création ou de la providence, la mission temporelle du Fils et du Saint-Esprit, relèvent du domaine de l'économie ; c'est « la Trinité économique », selon l'expression assez inexacte de quelques théologiens modernes. Les énergies, selon

cette division de la matière doctrinale, tiendraient une place moyenne : d'une part elles appartiennent à la théologie, comme forces éternelles et inséparables de la Trinité existant indépendamment de l'acte de la création du monde ; mais, d'autre part, elles relèvent aussi du domaine de l'économie, puisque Dieu se manifeste aux créatures dans ses énergies, « qui descendent jusqu'à nous », selon la parole de saint Basile.

Dans l'ordre de la manifestation économique de la Trinité dans le monde, toute énergie provient du Père, se communiquant par le Fils dans l'Esprit-Saint – ἐκ πατρὸς, διὰ υἱοῦ, ἐν ἁγίῳ πνεύματι. Ainsi on dira que le Père crée tout par le Fils dans le Saint-Esprit. Ceci est exprimé avec beaucoup de relief par saint Cyrille d'Alexandrie : « l'opération de la substance créée, dit-il, est une sorte de chose commune, bien qu'elle convienne proprement à chaque personne, de telle sorte que ce soit grâce aux trois hypostases que l'opération convienne à chacune comme la propriété d'une personne parfaite. Donc, le Père opère, mais par le Fils dans l'Esprit. Le Fils opère aussi, mais comme la puissance du Père,

en tant qu'il est de Lui et en Lui suivant sa propre hypostase. L'Esprit opère Lui aussi ; car Il est l'Esprit du Père et du Fils, Esprit tout-puissant¹³¹. » Dans la dispensation des énergies manifestatrices le Père apparaîtra comme possesseur de l'attribut manifesté, le Fils comme la manifestation du Père, l'Esprit-Saint comme Celui qui manifeste. Ainsi, pour saint Grégoire de Nazianze, le Père est le Vrai, le Fils est la Vérité, le Saint-Esprit – l'Esprit de la Vérité : Αληθινός, καὶ Αλήθεια, καὶ πνεῦμα τῆς Αληθείας¹³². Selon saint Grégoire de Nysse « la source de la Puissance est le Père ; la Puissance du Père est le Fils, l'Esprit de Puissance est le Saint-Esprit¹³³ ». C'est pourquoi l'attribut de la Sagesse, commun à la Trinité, désignera le Fils dans l'ordre de l'économie divine ; on dira « le Fils est la Sagesse hypostatique du Père ». Le nom même du Verbe – Λόγος – attribué au Fils, est aussi une désignation surtout « économique », propre à la deuxième hypostase en tant qu'elle manifeste la nature du Père. C'est ce que laisse entendre saint Grégoire de Nazianze, en disant : « Il me semble que le Fils est appelé Logos non seulement parce qu'il est engendré sans passion,

mais encore parce qu'il reste joint au Père et qu'il le révèle. On pourrait peut-être dire aussi : parce qu'il est relativement au Père comme la définition au sujet défini. Car *logos* veut dire encore définition et *celui qui connaît le Fils connaît le Père* (Jn 14, 7). Le Fils est donc une déclaration brève et claire de la nature du Père ; car tout être engendré est une muette définition de son générateur. Enfin, si par le mot *logos* on entend la raison essentielle de chaque chose, on ne se trompera pas en attribuant ce nom au Fils. Car peut-il rien exister qui ne s'appuie sur le Logos¹³⁴ ». On ne peut exprimer plus clairement le caractère économique du nom Logos – manifestation extérieure de la nature du Père par le Fils. Saint Irénée s'exprimait dans le même ordre d'idées, typique surtout pour la pensée chrétienne des premiers siècles : « L'invisible du Fils c'est le Père et le visible du Père c'est le Fils¹³⁵. » Le Fils rendant visible la nature secrète du Père est presque identifié ici avec les énergies manifestatrices. De même saint Basile, en disant : « Le Fils montre en soi le Père tout entier en jaillissant de toute sa gloire par resplendissement¹³⁶ », met l'accent sur le caractère

énergétique (« gloire », « resplendissement ») de la manifestation du Père par le Fils.

L'enseignement des Pères sur les personnes du Verbe et de l'Esprit, considérées comme images parfaites de Dieu, ne peut être expliqué que dans le même sens, c'est-à-dire dans le plan extérieur de la Trinité, se manifestant dans le monde par les énergies. En développant l'idée contenue dans le texte de saint Paul (*splendor gloriae ejus et figura substantiae*, He 1, 3), saint Jean Damascène dira : « Le Fils est l'image du Père et l'Esprit l'image du Fils¹³⁷. » Or, l'image (εἰκών) pour Damascène est une manifestation et déclaration de ce qui demeure caché¹³⁸. Et il précisera ainsi sa pensée sur l'action manifestatrice des deux personnes procédant du Père : « Le Fils est l'image du Père, image naturelle, complète, en tout semblable au Père, sauf l'innascibilité et la paternité. Car le Père est progéniteur non engendré, tandis que le Fils est engendré et n'est point Père »... « L'Esprit-Saint est l'image du Fils. Car *personne ne peut dire : Seigneur Jésus, si ce n'est dans le Saint-Esprit* (2 Co 12, 3). C'est donc par le Saint-Esprit que nous

connaissons le Christ, Fils de Dieu et Dieu, et c'est dans le Fils que nous voyons le Père¹³⁹. » Donc, les personnes consubstantielles du Fils et de l'Esprit, en opérant dans le monde, ne se manifestent pas elles-mêmes – car elles n'agissent pas en vertu d'une volonté propre – mais le Fils fait connaître le Père, le Saint-Esprit rend témoignage au Fils. Retenons un trait important : la personne du Saint-Esprit reste non manifestée, Elle n'a pas son image dans un autre. Nous aurons à revenir sur ce sujet plus tard, lorsque nous traiterons la question du Saint-Esprit et de la grâce. Pour le moment, faisons cette remarque : l'Église d'Orient a reproché à la théologie occidentale de confondre le plan extérieur des activités manifestatrices dans le monde, où l'Esprit-Saint révèle le Fils en tant que personne consubstantielle envoyée par le Père et le Fils, et le plan intérieur de la Trinité en elle-même, où la personne parfaite du Saint-Esprit procède du Père seul, sans avoir aucune relation d'origine avec le Fils. La différence entre les deux plans est constituée par la volonté qui n'intervient jamais, pour la tradition orientale, dans les rapports intérieurs de la Trinité, mais détermine

les activités extérieures des personnes divines par rapport à la créature. Cette volonté est commune aux trois personnes ; c'est pourquoi, dans la mission du Fils et du Saint-Esprit, chacune des trois personnes agira en concours avec les deux autres : le Fils s'incarne, mais envoyé par le Père et prenant la chair avec l'assistance du Saint-Esprit ; le Saint-Esprit descend, mais envoyé du Père par le Fils. Dans ce plan de l'économie divine, l'amour de la Sainte Trinité qui se manifeste dans le mystère de la croix sera ainsi exprimé par Philarète de Moscou : « L'amour du Père crucifiant, l'amour du Fils crucifié, l'amour de l'Esprit-Saint triomphant dans la force invincible de la croix¹⁴⁰. »

La théologie de l'Église d'Orient distingue donc en Dieu : les trois hypostases, processions personnelles ; la nature ou essence ; les énergies, processions naturelles. Les énergies sont inséparables de la nature ; la nature est inséparable des trois personnes. Ceci a une grande importance pour la vie mystique dans la tradition orientale :

1° La doctrine des énergies ineffablement

distinctes de la nature est le fondement dogmatique du caractère réel de toute expérience mystique. Dieu inaccessible dans sa nature est présent dans ses énergies « comme dans un miroir », restant invisible en ce qu'il est ; « c'est ainsi que notre visage se rend visible dans la glace, tout en restant invisible pour nous-mêmes », selon la comparaison de saint Grégoire Palamas¹⁴¹. Totalement inconnaissable dans son essence, Dieu se révèle donc totalement dans ses énergies qui ne divisent point la nature en deux parties – connaissable et inconnaissable, mais signalent deux modes différents de l'existence divine, dans l'essence et en dehors de l'essence.

2° Cette doctrine laisse entendre comment la Trinité peut exister dans son essence incommunicable et, en même temps, venir habiter en nous, selon la promesse du Christ (Jn 14, 23). Ce n'est pas une présence causale, comme l'omniprésence divine dans la création ; ce n'est pas, non plus, la présence selon l'essence même, incommunicable par définition ; c'est un mode selon lequel la Trinité demeure en nous réellement par ce qu'Elle a de communicable, par les énergies

communes aux trois hypostases, c'est-à-dire par la grâce, car c'est ainsi qu'on appelle les énergies déifiantes que l'Esprit-Saint nous communique. Celui qui a l'Esprit conférant le don a en même temps le Fils, par le moyen duquel tout don nous est transmis ; il a aussi le Père, duquel provient tout don parfait. En recevant le don, les énergies déifiantes, on reçoit en même temps l'habitation de la Sainte Trinité, inséparable de ses énergies naturelles, présente en elles autrement, mais aussi réellement que dans sa nature.

3° La distinction entre l'essence et les énergies – fondamentale pour la doctrine orthodoxe sur la grâce – permet de conserver son sens réel à l'expression de saint Pierre : « participants de la nature divine ». L'union à laquelle nous sommes appelés n'est ni hypostatique, comme pour la nature humaine du Christ, ni substantielle, comme pour les trois personnes divines : c'est l'union avec Dieu dans ses énergies ou l'union par la grâce nous faisant participer à la nature divine, sans que notre essence devienne pour cela l'essence de Dieu. Dans la déification on possède par la grâce, c'est-à-dire dans

les énergies divines, tout ce que Dieu a par nature, sauf l'identité de nature (χωρίς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητα), selon l'enseignement de saint Maxime¹⁴². On reste créature tout en devenant Dieu par la grâce, comme le Christ est resté Dieu en devenant homme par l'incarnation.

Les distinctions que la théologie de l'Église d'Orient admet en Dieu ne vont pas à l'encontre de son attitude apophatique à l'égard des réalités révélées. Au contraire, ces distinctions antinomiques sont dictées par le souci religieux de sauvegarder le mystère, tout en exprimant les données de la Révélation dans le dogme. Ainsi, comme nous l'avons vu pour le dogme de la Trinité, la distinction entre les personnes et la nature décelait une tendance à représenter Dieu comme monade et triade à la fois, sans que l'unité de nature l'emporte sur la trinité des hypostases, sans que le mystère initial de cette identité-diversité fût éliminé ou amoindri. De même, la distinction entre l'essence et les énergies est due à l'antinomie de l'incognoscible et du cognoscible, de l'incommunicable et du communicable à laquelle se heurte la pensée religieuse et l'expérience des choses

divines. Ces distinctions réelles n'introduisent aucune composition dans l'Être divin, mais signalent le mystère de Dieu, absolument un quant à la nature, absolument trine quant aux personnes, Trinité souveraine et inaccessible, vivant dans la profusion de la Gloire qui est sa Lumière incréée, son Royaume éternel où doivent entrer tous ceux qui hériteront l'état déifié du siècle futur.

La théologie occidentale qui, même dans le dogme de la Trinité, met l'accent sur l'essence une, admet encore moins une distinction réelle entre l'essence et les énergies. Mais, par contre, elle établit d'autres distinctions, étrangères à la théologie orientale : entre la lumière de la gloire – créée, la lumière de la grâce, également créée, ainsi qu'entre d'autres éléments de « l'ordre surnaturel » tels que les dons, les vertus infuses, la grâce habituelle et actuelle. La tradition orientale ignore un ordre surnaturel entre Dieu et le monde créé, qui s'ajouterait à ce dernier comme une nouvelle création. Elle ne connaît ici d'autre distinction ou, plutôt, division, que celle du créé et de l'incréé. Le surnaturel créé pour elle n'existe pas. Ce que la

théologie occidentale désigne par le nom de *supernaturel* signifie pour l'Orient *l'incrété*, les énergies divines ineffablement distinctes de l'essence de Dieu. La différence consiste dans le fait que la conception occidentale de la grâce implique l'idée de causalité, la grâce se présentant comme un effet de la Cause divine, de même que dans l'acte de la création ; tandis que pour la théologie orientale c'est une procession naturelle, les énergies, le rayonnement éternel de l'essence divine. Ce n'est que dans la création que Dieu agit en tant que cause, en produisant un nouveau sujet appelé à participer à la plénitude divine, en le conservant, en le sauvant, en lui *accordant* la grâce, en le guidant vers sa fin dernière. Dans les énergies *Il est*, Il existe, Il se manifeste éternellement. C'est un mode d'être divin auquel nous accédons en recevant la grâce. C'est aussi, dans le monde créé et périssable, la présence de la Lumière incréée et éternelle, l'omniprésence réelle de Dieu en toutes choses qui est plus que sa présence causale « la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont point reçue » (Jn 1, 5).

Les énergies divines sont en tout et en dehors

de tout. Il faut s'élever au-dessus de l'être créé, quitter tout contact avec les créatures, pour parvenir à l'union avec « le rayon de la divinité », selon la parole de Denys l'Aréopagite. Et pourtant ces rayons divins pénètrent l'univers créé, sont la cause de son existence. « La lumière était dans le monde et le monde a été fait par elle et le monde ne l'a point connue » (Jn 1, 10). Dieu a créé tout par ses énergies. L'acte de la création établit un rapport des énergies divines à ce qui n'est pas Dieu. C'est une limitation, une détermination (προορισμός) du rayonnement infini et éternel de Dieu qui devient la cause de l'être fini et contingent. Car les énergies ne produisent pas le monde créé par le fait même qu'elles existent, par le fait qu'elles sont les processions naturelles de l'essence. Autrement, ou bien le monde serait infini et éternel comme Dieu, ou bien les énergies ne seraient que des manifestations limitées et temporelles de Dieu. Donc, les énergies divines en elles-mêmes ne sont pas des rapports de Dieu à l'être créé, mais elles entrent en rapport avec ce qui n'est pas Dieu, elles amènent le monde à l'existence, par la volonté de Dieu. Or, selon saint Maxime, la volonté

est toujours une relation active à un autre que soi, à quelque chose d'extérieur au sujet agissant. Cette volonté a créé tout *par* les énergies afin que l'être créé accède librement à l'union avec Dieu *dans* les mêmes énergies. Car, dit saint Maxime, « Dieu nous a créés pour que nous devenions participants de la nature divine, pour que nous entrions dans l'éternité, pour que nous apparaissions semblables à Lui, étant déifiés par la grâce qui produit tous les êtres existants et amène à l'existence tout ce qui n'existait pas¹⁴³. »

CHAPITRE V

L'être créé

Lorsqu'on essaye de se tourner de la plénitude de l'Être divin vers ce qui est appelé à acquérir cette plénitude, vers nous-mêmes, vers l'univers créé qui est implénitude et, en lui-même – non-être, on est obligé de constater que, s'il a été difficile de s'élever à la considération de Dieu, s'il a fallu s'astreindre à l'ascension apophatique pour recevoir dans la mesure du possible la révélation de la Trinité, il n'est pas moins difficile de passer de la notion de l'Être divin à celle de l'être créé. Car, s'il y a le mystère de Dieu, il y a aussi celui de la créature. Là aussi un saut de la foi est nécessaire pour admettre en dehors de

Dieu, à côté de Dieu quelque chose d'autre que Lui, un sujet absolument nouveau. Et il faut une sorte d'apophatisme à rebours pour parvenir à la vérité révélée de la création *ex nihilo*, du néant.

On oublie souvent que la création du monde n'est pas une vérité d'ordre philosophique, mais un article de foi. La philosophie antique ignore la création dans le sens absolu de ce mot. Le démiurge de Platon n'est pas un Dieu créateur mais plutôt un ordonnateur de l'univers, un artisan, un facteur du κόσμος qui veut dire ordre, ornement. « Être » pour la pensée hellénistique signifie être d'une manière ordonnée, avoir une essence. Le démiurge crée des substances en informant la matière amorphe qui existe éternellement en dehors de lui comme un milieu chaotique et inqualifiable, prêt à recevoir toutes les formes et qualités possibles. En soi, la matière est donc le non-être, une pure possibilité d'être, de devenir quelque chose ; elle est le μὴ ὄν, qui n'est pas le néant absolu, le οὐκ ὄν. L'idée de la création *ex nihilo* trouve sa première expression dans la Bible (2 M 7, 28) où une mère exhortant son fils à supporter le martyre pour la foi, dit : « regarde le ciel

et la terre et, en voyant tout ce qui s'y trouve, tu comprendras que Dieu les a créés de rien » (ὄτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, selon la traduction des Septante).

« Les créatures sont posées sur la parole créatrice de Dieu comme sur un pont de diamant, sous l'abîme de l'infinité divine, au-dessus de l'abîme de leur propre néant », disait Philarète de Moscou¹⁴⁴. Le néant des créatures est aussi mystérieux et impensable que le Néant divin de la théologie négative. L'idée même du néant absolu est contradictoire, absurde : dire que le néant existe serait se contredire ; dire qu'il n'existe pas serait émettre un pléonasma, à moins qu'on ne veuille exprimer par là, d'une manière maladroite, l'idée qu'il n'existe rien en dehors de Dieu, que l'« en dehors » même n'existe pas. Or, la création *ex nihilo* signifie justement un acte produisant quelque chose en dehors de Dieu, la production d'un sujet absolument nouveau, n'ayant aucun fondement ni dans la nature divine, ni dans une matière ou possibilité d'être quelconque en dehors de Dieu. On peut dire que par la création *ex nihilo* Dieu donne

lieu à quelque chose en dehors de Lui-même, qu'il pose l'« en dehors » même ou le néant à côté de sa plénitude. Il donne lieu à un sujet absolument autre, infiniment éloigné de Lui, « non par le lieu mais par la nature » (οὐ τόπῳ ἀλλὰ φύσει), selon la parole de saint Jean Damascène¹⁴⁵.

La création n'est pas un déploiement, une diffusion infinie de Dieu, une communication spontanée des énergies produisant les êtres en vertu d'une nécessité de la nature divine. « Le Bien se diffusant par lui-même » du néoplatonisme n'est pas le Dieu de saint Paul « qui appelle ce qui n'existe pas comme ce qui existe » (Ro 4,17). La création est une œuvre de volonté et non de nature. C'est dans ce sens que saint Jean Damascène oppose la création du monde à la génération du Verbe : « Puisque la génération – dit-il – est une œuvre de nature et procède de la substance même de Dieu, il faut nécessairement qu'elle soit sans commencement et éternelle, sinon, l'engendrant subirait un changement, il y aurait Dieu antérieur et Dieu postérieur ; Dieu s'accroîtrait. Quant à la création, elle est l'œuvre de la volonté, donc elle n'est pas

coéternelle à Dieu. Car il ne se peut que ce qui est amené du néant à l'être soit coéternel à ce qui existe sans origine et toujours¹⁴⁶. » C'est une œuvre qui a commencé ; or, le commencement suppose un changement, le passage du non-être à l'être. La créature sera donc en vertu de son origine même l'être changeant, susceptible de passer d'un état à un autre. Elle n'a aucun fondement, ni en elle-même, étant créée du néant, ni dans l'essence divine, car Dieu n'a pas été mû par une nécessité quelconque de créer. En effet, il n'y a rien dans la nature divine qui soit la cause nécessaire de la production des créatures : la créature pourrait ne pas exister. Dieu pouvait aussi bien ne pas créer. La création est un acte libre de son vouloir et c'est le seul fondement des êtres. L'intention même de la volonté divine, quand Il le veut, devient une œuvre et son vouloir se réalise, devient immédiatement un être, par le pouvoir du Tout-puissant qui, lorsqu'il désire quelque chose dans sa Sagesse et sa vertu créatrice, ne laisse pas son vouloir sans réalisation. Or, cette réalisation du vouloir est l'être créé, selon saint Grégoire de Nysse¹⁴⁷. La créature, contingente dans

son origine même, a commencé d'exister, mais elle existera à jamais. La mort et la destruction ne seront pas un retour au néant, car la parole du Seigneur demeure éternellement (1 P 1, 25) et la volonté divine est immuable.

La création qui est un acte libre de la volonté et non pas un débordement naturel, comme le rayonnement des énergies divines, est le propre d'un Dieu personnel, de la Trinité ayant une volonté commune qui appartient à la nature et agit selon la détermination de la pensée. C'est ce que saint Jean Damascène appelle « le Conseil éternel et immuable de Dieu¹⁴⁸ ». Le livre de la Genèse nous montre Dieu disant : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance » (Gn 1, 26), comme si la Trinité se consultait avant de créer. Ce « Conseil » signifie un acte libre et réfléchi : « Dieu crée par la pensée et la pensée devient œuvre », selon le même saint Jean Damascène¹⁴⁹. « Dieu, dit-il, contemplant toutes choses avant leur existence, en les imaginant dans sa pensée, et chaque être reçoit son existence à un moment déterminé, selon son éternelle pensée-

volonté (κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοιαν) laquelle est une prédétermination (προορισμός), une image (εἰκόν) et un modèle (παράδειγμα)¹⁵⁰. » Le terme θελητικὴ ἔννοια, que nous avons traduit « pensée-volonté » (il serait peut-être plus exact de dire « pensée volitive ») est très significatif. Il exprime parfaitement la doctrine orientale sur les idées divines, la place que la théologie de l'Église d'Orient assigne aux idées des choses créées en Dieu. Les idées ne sont pas, selon cette conception, des raisons éternelles des créatures contenues dans l'Être même de Dieu, des déterminations de l'essence à laquelle les choses créées se réfèrent comme à leur cause exemplaire, selon la pensée de saint Augustin qui devint plus tard un enseignement commun à toute la tradition occidentale – doctrine nettement formulée par saint Thomas d'Aquin. Dans la pensée des Pères grecs les idées divines ont un caractère plus dynamique, intentionnel. Elles n'ont pas leur place dans l'essence, mais dans « ce qui est après l'essence », dans les énergies divines : car les idées s'identifient avec la volonté ou les volontés (θελήματα) qui déterminent les modes différents

selon lesquels les êtres créés participent aux énergies créatrices. C'est ainsi que Denys caractérise « les idées ou modèles » qui sont « les raisons substantifiantes des choses », ... « car c'est par elles que le Dieu supersubstantiel a déterminé et créé tout »¹⁵¹. Si les idées divines ne sont pas l'essence même de Dieu, si elles sont, pour ainsi dire, séparées de l'essence par la volonté, alors, non seulement l'acte de la création, mais la pensée de Dieu n'est pas non plus une détermination nécessaire de la nature, le contenu intelligible de l'Être divin. Alors l'univers créé ne se présentera pas, comme dans la pensée platonicienne ou platonisante, sous l'aspect pâle et chétif d'une mauvaise réplique de Dieu, mais il apparaîtra comme un être absolument nouveau, comme la création nouvellement sortie des mains du Dieu de la Genèse « qui vit que cela était bon », un univers créé voulu par Dieu et qui fut la joie de sa Sagesse, « une ordonnance musicale », « un hymne merveilleusement composé à la force toute-puissante », selon la parole de saint Grégoire de Nysse¹⁵².

En voulant faire entrer les idées dans l'être

intérieur de Dieu on prête à l'essence divine un contenu idéal, on place en elle le *χόσμος νοητός* platonicien. On aboutit alors à l'alternative suivante, selon l'accent que l'on prête à ce monde idéal en Dieu : ou bien le monde créé se trouve déprécié, privé de son caractère d'œuvre originale de la Sagesse créatrice, ou bien la créature s'introduit dans la vie intérieure de Dieu, ses racines ontologiques s'enfoncent dans la Trinité même, comme dans les doctrines dites sophiologiques. Dans le premier cas (celui de saint Augustin), les idées divines restent statiques – perfections immobiles de Dieu ; dans le deuxième cas (celui du sophianisme oriental) l'essence même de Dieu, l'οὐσία, devient dynamique. Il est intéressant de noter que Jean Scot Erigène, dont le système théologique est un amalgame curieux des éléments orientaux et occidentaux, une transposition des doctrines des Pères grecs sur le fond de la pensée augustinienne¹⁵³, se représente les idées divines comme des créatures, comme les premiers principes créés par lequel Dieu crée l'univers (*natura creata creans*). Avec les orientaux, il place les idées en dehors de l'essence

divine, mais en même temps il veut maintenir avec saint Augustin leur caractère substantiel ; elles deviennent ainsi les premières essences créées. Jean Scot Erigène n'a pas saisi la distinction entre l'essence et les énergies ; sur ce point il est resté fidèle à l'augustinisme. C'est pourquoi il n'a pas su identifier les idées avec les volontés créatrices de Dieu.

Les idées-volontés, que Denys appelle « modèles » (παραδείγματα), « prédéterminations » (προορισμοί) ou « providences » (προνοίαι)¹⁵⁴, ne sont pas identiques aux choses créées. Tout en étant les fondements de toutes choses établis par la volonté divine dans les rayons simples ou énergies, des rapports de Dieu aux êtres qu'il crée, les idées restent néanmoins séparées des créatures, comme la volonté de l'artisan reste séparée de son œuvre dans laquelle elle se manifeste. Les idées préétablissent des modes différents de participation aux énergies, des élévations inégales pour diverses catégories d'êtres, mues par l'amour divin et répondant à cet amour chacune selon la proportion de sa nature. La

création apparaît ainsi comme une hiérarchie des analogies réelles où, selon la parole de Denys « chaque ordre de la disposition hiérarchique s'élève selon sa propre analogie à la coopération avec Dieu, en accomplissant par la grâce et la vertu données par Dieu ce que Dieu possède par nature et outre mesure¹⁵⁵. » Toutes les créatures sont donc appelées à l'union parfaite avec Dieu qui s'accomplit dans la « synergie », dans la coopération des volontés créées avec les volontés-idées divines. La notion de la création chez Denys se trouve si rapprochée de celle de la déification, que l'on a peine à distinguer entre l'état primitif des créatures et leur terme final, celui de l'union avec Dieu. Pourtant, puisque cette union, selon Denys, suppose la « coopération », l'accord des volontés, donc la liberté, on peut voir dans l'état initial du cosmos créé une perfection instable où la plénitude de l'union n'était pas encore atteinte, où les êtres créés devaient encore croître dans l'amour pour accomplir pleinement l'idée-volonté de Dieu.

Cette pensée trouve son développement chez saint Maxime pour qui les créatures se définissent avant tout comme des êtres limités, ce qui veut dire,

pour Maxime, qu'elles ont leur but en dehors d'elles-mêmes, qu'elles tendent vers quelque chose, qu'elles sont dans le mouvement perpétuel. Où il y a diversité et multiplicité, il y a mouvement. Tout est en mouvement dans le monde créé, l'intelligible aussi bien que le sensible. Cette limitation et ce mouvement donnent lieu aux formes de l'espace et du temps. Dieu seul demeure dans le repos absolu et son immobilité parfaite le pose en dehors du temps et de l'espace. Si on Lui attribue le mouvement quand on parle de Lui dans ses rapports à l'être créé, on veut dire qu'il produit dans les créatures l'amour qui les fait tendre vers Lui, qu'Il les attire « voulant qu'on le veuille et aimant qu'on l'aime¹⁵⁶. » Sa volonté pour nous est un mystère, car la volonté est une relation à un autre, or, il n'y a rien d'autre que Dieu : la création *ex nihilo* est incompréhensible pour nous. Nous ne connaissons la volonté de Dieu qu'en tant qu'elle est son rapport au monde déjà créé. Elle est le point de contact entre l'infini et le fini et, dans ce sens, les volontés divines sont les idées créatrices des choses, les *logoi*, les « paroles ». Malgré l'identité de terme, ces « paroles » ont peu de

commun avec les λόγοι σπερματικοί, « raisons séminales » des stoïciens. Ce sont plutôt les « paroles » de création et de providence qu'on trouve dans la Genèse et les Psaumes (Ps 147). Toute chose créée a son point de contact avec la divinité : c'est son idée, sa raison, son *logos* qui est en même temps sa fin vers laquelle elle tend. Les idées des choses individuelles sont contenues dans des idées supérieures et plus générales, comme les espèces dans les genres. Le tout est contenu dans le Logos, deuxième personne de la Trinité qui est le premier principe et la fin dernière de toutes les choses créées. Le Logos, Dieu le Verbe, reçoit ici l'accent économique, propre à la théologie anténicéenne : Il est la manifestation de la volonté divine, car c'est par Lui que le Père a créé toutes choses dans le Saint-Esprit. En examinant la nature des choses créées, en cherchant à pénétrer leur raison d'être, on est amené finalement à la connaissance du Logos, principe causal et, en même temps, fin de tous les êtres. Tout a été créé par le Logos qui se présente comme un centre divin, foyer duquel partent les rayons créateurs, les *logoi* particuliers des créatures, centre

vers lequel tendent à leur tour les êtres créés, comme vers leur fin dernière. Car les créatures dès leur état initial étaient séparées de Dieu, la déification, l'union avec Dieu étant leur but, leur accomplissement final. Donc la béatitude primitive n'était pas un état déifié, mais un certain ordre, une perfection de la créature ordonnée et tendant vers sa fin¹⁵⁷.

Se révélant par ses idées-volontés créatrices, Dieu peut être connu dans les créatures, par le moyen des créatures, mais Il peut être connu aussi d'une façon immédiate dans la contemplation mystique, dans ses énergies incréées qui sont la splendeur de sa face. C'est ainsi que le Christ est apparu aux apôtres sur le Mont Thabor, dans sa divinité ; c'est ainsi qu'il se fait connaître aux saints qui se détachent de toutes créatures, renonçant à toute connaissance des choses finies pour atteindre à l'union avec Dieu. C'est pourquoi, ayant abandonné tout, les saints reçoivent la connaissance parfaite des choses créées¹⁵⁸, car en s'élevant à la contemplation de Dieu, ils connaissent en même temps tout le domaine de l'être dans ses raisons premières qui sont les idées-volontés de Dieu, contenues dans ses

énergies simples. Cela nous fait penser à l'extase de saint Benoît de Nursie qui vit l'univers entier comme ramassé dans un rayon de lumière divine¹⁵⁹.

Toutes choses ont été créées par le Logos. Saint Jean le dit : « *omnia per ipsum facta sunt* » (Jn 1, 3) et nous le répétons dans le Credo : « *per quem omnia facta sunt* ». Mais le même symbole de Nicée nous apprend que c'est le Père qui créa le ciel et la terre et toutes choses visibles et invisibles et, plus loin, le Saint-Esprit est appelé « vivifiant », ζωοποιόν. « Le Père a créé tout par le Fils dans le Saint-Esprit » – dit saint Athanase – car là où il y a le Verbe, il y a l'Esprit et ce que produit le Père reçoit son existence par le Verbe dans le Saint-Esprit ; en effet, le Psaume 32 dit : « *Verbo Domini cœli firmati sunt et spiritu oris ejus omnis virtus eorum*¹⁶⁰. » C'est la manifestation économique de la Trinité : le Père opérant par le Fils dans l'Esprit-Saint. C'est pourquoi saint Irénée appelle le Fils et l'Esprit « les deux mains de Dieu¹⁶¹ ». La création est l'œuvre commune de la Trinité, mais les trois personnes sont la cause de l'être créé d'une manière différente,

quoique unie. Saint Basile, en parlant de la création des anges, retrace de la façon suivante la manifestation des trois personnes dans l'œuvre créatrice : « Dans la création, dit-il, considérez la cause primordiale (τὴν προκαταρτικὴν αἰτίαν) de tout ce qui a été fait – c'est le Père ; la cause opératrice (τὴν δημιουργικὴν) – c'est le Fils ; la cause perfectionnante (τὴν τελειωτικὴν) – c'est l'Esprit : de telle sorte que par le vouloir du Père les esprits célestes sont, par l'opération du Fils ils parviennent à l'existence, par la présence de l'Esprit ils sont parfaits¹⁶². » Cette action commune de la Trinité qui se présente comme la double économie du Verbe et de l'Esprit – opératrice et perfectionnante – confère aux créatures non seulement l'être, mais aussi « l'être bon » – το εἶναι εἶναι – la faculté d'être selon le bien, la perfection.

La tradition orientale ignore la « nature pure » à laquelle la grâce s'ajouterait comme un don surnaturel. Il n'y a pas pour elle d'état naturel « normal », la grâce étant impliquée dans l'acte créateur même. Les déterminations éternelles du « Conseil divin », les idées divines ne correspondent

guère aux essences des choses telles qu'elles se présentent à la spéculation dite naturelle d'un Aristote ou de tout autre philosophe ne connaissant que la nature déchue. La « nature pure » serait donc, pour la théologie orientale, une fiction philosophique ne répondant ni à l'état initial de la création, ni à son état actuel qui est « contre nature », ni à l'état déifié propre au siècle futur. Créé pour être déifié, le monde est dynamique, tendant vers son but final prédéterminé dans les idées-volontés. Ces dernières se trouvent centrées dans le Verbe, Sagesse hypostatique du Père s'exprimant en toutes choses et amenant tout dans l'Esprit-Saint vers l'union avec Dieu. Car il n'y a pas de « béatitude naturelle » pour la créature, laquelle ne peut avoir d'autre fin que la déification. Toutes les distinctions que nous nous efforçons d'établir entre l'état qui était dû aux créatures premières selon leur nature et l'état que leur conférerait la participation toujours croissante aux énergies divines, ne sont que des fictions : en effet, elles tendent à séparer en des moments distincts une réalité indivisible qui apparaît simultanément : les êtres créés doués de la faculté de s'assimiler à Dieu

parce que telle est leur destination.

La Genèse dit que le ciel et la terre, l'ensemble de l'univers a été créé au commencement. Pour saint Basile c'est le commencement du temps. Mais « comme le commencement du chemin n'est pas encore le chemin, le commencement d'une maison n'est pas une maison, ainsi le commencement du temps n'est pas encore le temps, ni même une partie minime du temps¹⁶³ ». Si la volonté divine a créé « au commencement », cela veut dire que son action fut instantanée et intemporelle. Mais avec l'univers commence le temps. Selon saint Maxime, c'est le mouvement, le changement propre à la créature, dont l'origine même fut un changement, qui produit le temps, forme de l'être sensible (τὰ αἰσθητά). C'est le temps qui commence, qui dure et qui aura sa fin. Mais en dehors du temps, il y a une autre forme d'existence créée, propre à l'être intelligible (τὰ νοητά). C'est l'éon – αἰῶν. « L'éon, dit Maxime, est le temps immobile, tandis que le temps est l'éon mesuré par le mouvement¹⁶⁴. » L'intelligible n'est pas éternel : il prend son commencement « dans le

siècle » – ἐν αἰῶνι, en passant du non-être à l'être, mais il demeure sans changement, soumis à un mode d'existence intemporelle. L'éon est en dehors du temps, mais, ayant un commencement comme le temps, il est commensurable avec lui. Seule l'éternité divine est incommensurable et cela aussi bien par rapport au temps que par rapport à l'éon.

C'est dans cette condition extra-temporelle que Dieu créa le monde angélique, selon saint Basile¹⁶⁵. C'est pourquoi les anges ne peuvent plus tomber dans le péché : leur adhésion immuable à Dieu ou leur inimitié éternelle contre Lui se réalisèrent instantanément, au moment même de leur création, pour les siècles des siècles. Pour saint Grégoire de Nysse, comme pour saint Maxime, la nature angélique peut pourtant s'accroître sans cesse dans l'acquisition des biens éternels, dans un mouvement incessant propre à tout ce qui est créé, mais excluant toute succession temporelle.

La nature de la matière, selon la doctrine de saint Grégoire de Nysse adoptée par saint Maxime, serait le résultat de la réunion des qualités simples, intelligibles en elles-mêmes, mais dont la somme, le

concours, la concrétion, produit le substrat des choses sensibles, la corporéité. « Rien dans le corps – ni sa forme, ni son étendue, ni son volume, ni son poids, ni sa couleur, ni d'autres qualités prises en elles-mêmes ne sont le corps, mais des pures intelligibles. Cependant, leur concours (συνδρομή) devient le corps¹⁶⁶. » Cette théorie dynamique de la matière permettra de concevoir des degrés différents de matérialité, des corps plus ou moins matériels ; elle rendra aussi plus compréhensible le changement survenu dans la nature première après le péché, ainsi que la résurrection des corps. Les éléments matériels passent d'un corps dans un autre, de sorte que l'univers n'est qu'un seul corps. Tout existe l'un dans l'autre – dit saint Grégoire de Nysse – et toutes choses se maintiennent mutuellement, car une force transmutatrice, dans une sorte de rotation, fait passer sans cesse les éléments terrestres les uns dans les autres pour les ramener de nouveau vers leur point de départ. « Ainsi dans cette révolution rien ne diminue ni n'augmente, mais tout demeure dans ses mesures primordiales¹⁶⁷. » Cependant chaque élément du corps est gardé « comme par une

sentinelle¹⁶⁸ » par la faculté intellectuelle de l'âme qui le marque de son empreinte, car l'âme connaît son corps même lorsque ses éléments sont dispersés dans le monde. Ainsi, dans la condition mortelle, après le péché, la nature spirituelle de l'âme gardera un certain lien avec les éléments désunis du corps qu'elle saura retrouver lors de la résurrection pour qu'ils soient transformés en « corps spirituel », qui est le vrai corps, différent de notre corporéité grossière, « vêtements de peau » que Dieu a fait pour Adam et Ève après le péché.

La cosmologie des Pères grecs reproduit nécessairement l'image de l'univers propre à la science de leur époque. Ceci ne déprécie aucunement le fond proprement théologique de leurs commentaires du récit biblique de la création. La théologie de l'Église orthodoxe, toujours sotériologique, n'est jamais entrée en alliance avec la philosophie dans une tentative de synthèse doctrinale. Malgré toute sa richesse, la pensée religieuse de l'Orient n'a pas eu de scolastique. Si elle a des éléments de gnose chrétienne, comme chez

saint Grégoire de Nysse, chez saint Maxime ou dans les *Chapitres physiques et théologiques* de saint Grégoire Palamas, cette spéculation reste toujours soumise à l'idée centrale de l'union avec Dieu et ne reçoit pas le caractère d'un système. N'ayant aucune préférence philosophique, l'Église se servira toujours avec beaucoup de liberté de la philosophie et des sciences dans un but apologétique, mais elle n'aura jamais à défendre ces vérités relatives et changeantes comme elle défend la vérité immuable de ses dogmes. C'est pourquoi les doctrines cosmologiques anciennes ou modernes n'affecteront aucunement la vérité plus fondamentale révélée à l'Église. « La véracité de la Sainte Écriture s'étend plus loin que les limites de notre entendement », disait Philarète de Moscou¹⁶⁹. Si la vision de l'univers, propre à l'humanité depuis l'époque de la Renaissance, présente la terre comme un atome perdu dans l'espace infini au milieu d'autres mondes innombrables, la théologie n'aura rien à changer dans le récit de la Genèse, comme elle n'aura pas, non plus, à se préoccuper de la question du salut des habitants de Mars. La Révélation restera pour elle

essentiellement géocentrique, parce que s'adressant aux hommes, en leur conférant la vérité qui se rapporte à leur salut dans les conditions propres à la réalité de la vie terrestre. La pensée patristique a voulu voir dans la parabole du Bon Pasteur, qui descend pour chercher une brebis égarée en laissant dans les montagnes un troupeau de quatre-vingt-dix-neuf brebis, une allusion à la petitesse du monde déchu en comparaison avec l'ensemble du cosmos, en particulier avec les éons angéliques¹⁷⁰.

L'Église nous révèle le mystère de notre salut et non les secrets sur l'ensemble de l'univers qui, peut-être, n'a pas besoin d'être sauvé. C'est pourquoi la cosmologie de la Révélation sera nécessairement géocentrique. C'est pourquoi aussi la cosmographie copernicienne, du point de vue psychologique ou plutôt spirituel, correspondra à un état de dispersion, à un certain désaxement religieux, à un relâchement de l'attitude sotériologique, comme dans la gnose ou les doctrines occultes. L'esprit insatiable de science, l'esprit inquiet de Faust, se tournant vers le cosmos, brisera les sphères célestes trop étroites pour s'élancer dans les espaces infinis

où il se perdra dans la recherche d'une connaissance synthétique de l'univers ; sa connaissance extérieure, limitée au domaine du devenir, ne saisira le tout que sous l'aspect de désagrégation qui correspond à l'état de notre nature après la chute. Un mystique chrétien, au contraire, rentrera en lui-même, s'enfermera dans la « cellule intérieure » de son cœur, pour trouver là, plus profond que le péché¹⁷¹, le commencement d'une ascension au cours de laquelle l'univers lui apparaîtra de plus en plus uni, de plus en plus cohérent, pénétré de forces spirituelles, ne formant qu'un tout contenu dans la main de Dieu. On peut citer, à titre de curiosité, la tentative d'un théologien russe moderne, le P. Paul Florensky, qui fut en même temps un grand mathématicien, de revenir à une cosmologie géocentrique en se basant sur les théories scientifiques de notre époque. Il est inutile de dire que cette synthèse hardie et, peut-être, défendable scientifiquement, n'a aucune valeur pour la théologie chrétienne qui s'accommode très bien de toute théorie scientifique de l'univers, à condition que cette dernière ne dépasse ses limites et ne se mette à nier

avec impertinence ce qui est en dehors de son champ visuel.

Nous ne parlerons de la cosmologie – ou plutôt des cosmologies – des Pères que pour en dégager quelques idées théologiques qui trouvent leur place dans la doctrine de l'union avec Dieu. L'œuvre des six jours se présente – chez saint Basile, dans son *Hexaméron*, ainsi que chez saint Grégoire de Nysse qui compléta le traité de Basile – comme une distinction successive des éléments créés simultanément au premier jour. Saint Basile envisage ce premier jour, « le commencement », le premier moment de l'être créé, comme s'il était « en dehors des sept jours », de même que « le huitième jour » que nous fêtons le dimanche et qui sera le commencement de l'éternité, le jour de la résurrection¹⁷². Dans les cinq jours qui suivent la création des éléments intelligibles et sensibles, du ciel et de la terre, l'univers visible s'organise progressivement, mais cette ordonnance successive, selon saint Grégoire de Nysse, n'existe que pour la créature. Cette dernière est régie par une « force

lumineuse » que Dieu a introduite dans la matière et qui est sa parole (les « logoï-volontés » de saint Maxime), ses ordres aux choses créées dont parle la Genèse¹⁷³. Car la parole de Dieu, comme le dit Philarète de Moscou, « n'est pas semblable aux paroles des hommes, paroles qui prennent fin et disparaissent dans l'air, une fois sorties des lèvres. En Dieu il n'y a rien qui cesse, rien qui prenne fin. Sa parole procède mais ne passe pas. Il n'a pas créé pour quelque temps, mais pour toujours ; Il a amené la créature à l'existence par sa parole créatrice. *Car Il a affermi l'univers qui ne chancellera pas* (Ps 93, 1) »¹⁷⁴.

Saint Isaac le Syrien remarque qu'il y a une certaine différence mystérieuse dans la création, des modes différents de l'activité divine : si, après avoir créé le ciel et la terre, Dieu adresse successivement des ordres à la matière qui doit produire la variété des êtres, Il crée le monde des esprits angéliques « en silence¹⁷⁵ ». De même la création de l'homme n'est pas l'effet d'un ordre donné à la terre, comme pour le reste des êtres vivants : Dieu n'ordonne pas, mais se dit dans son Conseil éternel ; « Faisons l'homme à

notre image, selon notre ressemblance. » Par ses ordres Dieu divise l'univers et organise ses parties ; or ni les anges ni l'homme ne sont, à proprement parler des parties, étant des êtres personnels. Une personne n'est pas la partie d'un tout, elle contient en elle le tout. Dans cet ordre d'idées, l'être humain est plus complet, plus riche, contient plus de possibilités que les esprits angéliques. Posé sur la limite de l'intelligible et du sensible, il réunit en lui ces deux mondes et participe en général à toutes les sphères de l'univers créé. « Car tout ce qui a été créé par Dieu dans les natures diverses concourt ensemble dans l'homme, comme dans un creuset, pour ne former en lui qu'une perfection unique – telle une harmonie composée de sons différents¹⁷⁶. »

Selon saint Maxime¹⁷⁷, l'œuvre de la création comprend cinq divisions qui donnent lieu à des sphères concentriques de l'être au centre desquelles se trouve l'homme, les comprenant toutes en lui virtuellement. Avant tout, il faut distinguer la nature incréée et la nature créée, Dieu et l'ensemble des créatures. La nature créée se divise ensuite en univers intelligible et univers sensible (νοητὰ καὶ αἰσθητὰ).

Dans l'univers sensible le ciel est divisé de la terre (οὐρανὸς καὶ γῆ). De toute la surface de la terre est divisé le paradis (οἰκουμένη καὶ παράδεισος), lieu de l'habitation de l'homme. Enfin, l'homme se divise en deux sexes, masculin et féminin, division qui s'actualisera définitivement après le péché, dans la nature déchue. Cette dernière division serait effectuée par Dieu en prévision du péché, selon saint Maxime, qui répète ici la pensée de saint Grégoire de Nysse. « L'être qui a commencé par un changement, dit ce dernier, conserve l'affinité avec le changement. C'est pourquoi Celui qui, selon le mot de l'Écriture, voit toutes choses avant leur naissance, ayant examiné ou plutôt ayant vu d'avance par la force de sa connaissance anticipatrice de quel côté le mouvement du choix libre et indépendant de l'homme inclinerait, dès qu'il vit ce qu'il en serait, surajouta à l'image la division en mâle et femelle : division qui n'a aucun rapport à l'Archétype divin, mais qui, comme il a été dit, s'apparente à la nature irrationnelle¹⁷⁸. » Mais ici toute pensée théologique devient confuse, ne peut être exprimée clairement ; deux plans se superposent – celui de la création et

celui de la chute – et nous ne pouvons concevoir le premier autrement que dans les images propres au second, à travers la sexualité telle qu'elle s'est réalisée dans la nature déchue. Le vrai sens de cette dernière division mystérieuse pourra être entrevu là où le sexe sera dépassé dans une plénitude nouvelle – dans la mariologie, dans l'ecclésiologie, ainsi que dans le sacrement du mariage ou dans la « voie angélique » du monachisme. Aussi bien que la dernière, les autres divisions du cosmos ont acquis par la suite du péché un caractère de limitation, de séparation, de morcellement.

Le premier homme était appelé, selon saint Maxime, à réunir en lui l'ensemble de l'être créé ; il devait en même temps atteindre l'union parfaite avec Dieu et conférer ainsi l'état déifié à toute la création. Il fallait premièrement qu'il supprimât dans sa propre nature la division en deux sexes, par la vie impassible selon l'archétype divin. Ensuite, il devait réunir le paradis au reste de la terre, c'est-à-dire que, portant toujours le paradis en lui-même dans une communion constante avec Dieu, il devait transformer toute la terre en paradis. Après quoi il

fallait qu'il supprimât les conditions spatiales non seulement pour son esprit, mais aussi bien pour son corps, en réunissant la terre et le ciel, l'ensemble de l'univers sensible. En dépassant les limites du sensible, il devait ensuite pénétrer dans l'univers intelligible par la connaissance égale à celle des esprits angéliques, afin de réunir en lui-même le monde intelligible et le monde sensible. Enfin, n'ayant plus en dehors de soi-même que Dieu seul, il ne resterait à l'homme que de se donner à Lui entièrement dans un élan d'amour, en Lui remettant l'univers entier réuni dans l'être humain. Alors Dieu Lui-même se serait donné à son tour à l'homme qui posséderait, en vertu de ce don, c'est-à-dire par la grâce, tout ce que Dieu possède par sa nature¹⁷⁹. La déification de l'homme et de tout l'univers créé se serait ainsi accomplie. Cette tâche prescrite à l'homme n'ayant pas été remplie par Adam, c'est à travers l'œuvre du Christ, deuxième Adam, que nous pouvons la deviner.

Telle est la doctrine de saint Maxime sur les divisions de l'être créé, doctrine qui lui fut empruntée, en partie, par Jean Scot Érigène dans son

De divisione naturae. Ces divisions chez Maxime expriment le caractère limité de la créature qui est sa condition même. Elles sont, en même temps, des problèmes à résoudre, des obstacles à surmonter sur la voie de l'union avec Dieu. L'homme n'est pas un être isolé du reste de la création ; par sa nature même il est lié à l'ensemble de l'univers et saint Paul témoigne que toute la création attend la gloire future qui doit se révéler dans les fils de Dieu (Rm 8, 18-22). Le sens cosmique n'a jamais été étranger à la spiritualité orientale. Il s'exprime aussi bien dans la théologie que dans la poésie liturgique, dans l'iconographie et, peut-être, surtout dans les écrits ascétiques des maîtres de vie spirituelle de l'Église d'Orient. « Qu'est-ce que le cœur charitable ?, se demande saint Isaac le Syrien. C'est un cœur qui s'enflamme de charité pour la création entière, pour les hommes, pour les oiseaux, pour les bêtes, pour les démons, pour toutes les créatures. Celui qui a ce cœur ne pourra se rappeler ou voir une créature, sans que ses yeux ne se remplissent de larmes à cause de la compassion immense qui saisit son cœur. Et le cœur s'adoucit et ne peut plus supporter, s'il voit ou

s'il apprend par d'autres une souffrance quelconque, ne fût-ce qu'une peine minimale infligée à une créature. C'est pourquoi un tel homme ne cesse de prier aussi pour les animaux, pour les ennemis de la Vérité, pour ceux qui lui font du mal, afin qu'ils soient conservés et purifiés. Il prie même pour les reptiles, mû par une pitié infinie qui s'éveille dans le cœur de ceux qui s'assimilent à Dieu¹⁸⁰. » Dans sa voie de l'union avec Dieu, l'homme ne rejette point les créatures, mais il rassemble dans son amour le cosmos disjoint par le péché, afin qu'il soit finalement transfiguré par la grâce.

L'homme a été créé le dernier pour être introduit dans l'univers comme un roi dans son palais, disaient les Pères grecs. « Comme un prophète et un pontife », ajoutera Philarète de Moscou¹⁸¹, en prêtant un accent ecclésiologique à la cosmologie de la Bible. Pour ce grand théologien du siècle dernier, la création est déjà une préparation de l'Église qui aura son commencement au paradis terrestre, avec les premiers hommes. Les livres de la Révélation sont pour lui une histoire sacrée du

monde, débutant par la création du ciel et de la terre, finissant par le nouveau ciel et la nouvelle terre de l'Apocalypse. L'histoire du monde est une histoire de l'Église qui est le fondement mystique du monde. La théologie orthodoxe des siècles derniers est essentiellement ecclésiologique. C'est le dogme sur l'Église qui est actuellement le mobile secret déterminant la pensée et la vie religieuse de l'Orthodoxie. L'ensemble de la tradition chrétienne, sans être modifié ou modernisé, se présente aujourd'hui sous cet aspect nouveau de l'ecclésiologie, car la tradition n'est pas un dépôt immobile et inerte, mais la vie même de l'Esprit de Vérité qui instruit l'Église. Il n'est donc pas étonnant que la cosmologie reçoive aujourd'hui une note ecclésiologique qui ne s'oppose nullement, mais, au contraire, prête une valeur nouvelle à la cosmologie christologique d'un saint Maxime.

Même dans ses voies qui s'écartent le plus de la tradition, même dans ses égarements, la pensée de l'Orient chrétien des siècles derniers et surtout la pensée religieuse russe reflète une tendance d'envisager le Cosmos créé sous un aspect

ecclésiologique. On peut trouver ces motifs dans la philosophie religieuse de Soloviev, où la mystique cosmique de Jacob Boehme, de Paracelse et de la Cabbale s'entremêle avec les idées sociologiques de Fourier et d'Auguste Comte, dans l'utopisme eschatologique de Fédorov, dans les aspirations millénaristes du christianisme social, enfin – dans le sophianisme du P. Boulgakof, qui est une ecclésiologie manquée. Chez ces penseurs l'idée de l'Église se confond avec celle du Cosmos et l'idée du Cosmos se déchristianise. Mais les erreurs, elles aussi, rendent parfois témoignage à la Vérité, quoique d'une manière indirecte et négative. Si l'idée de l'Église – milieu où s'accomplit l'union avec Dieu – est déjà impliquée dans celle du Cosmos, cela ne veut pas dire que le Cosmos soit l'Église. On ne peut rapporter aux origines ce qui appartient à la vocation, à l'accomplissement, à la fin ultime.

Le monde a été créé du néant par la seule volonté de Dieu – c'est son origine. Il a été créé pour participer à la plénitude de la vie divine – c'est sa vocation. Il est appelé à réaliser cette union dans la liberté, dans l'accord libre de la volonté créée avec la

volonté de Dieu – c'est le mystère de l'Église inhérent à la création. À travers toutes les vicissitudes qui suivirent la chute de l'humanité et la destruction de la première Église, de l'Église paradisiaque, la créature gardera l'idée de sa vocation et, en même temps, l'idée de l'Église qui se réalisera enfin pleinement après le Golgotha, après la Pentecôte, comme l'Église proprement dite, l'Église indestructible du Christ. Dorénavant, l'univers créé et limité portera en lui un corps nouveau, possédant une plénitude incréée et illimitée que le monde ne peut contenir. Ce corps nouveau est l'Église ; la plénitude qu'elle contient est la grâce, la profusion des énergies divines par lesquelles et pour lesquelles le monde fut créé. En dehors de l'Église, elles agissent comme des causes déterminantes extérieures, comme les volontés divines, créatrices et conservatrices de l'être. Ce n'est que dans l'Église, dans l'unité du corps du Christ, qu'elles sont conférées, données aux hommes par le Saint-Esprit ; c'est dans l'Église que les énergies apparaissent comme la grâce dans laquelle les êtres créés sont appelés à s'unir avec Dieu. L'univers entier est

appelé à entrer dans l'Église, à devenir l'Église du Christ, pour être transformé, après la consommation des siècles, en Royaume éternel de Dieu. Créé du néant, le monde trouve son achèvement dans l'Église, où la créature acquiert un fondement inébranlable en accomplissant sa vocation.

CHAPITRE VI

Image et ressemblance

Si l'homme contient en lui tous les éléments dont se compose l'univers, ce n'est pas là sa vraie perfection, son titre de gloire. « Il n'y a rien de remarquable – dit saint Grégoire de Nysse – en ce qu'on veut faire de l'homme l'image et la ressemblance de l'univers ; car la terre passe, le ciel change et tout leur contenu est aussi transitoire que le contenant. » « On disait : l'homme est un microcosme... et, en croyant exalter la nature humaine par ce nom grandiloquent, on n'a pas remarqué que l'homme se trouvait gratifié en même temps des qualités des moustiques et des souris¹⁸². »

La perfection de l'homme ne réside pas dans ce qui l'assimile à l'ensemble des créatures, mais dans ce qui le distingue du cosmos en l'assimilant au Créateur. La Révélation nous apprend que l'homme fut créé selon l'image et la ressemblance de Dieu.

Tous les Pères de l'Église, ceux d'Orient comme ceux d'Occident, s'accordent à voir dans le fait de la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu une certaine coordination, un accord primordial entre l'être humain et l'Être divin. Pourtant, la mise en valeur théologique de cette vérité révélée sera souvent différente, quoique nullement contradictoire, dans les traditions orientale et occidentale. La pensée de saint Augustin, en partant de l'image de Dieu en nous, cherchera à former une notion de Dieu en essayant de découvrir en Lui ce qu'on trouve dans l'âme créée à son image. Ce sera une méthode d'analogies psychologiques appliquée à la connaissance de Dieu, à la théologie. Un saint Grégoire de Nysse, au contraire, choisira comme point de départ ce que la Révélation nous dit de Dieu pour retrouver dans l'homme ce qui correspond en lui à l'image divine. Ce sera une méthode

théologique appliquée à la connaissance de l'homme, à l'anthropologie. La première voie cherchera à connaître Dieu à partir de l'homme créé à son image ; la deuxième voie voudra définir la vraie nature de l'homme à partir de la notion de Dieu à l'image duquel l'homme a été créé.

Lorsqu'on veut trouver dans les écrits des Pères une définition nette de ce qui correspond en nous à l'image divine, on risque de se perdre au milieu d'affirmations diverses qui, sans être discordantes, ne peuvent être ramenées à une partie quelconque de l'être humain. En effet, tantôt on attribue le caractère d'image de Dieu à la dignité royale de l'homme, à sa supériorité dans le cosmos sensible, tantôt on veut la voir dans sa nature spirituelle, dans l'âme, ou bien dans la partie principale, gouvernante (ἡγεμονικόν) de son être, dans l'esprit (νοῦς), dans les facultés supérieures telles que l'intelligence, la raison (λόγος) ou bien dans la liberté propre à l'homme, faculté de se déterminer du dedans – αὐτεξουσία – en vertu de laquelle l'homme est le principe propre de ses actes. Parfois l'image de Dieu est assimilée à une qualité de

l'âme, à sa simplicité, à son immortalité, ou bien on l'identifie avec la faculté de connaître Dieu, de vivre en communion avec Lui, avec la possibilité de participer à Dieu, avec l'habitation du Saint-Esprit dans l'âme. Parfois, comme dans les *Homélie*s spirituelles attribuées à saint Macaire d'Égypte, l'image de Dieu se présente sous un double aspect : c'est premièrement la liberté formelle de l'homme, le libre arbitre ou faculté de choix qui ne peut être détruite par le péché ; d'autre part, c'est « l'image céleste », le contenu positif de l'image, qui est la communion avec Dieu en vertu de laquelle l'être humain avant le péché était revêtu du Verbe et de l'Esprit-Saint¹⁸³. Enfin, comme chez saint Irénée, saint Grégoire de Nysse et saint Grégoire Palamas, non seulement l'âme mais aussi le corps humain participerait au caractère de l'image, serait créé à l'image de Dieu. « Le nom de l'homme, dit saint Grégoire Palamas, n'est pas appliqué à l'âme ou au corps séparément, mais à tous les deux ensemble, car ensemble ils ont été créés à l'image de Dieu » L'homme selon Palamas, est « plus à l'image de Dieu¹⁸⁴ » que les anges, parce que son esprit uni au

corps possède une énergie vivifiante par laquelle il anime et gouverne le corps – faculté dont les anges, esprits incorporels, sont privés, tout en étant plus proches de Dieu grâce à la simplicité de leur nature spirituelle¹⁸⁵.

La multiplicité et la variété de ces définitions nous montre que la pensée des Pères évite de limiter ce qui est à l'image de Dieu à une partie quelconque de l'être humain. En effet, le récit biblique ne donne aucune précision sur le caractère de l'image, mais il présente la création même de l'homme comme un acte à part, différent de la création des autres êtres. Comme les anges qui ont été créés « en silence », selon l'expression de saint Isaac le Syrien¹⁸⁶, l'homme n'a pas été produit par un ordre divin adressé à la terre. Dieu le forma Lui-même du limon de la terre, par ses propres mains, c'est-à-dire par le Verbe et l'Esprit, selon saint Irénée¹⁸⁷, et Il lui insuffla le souffle de la vie. Saint Grégoire de Nazianze interprète le texte de la Genèse de la façon suivante : « Le Verbe de Dieu ayant pris une parcelle de la terre nouvellement créée a formé de ses mains immortelles notre figure et lui a communiqué la vie :

car l'esprit qu'Il lui a insufflé est un jet de l'invisible Divinité. Ainsi de la poussière et du souffle l'homme fut créé, image de l'Immortel, car dans l'un comme dans l'autre règne la nature spirituelle. C'est pourquoi, en ma qualité de terre, je suis attaché à la vie d'ici-bas, mais étant aussi une parcelle divine, je porte dans mon sein le désir de la vie future¹⁸⁸. » Et, dans la même homélie consacrée à l'âme, il dit : « L'âme est un souffle de Dieu et, étant céleste, elle se laisse mélanger avec la terre. C'est la lumière enfermée dans une caverne, mais qui n'est pas moins une lumière divine et inextinguible¹⁸⁹. » En prenant ces paroles au pied de la lettre on devrait, semble-t-il, induire de ces deux passages le caractère incréé de l'âme et voir dans l'homme un Dieu aggravé par la nature corporelle ou, à la rigueur, un composé de Dieu et de l'animal. Ainsi interprétée, la création à l'image de Dieu serait en contradiction avec l'enseignement chrétien qui voit dans l'homme une créature appelée à *atteindre* l'union avec Dieu, à *devenir* dieu par la grâce, mais nullement un dieu par son origine même. Sans parler d'autres conséquences monstrueuses, le problème du mal

serait inconcevable dans ces conditions : ou bien Adam ne pourrait pécher étant Dieu par son âme, parcelle de divinité, ou bien le péché originel rejaillirait sur la nature divine – Dieu même pécherait en Adam. Saint Grégoire de Nazianze ne pouvait soutenir un tel point de vue. Dans son homélie sur la nature humaine, il s'adresse à son âme en disant : « Si tu es vraiment le souffle de Dieu et le sort divin, comme tu le penses, rejette toute iniquité pour que je puisse te croire... Comment se fait-il que tu sois à un tel point troublée par les persuasions de l'ennemi tout en étant jointe à l'Esprit céleste ? Si malgré une telle assistance tu penches néanmoins vers la terre – hélas, combien puissant doit être ton péché !¹⁹⁰ » Mélangée (κίρναμένη) à l'« Esprit céleste », l'âme est donc assistée par quelque chose de plus grand qu'elle. C'est la présence de cette force divine en elle qui la faisait nommer « parcelle de Divinité », car elle prend commencement avec le « jet de divinité » insufflé qui est la grâce. Le « souffle divin » indique donc un mode de création en vertu duquel l'esprit humain est intimement lié à la grâce, produit par elle, comme le mouvement de l'air est produit par le

souffle, contient ce souffle, est inséparable de lui. C'est une participation à l'énergie divine propre à l'âme qui est désignée par l'expression « parcelle de divinité ». En effet, dans une de ses homélies saint Grégoire de Nazianze parle de participation à propos des « trois lumières dont la première est Dieu, Lumière suprême, inaccessible, ineffable : la deuxième les anges, “un certain jet” (ἀπορροή τις) ou *participation* (μετουσία) de la première Lumière ; la troisième l'homme, dit aussi lumière à cause de son esprit illuminé par la “Lumière archétype” qui est Dieu »¹⁹¹. La création selon l'image et la ressemblance de Dieu implique donc l'idée de participation à l'Être divin, d'une communion avec Dieu. C'est-à-dire qu'elle suppose la grâce.

L'image de Dieu dans l'homme, en tant qu'elle est parfaite, est nécessairement incognoscible, selon saint Grégoire de Nysse, car en reflétant la plénitude de son Archétype elle doit posséder aussi l'incognoscibilité de l'Être divin. C'est pourquoi on ne peut définir en quoi consiste l'image de Dieu dans

l'homme. Nous ne pouvons la concevoir autrement que moyennant l'idée de participation aux biens infinis de Dieu. « Dieu par nature est toute bonté, dit saint Grégoire de Nysse, Il est toute bonté concevable ou plutôt il dépasse toute bonté qu'on peut concevoir et comprendre. Il ne crée donc pas la vie humaine pour un autre motif que parce qu'Il est bon. Étant tel et ayant entrepris pour cela même la formation de la nature humaine, Il ne voulut pas manifester à demi la force de sa bonté, donnant à l'homme une partie de ses biens, lui refusant jalousement la communication des autres. Mais la perfection de la bonté apparaît en Lui du fait qu'Il suscite l'homme du néant à l'être et qu'Il le comble de tout bien. Or, la liste de ces biens est si longue qu'il n'est pas possible de les énumérer. C'est pourquoi tous sont contenus en abrégé dans la parole sur l'homme fait à l'*image de Dieu*. Car c'est comme s'il était dit que Dieu fit la nature humaine participante de tout bien... Mais si l'image était toute pareille à la béatitude de son Modèle, elle ne serait plus son image mais se confondrait avec Lui. Quelle différence apercevons-nous donc entre le Divin et ce

qui Lui ressemble ? Celle-ci : que le Divin est incréé, tandis que l'homme existe par création¹⁹². » Il est évident que saint Grégoire de Nysse entend ici par l'image de Dieu la perfection finale, l'état déifié de l'homme participant au plérôme divin, à la plénitude des biens. C'est pourquoi, en parlant de l'image limitée à la participation de quelques biens, de l'image en devenir, il verra le caractère propre de l'homme en tant que créé selon l'image de Dieu surtout dans « le fait d'être affranchi de la nécessité et de n'être pas soumis à la domination de la nature, mais de pouvoir se déterminer librement d'après son jugement. Car la vertu est chose indépendante et maîtresse d'elle-même¹⁹³... » C'est l'image « formelle » pour ainsi dire, condition nécessaire pour atteindre l'assimilation parfaite à Dieu. En tant que créé à l'image de Dieu, l'homme se présente donc comme un être personnel, comme une personne qui ne doit pas être déterminée par la nature, mais qui peut déterminer la nature en l'assimilant à son Archétype divin.

La personne humaine n'est pas une partie de l'être humain, comme les personnes de la Trinité ne

sont pas des parties de Dieu. C'est pourquoi la qualité de l'image de Dieu ne revient pas à un élément quelconque du composé humain, mais se réfère à toute la nature de l'homme dans son intégrité. Le premier homme qui contenait en lui toute la nature humaine était aussi la personne unique. « Car le nom d'Adam, dit saint Grégoire de Nysse, n'est pas donné maintenant à l'objet créé, comme dans les récits qui suivent. Mais l'homme créé n'a pas un nom particulier, il est l'homme universel. Donc, par cette désignation universelle de la nature, nous sommes invités à comprendre que la Providence et Puissance divines embrassent tout le genre humain dans la première création... Car l'image n'est pas dans une partie de la nature, ni la grâce dans un individu parmi ceux qu'il regarde, mais c'est sur la race tout entière que cette vertu s'étend... Point de différence à cet égard entre l'homme formé lors de la première création du monde et celui qui viendra lors de la fin de l'univers : ils portent également sur eux-mêmes l'image divine... » « Donc, l'homme fait à l'image de Dieu c'est la nature comprise comme un tout. C'est cela

qui porte la ressemblance divine¹⁹⁴. » L'image divine propre à la personne d'Adam se réfère à l'ensemble de l'humanité, à l'homme universel. C'est pourquoi, dans la race d'Adam, la multiplication des personnes dont chacune est à l'image de Dieu – on pourrait dire, la multiplication de l'image divine dans la pluralité des hypostases humaines – ne s'opposera nullement à l'unité ontologique de la nature commune à tous les hommes. Bien au contraire : une personne humaine ne pourra réaliser la plénitude à laquelle elle est appelée, devenir l'image parfaite de Dieu, si elle s'approprie une partie de la nature en la considérant comme son bien particulier. Car l'image atteint à sa perfection lorsque la nature humaine devient semblable à celle de Dieu, quand elle acquiert la participation totale des biens créés. Or, il n'y a qu'une seule nature commune à tous les hommes, bien qu'elle nous apparaisse morcelée par le péché, divisée entre plusieurs individus. Cette unité primordiale de la nature, rétablie dans l'Église, se présentera à saint Paul sous un aspect si absolu, qu'il la désignera par le nom du *corps* du Christ.

Donc les hommes ont une nature commune,

une seule nature dans plusieurs personnes humaines. Cette distinction de nature et de personne dans l'homme n'est pas moins difficile à saisir que la distinction analogue de nature une et de trois personnes en Dieu. Il faut se rendre compte avant tout que nous ignorons la personne, l'hypostase humaine dans sa vraie expression, pure de tout mélange. Ce que nous appelons communément « personnes », « personnel », désigne plutôt les individus, l'individuel. Nous sommes habitués à voir dans ces deux termes – personne et individu – presque des synonymes ; nous nous servons indifféremment de l'un comme de l'autre pour exprimer la même chose. Or, dans un certain sens, individu et personne ont une signification contraire, l'individu exprimant un certain mélange de la personne avec les éléments qui appartiennent à la nature commune, la personne désignant, par contre, ce qui se distingue de la nature. Dans notre état actuel nous ne connaissons les personnes qu'à travers les individus, en tant qu'individus. Quand nous voulons définir, « caractériser » une personne, nous accumulons des propriétés individuelles, des

« traits de caractère » qui se rencontrent pourtant ailleurs, chez d'autres individus, et ne sont donc jamais absolument « personnels », parce que appartenant à la nature. Nous nous rendons compte finalement que ce qui nous est le plus cher dans un être, ce qui le rend « lui-même » reste indéfinissable, car il n'y a rien dans sa nature qui reviendrait proprement à la personne, toujours unique et incomparable, « non pareille ». L'homme déterminé, par sa nature agissant en vertu de ses propriétés naturelles, de son « caractère », est le moins personnel. Il s'affirme comme un individu, propriétaire d'une nature à lui qu'il oppose aux natures des autres comme son « moi » – confusion de la personne et de la nature. Cette confusion, propre à l'humanité déchue, est désignée dans la littérature ascétique de l'Église d'Orient par un terme spécial – αὐτότης, φιλαυτία ou, en russe, « samost' », dont le vrai sens ne pourrait être rendu par le mot égoïsme ; il faudrait plutôt créer un barbarisme latin et le traduire par « ipséité ».

On éprouve une certaine difficulté vis-à-vis du dogme christologique qui veut voir dans la volonté

une fonction de la nature ; il nous est plus facile d'imaginer la personne qui veut, qui s'affirme, qui s'impose par sa volonté. Cependant, l'idée de la personne implique la liberté vis-à-vis de la nature ; la personne est libre de sa nature, n'est pas déterminée par elle. L'hypostase humaine ne peut se réaliser que dans le renoncement à la volonté propre, à ce qui nous détermine et asservit à une nécessité naturelle. L'individuel, l'affirmation de soi-même dans laquelle la personne se confond avec la nature et perd sa vraie liberté, doit être brisé. C'est le principe fondamental de l'ascétisme : un renoncement libre à la volonté propre, au simulacre de liberté individuelle, pour recouvrer la vraie liberté – celle de la personne qui est l'image de Dieu propre à chacun. C'est pourquoi, selon saint Nil de Sinaï, un moine parfait « estimera après Dieu tous les hommes comme le Dieu même¹⁹⁵ ». La personne d'autrui apparaîtra comme l'image de Dieu à celui qui saura se détacher de sa limitation individuelle pour retrouver la nature commune et réaliser par cela même sa propre personne.

Ce qui correspond en nous à l'image de Dieu

n'est donc pas une partie de notre nature, mais la personne qui comprend en elle la nature. Léonce de Byzance, un théologien du VI^e siècle, désigne la nature comprise dans une personne par le terme spécial d'ἐνὸπρόστατον, « enhypostasié », ce qui se trouve dans une hypostase ou personne. Toute nature se trouve dans une hypostase, est la nature d'une hypostase et ne peut exister autrement, déclare Léonce¹⁹⁶. Mais sur les degrés inférieurs de l'être les hypostases signifient des individus, l'être individuel ; elles ne reçoivent le sens de personnes que lorsqu'il s'agit des êtres spirituels, tels que les hommes, les anges, Dieu. En tant que personne (et non individu) l'hypostase ne divise pas la nature en donnant lieu à plusieurs natures particulières. La Trinité n'est pas trois dieux mais un seul Dieu. Si la multiplication de personnes humaines morcelle la nature, la divisant en plusieurs individus, c'est que nous ne connaissons d'autre génération que celle qui a lieu après le péché, dans la nature humaine ayant perdu sa ressemblance avec la nature divine. Nous avons vu que, pour saint Grégoire de Nysse et saint Maxime, la création d'Ève se présentait déjà comme un acte accompli par Dieu

en prévision du péché et de ses conséquences pour l'humanité. Cependant, prise de la nature d'Adam, « os de ses os et chair de sa chair », Ève, nouvelle personne humaine, complétait la nature d'Adam, était une même nature, « une même chair ». Ce n'est que par la suite du péché que ces deux premières personnes humaines devinrent deux natures séparées, deux êtres individuels, ayant entre eux des rapports extérieurs – les désirs de la femme se portant vers son mari et la domination du mari s'exerçant sur la femme, selon la parole de la Genèse (3, 16). Après le péché originel, la nature humaine devient divisée, morcelée, découpée en plusieurs individus. L'homme se présente sous un double aspect : en tant que nature individuelle il devient une partie d'un tout, un des éléments constitutifs de l'univers ; mais, en tant que personne, il n'est nullement une partie : il contient en lui le tout. La nature est le contenu de la personne, la personne est l'existence de la nature. Une personne qui s'affirme comme individu en s'enfermant dans les limites de sa nature particulière ne peut se réaliser pleinement – elle s'appauvrit. C'est en renonçant à son contenu

propre, en le donnant librement, c'est en cessant d'exister pour soi-même que la personne s'exprime pleinement dans la nature une de tous. En renonçant à son bien particulier, elle se dilate infiniment et s'enrichit par tout ce qui appartient à tous. La personne devient image parfaite de Dieu en acquérant la ressemblance qui est la perfection de la nature commune à tous les hommes. La distinction entre les personnes et la nature reproduit dans l'humanité l'ordre de vie divine exprimé par le dogme trinitaire. C'est le fondement de toute l'anthropologie chrétienne, de toute la morale évangélique, car le christianisme est une « imitation de la nature de Dieu », selon la parole de saint Grégoire de Nysse¹⁹⁷.

En tant qu'image de Dieu, l'homme est un être personnel placé en face d'un Dieu personnel. Dieu s'adresse à lui comme à une personne et l'homme Lui répond. L'homme, disait saint Basile, est une créature qui reçoit l'ordre de devenir dieu¹⁹⁸. Mais cet ordre adressé à la liberté humaine n'est pas une contrainte. Être personnel, l'homme peut accepter ou

rejeter la volonté de Dieu. Il restera une personne, même en s'éloignant le plus de Dieu, en devenant dissemblable à Lui par sa nature : cela veut dire que l'image de Dieu est indestructible dans l'homme. Il restera aussi un être personnel en accomplissant la volonté de Dieu, en réalisant la ressemblance parfaite avec Lui dans sa nature, car, selon saint Grégoire de Nazianze, « Dieu a honoré l'homme en lui conférant la liberté, afin que le bien appartienne en propre à celui qui le choisit, non moins qu'à Celui qui posa les prémices du bien dans la nature¹⁹⁹ ». Ainsi, qu'il choisisse le bien ou le mal, qu'il réalise la ressemblance ou la dissemblance, l'homme possédera sa nature librement, parce qu'il est une personne créée à l'image de Dieu. Toutefois, la personne étant inséparable de la nature qui existe en elle, toute imperfection, toute « dissemblance » de la nature limitera la personne, obscurcira « l'image de Dieu ». En effet, si la liberté nous appartient en tant que nous sommes des personnes, la volonté par laquelle nous agissons est une faculté de la nature. Selon saint Maxime, la volonté est « une force naturelle qui tend vers ce qui est conforme à la

nature, force qui embrasse toutes les propriétés essentielles de la nature²⁰⁰ ». Saint Maxime distingue cette volonté naturelle (θέλημα φυσικόν), qui est le désir du bien vers lequel tend toute nature raisonnable, de la volonté choisissante (θέλημα γνωμικόν) propre à la personne²⁰¹. La nature veut et agit, la personne choisit ; elle accepte ou rejette ce que veut la nature. Pourtant, selon Maxime, cette *liberté de choix* est déjà une imperfection, une limitation de la vraie liberté : une nature parfaite n'a pas besoin de choisir, car elle connaît naturellement le bien ; sa liberté est fondée sur cette connaissance. Notre libre arbitre (γνωμή) dénote l'imperfection de la nature humaine déchue, la perte de la ressemblance divine. Cette nature étant obnubilée par le péché, ne connaissant plus le vrai bien, tendant le plus souvent vers ce qui est « contraire à la nature », la personne humaine se trouve toujours devant la nécessité de choisir ; elle progressera en tâtonnant. Nous appelons cette indécision dans l'ascension vers le bien « le libre arbitre ». La personne appelée à l'union avec Dieu, à l'assimilation parfaite de sa nature à la nature divine par la grâce, est attachée à

une nature tronquée, déformée par le péché, déchirée par les désirs contraires. Connaissant et voulant par la nature imparfaite, elle est pratiquement aveugle et impuissante, ne sait plus bien choisir et cède trop souvent aux impulsions de la nature devenue serve du péché. Ainsi, ce qui est en nous à l'image de Dieu est entraîné dans le gouffre, tout en restant libre de choisir, de se tourner de nouveau vers Dieu.

L'homme a été créé parfait. Cela ne veut pas dire que son état primitif coïncidait avec la fin dernière, qu'il fut uni à Dieu dès le moment de la création. Avant le péché, Adam n'était ni une « nature pure » ni un homme déifié. Comme nous l'avons déjà dit, la cosmologie et l'anthropologie de l'Église d'Orient ont un caractère dynamique qui exclut toute juxtaposition dans les notions de la nature et de la grâce : elles se pénètrent mutuellement ; l'une existe dans l'autre. Saint Jean Damascène voit un mystère insondable dans le fait que l'homme fut créé « se déifiant », tendant vers l'union avec Dieu²⁰². La perfection de la nature première s'exprimait avant tout dans cette faculté de communier avec Dieu, d'adhérer de plus en plus à la

plénitude de la divinité qui devait pénétrer et transfigurer la nature créée. Saint Grégoire de Nazianze entendait cette faculté suprême de l'esprit humain quand il parlait de Dieu inspirant avec son souffle « la parcelle de sa Divinité », la grâce présente dès le début dans l'âme capable de recevoir en elle et de faire sienne cette énergie déifiante. Car la personne humaine était appelée, selon saint Maxime, « à réunir par l'amour la nature créée avec la nature incréée en les faisant apparaître dans l'unité et l'identité par l'acquisition de la grâce²⁰³ ». L'unité et l'identité se rapportent ici à la personne, à l'hypostase humaine. L'homme devait donc réunir par la grâce deux natures dans son hypostase créée, devenir « un dieu créé », un « dieu par la grâce », à l'encontre du Christ, personne divine ayant assumé la nature humaine. Le concours des deux volontés est nécessaire pour parvenir à cette fin : d'une part, la volonté divine déifiante conférant la grâce par le Saint-Esprit présent dans la personne humaine ; d'autre part, la volonté humaine qui se soumet à la volonté de Dieu en recevant la grâce, en l'acquérant, en la laissant pénétrer entièrement la nature. La

volonté étant une force agissante de la nature raisonnable, elle agira par la grâce dans la mesure où la nature participera à la grâce, où elle deviendra ressemblance par « le feu du changement²⁰⁴ ».

Les Pères grecs représentent la nature humaine tantôt comme un composé tripartite – esprit, âme, corps (νοῦς, ψυχή, σῶμα), tantôt comme l’union de l’âme et du corps. La différence entre les partisans du trichotomisme et du dichotomisme se réduit, en somme, à une question de terminologie : les dichotomistes voient dans le νοῦς la faculté supérieure de l’âme raisonnable, faculté par laquelle l’homme entre en communion avec Dieu. La personne ou hypostase humaine embrasse les parties de ce composé naturel, s’exprime dans l’ensemble de l’être humain qui existe en elle et par elle. Image de Dieu, elle est le principe stable de la nature, dynamique et changeante, toujours tendue par la volonté vers un but extérieur. On peut dire que l’image est un sceau divin qui marque la nature en la mettant dans un rapport personnel avec Dieu, rapport absolument unique pour chaque être. Ce rapport s’effectuera, se réalisera par la volonté qui ordonne

l'ensemble de la nature vers Dieu, dans lequel l'homme doit trouver la plénitude de son être. « L'âme humaine, dit saint Tikhone de Voronej (XVIII^e s.), étant un esprit créé par Dieu, ne peut trouver son contentement, son repos, sa paix, sa consolation ni sa joie en rien, sinon en Dieu qui l'a créée selon son image et sa ressemblance. Une fois séparée de Lui, elle cherche à se complaire dans les créatures et se nourrit des passions comme des siliques – nourriture de pourceaux ; mais ne trouvant son vrai repos ni son vrai contentement, finalement elle meurt de faim. Car à l'esprit une nourriture spirituelle est nécessaire²⁰⁵. » L'esprit devait trouver sa nourriture en Dieu, vivre de Dieu ; l'âme devait se nourrir de l'esprit ; le corps devait vivre de l'âme – telle était l'ordonnance primitive de la nature immortelle. Se détournant de Dieu, l'esprit, au lieu de communiquer sa nourriture à l'âme, commence à vivre au dépens de l'âme, se nourrissant de sa substance (c'est ce que nous appelons habituellement « les valeurs spirituelles ») ; l'âme, à son tour, commence à vivre de la vie du corps – c'est l'origine des passions ; enfin, le corps étant obligé de

chercher sa nourriture à l'extérieur, dans la matière inanimée, trouve finalement la mort. Le composé humain se disloque.

Le mal est entré dans le monde par la volonté. Ce n'est pas une nature (φύσις), mais un état (ἔξις). « La nature du bien est plus forte que l'habitude du mal, dit Diadoque de Photiké, car le bien est, tandis que le mal n'est pas ou plutôt il n'existe qu'au moment où il est exercé²⁰⁶. » Le péché est une maladie de la volonté qui se trompe en prenant pour le bien un fantôme de bien, selon saint Grégoire de Nysse. C'est pourquoi le désir même de goûter au fruit de la connaissance du bien et du mal était déjà un péché, car, selon Grégoire, la connaissance suppose une certaine disposition vers l'objet que l'on veut connaître – or, le mal, non-existant en soi, ne devait être connu²⁰⁷. Le mal ne devient réalité que par la volonté qui est sa seule subsistance ; c'est elle qui lui donne un certain être. Si l'homme a pu tendre par sa volonté vers un bien qui n'existe pas, vers un but illusoire – lui qui était naturellement disposé à connaître et à aimer Dieu – cela ne peut être expliqué

autrement que par une influence extérieure, par la persuasion d'une volonté étrangère, à laquelle la volonté humaine aurait consenti²⁰⁸. Avant d'entrer dans le monde terrestre par la volonté d'Adam, le mal a pris commencement dans le monde spirituel. La volonté des esprits angéliques, éternellement déterminée dans l'inimitié contre Dieu, fut la première à donner naissance au mal qui est une attirance de la volonté vers le néant, une négation de l'être, de la création, de Dieu surtout – une haine furieuse de la grâce à laquelle la volonté rebelle résiste avec acharnement. Devenus des esprits des ténèbres, les anges déchus restent quand même des êtres créés par Dieu et leur détermination contraire à la volonté divine devient une hantise désespérée du néant qu'ils ne trouveront jamais. Leur chute éternelle vers le non-être n'aura pas de fin. Saint Séraphin de Sarov, un grand mystique russe du siècle dernier, disait en parlant des démons : « Ils sont hideux ; leur résistance consciente à la grâce divine les a transformés en anges des ténèbres et d'horreurs inimaginables. Créatures angéliques, ils possèdent une puissance immense. Le minime d'entre eux

pourrait détruire la terre, si la grâce divine ne rendait impuissante leur haine contre la création de Dieu. Ils cherchent donc à détruire la créature du dedans, en inclinant la liberté humaine vers le mal²⁰⁹. » Le même saint Séraphin, se référant à un écrit ascétique attribué à saint Antoine²¹⁰, distingue trois volontés différentes qui agissent dans l'homme : la première, celle de Dieu, volonté parfaite et salutaire ; la deuxième, celle de l'homme qui, sans être nécessairement pernicieuse, n'est point, non plus, salutaire en elle-même ; enfin la troisième, volonté démoniaque cherchant notre perte.

L'ascétique orthodoxe possède des termes spéciaux pour désigner les actions diverses exercées par les esprits du mal dans l'âme. Les λογισμοί sont des pensées ou des images qui montent des régions inférieures de l'âme, du « subconscient²¹¹ ». La προσβολή ne pourrait être traduite par « tentation » : c'est plutôt la présence d'une pensée étrangère, venue du dehors, introduite par la volonté ennemie dans notre conscience ; « elle n'est pas un péché, dit saint Marc l'Ermitte, mais un témoignage de notre liberté²¹² ». Le péché commence là où il y a la

συγκαθάτεσις²¹³, adhésion de l'esprit à une pensée ou image intrusive, plutôt un certain intérêt, une attention qui marque déjà le commencement de l'accord avec la volonté ennemie. Car le mal suppose toujours la liberté, autrement il ne serait qu'une violence, une possession extérieure.

L'homme a péché librement. En quoi consistait le péché originel ? Les Pères distingueront plusieurs moments dans cette détermination de volonté libre qui sépara l'homme d'avec Dieu. Le moment moral et, comme tel, personnel, consistait selon tous dans la désobéissance, dans la transgression de l'ordre divin. Si l'homme avait reçu ce commandement dans l'esprit d'amour filial, il aurait répondu à la volonté divine par un sacrifice total ; il se serait détaché volontairement non seulement des fruits défendus, mais de tout objet extérieur, pour ne vivre que de Dieu, pour aspirer uniquement à l'union avec Lui. Le commandement divin signalait à la volonté humaine la voie à suivre pour atteindre la déification – une voie de détachement de tout ce qui n'est pas Dieu. La

volonté humaine a choisi la voie contraire ; en se séparant de Dieu, elle s'est soumise à la tyrannie du démon. Saint Grégoire de Nysse et saint Maxime prêtent attention surtout au côté physique du péché : au lieu de suivre sa disposition naturelle vers Dieu, l'esprit humain s'est détourné vers le monde ; au lieu de spiritualiser le corps, il entra lui-même dans le courant de la vie animale et sensible, se soumit aux conditions matérielles. Saint Syméon le Nouveau Théologien²¹⁴ voit un développement progressif du péché dans le fait que l'homme, au lieu de se repentir, cherche à se justifier devant Dieu : Adam décline toute responsabilité sur Ève – « la femme que Tu m'a donnée », en faisant ainsi de Dieu la cause première de sa chute. Ève accuse le serpent. En refusant de reconnaître l'origine du mal uniquement dans leur volonté libre, les hommes renoncent à la possibilité de s'affranchir du mal, soumettent leur liberté à la nécessité extérieure. La volonté se durcit et se ferme à Dieu. « L'homme a arrêté en lui l'effusion de la grâce divine », dira Philarète de Moscou²¹⁵.

La privation de la grâce fut-elle la cause de la

déchéance de la nature ? La notion de la grâce surérogatoire qui s'ajouterait à la nature pour l'ordonner vers Dieu est étrangère à la tradition de l'Église d'Orient. En tant qu'image de Dieu, la personne humaine était ordonnée vers son Archétype ; sa nature tendait vers Dieu spontanément par la volonté qui est une force spirituelle et raisonnable. La « justice primitive » reposait sur le fait que l'homme, étant créé par Dieu, ne pouvait être qu'une nature bonne, ordonnée vers le bien, c'est-à-dire vers la communion avec Dieu, vers l'acquisition de la grâce incréée. Si cette nature bonne est entrée en désaccord avec son Créateur, cela ne pouvait être qu'en vertu de sa faculté à se déterminer du dedans par la suite de son ἀντεξουσία, qui conférait à l'homme la possibilité d'agir et de vouloir non seulement conformément à ses dispositions naturelles, mais aussi contrairement à sa nature qu'il pouvait pervertir, rendre « contre nature ». La déchéance de la nature est la suite immédiate de la libre détermination de l'homme qui s'est voulu tel, qui s'est mis délibérément dans cet état. Un état contraire à la nature devait amener la

désagrégation de l'être humain, qui se résout finalement dans la mort – dernière séparation de la nature dénaturée, séparée de Dieu. Il n'y a plus de place pour la grâce incréée dans la nature pervertie où, selon saint Grégoire de Nysse, l'esprit comme un miroir renversé, au lieu de refléter Dieu, reçoit en lui l'image de la matière informe²¹⁶, où les passions bouleversent la hiérarchie première de l'être humain. La privation de la grâce n'est pas la cause, mais plutôt la suite de la déchéance de la nature. L'homme a obstrué en lui la faculté de communier avec Dieu, il a fermé la voie à la grâce qui devait s'épancher par lui sur toute la création.

Cette conception « physique » du péché et de ses conséquences n'exclut pas, dans la doctrine de l'Église d'Orient, un autre moment qui se fait toujours sentir : l'aspect personnel, moral, celui de la faute et, du châtement. Les deux aspects sont inséparablement liés, l'homme étant non seulement une nature, mais aussi une personne posée en face d'un Dieu personnel, en rapport personnel avec Lui. Si la nature humaine se désagrège par la suite du péché, si le péché introduit la mort dans l'univers

créé, ce n'est pas seulement parce que la liberté humaine a créé un nouvel état (ἔξις), un nouveau mode existentiel dans le mal, c'est aussi parce que Dieu a posé une limite au péché, en permettant qu'il aboutisse à la mort. « *Stipendia enim peccati, mors...* »

« Nous sommes des rejetons d'un lignage obscurci » disait saint Macaire d'Égypte²¹⁷. Pourtant, rien dans la nature – pas même les démons – n'est essentiellement mauvais. Mais le péché, ce parasite de la nature enraciné dans la volonté, devient une espèce d'anti-grâce qui pénètre la créature, vit en elle, la rend captive du démon, captif lui-même de sa volonté pétrifiée à jamais dans le mal. Un pôle nouveau, contraire à l'image de Dieu, se crée dans le monde, illusoire en soi mais réel par la volonté (le paradoxe d'avoir son existence dans la non-existence même, selon saint Grégoire de Nysse). Par la volonté de l'homme le mal devient une force contaminant la création (« la terre est maudite à cause de l'homme », dit la Genèse). Le cosmos qui reflète toujours la magnificence divine acquiert en même temps des traits sinistres, « l'aspect nocturne des créatures »,

selon l'expression d'un théologien et philosophe russe, le prince E. Troubetskoï²¹⁸. Le péché s'introduit là où devait régner la grâce et, au lieu de la plénitude divine, un gouffre méonique s'ouvre, béant, dans la création de Dieu – les portes de l'enfer ouvertes par la volonté libre de l'homme.

Adam n'a pas accompli sa vocation. Il n'a pas su atteindre l'union avec Dieu et la déification du monde créé. Ce qu'il n'a pas réalisé lorsqu'il usait en plénitude de sa liberté, lui devint impossible du moment où il s'est asservi volontairement à la force extérieure. À partir de la chute et jusqu'au jour de la Pentecôte l'énergie divine, la grâce incréée et déifiante restera étrangère à la nature humaine et n'agira sur elle qu'extérieurement, en produisant des effets créés dans l'âme. Les prophètes et les justes de l'Ancien Testament seront des instruments de la grâce. La grâce agira par eux, mais ne sera pas appropriée aux hommes comme leur force personnelle. La déification, l'union avec Dieu par la grâce deviendra impossible. Mais le plan divin ne sera point aboli par la faute de l'homme : la vocation

du premier Adam sera remplie par le Christ, second Adam. Dieu se fera homme pour que l'homme puisse devenir dieu – selon la parole d'Irénée et d'Athanase, répétée par les Pères et théologiens de tous les siècles²¹⁹. Cependant, cette œuvre accomplie par le Verbe incarné se présentera avant tout à l'humanité déchue sous son aspect le plus immédiat – comme l'œuvre du salut, de la rédemption du monde captif du péché et de la mort. Fascinés par la *felix culpa*, on oublie souvent qu'en détruisant la domination du péché, le Sauveur nous ouvrait de nouveau la voie de la déification qui est la fin dernière de l'homme. L'œuvre du Christ appelle l'œuvre du Saint-Esprit (Le 12, 49).

CHAPITRE VII

Économie du Fils

En examinant les éléments de théologie qui servent de fondement à la doctrine de l'union avec Dieu dans la tradition de l'Église d'Orient, nous avons retracé les lignes générales de l'enseignement sur l'Être increé et l'être créé, sur Dieu et la créature, les deux termes de cette union. Nous sommes parvenus jusqu'aux limites extrêmes de l'être créé, jusqu'aux régions les plus éloignées de Dieu, séparées de Lui non seulement par la nature, en tant qu'être créé, mais aussi par la volonté, créatrice d'un nouveau mode existentiel, celui du péché. Car le péché est une invention de la volonté créée, selon

saint Grégoire de Nysse. La distance infinie entre le créé et l'incrédé, cette séparation naturelle entre l'homme et Dieu, qui devait pourtant être surpassée dans la déification, devient un abîme infranchissable pour l'homme après qu'il s'est déterminé dans un nouvel état, voisin du non-être, état du péché et de la mort. Pour parvenir à l'union avec Dieu à laquelle est appelée la créature il faudra à présent franchir une triple barrière : celle de la mort, du péché et de la nature.

La voie vers la déification qui était proposée au premier homme ne sera donc pas possible avant que la nature humaine ne triomphe du péché et de la mort. Cette voie de l'union se présentera désormais à l'humanité déchue sous l'aspect du *salut*. Ce terme négatif désigne la suppression d'un obstacle : on est sauvé de quelque chose – de la mort, du péché qui est sa racine. Le plan divin n'a pas été rempli par Adam ; au lieu de la ligne droite de l'ascension vers Dieu, la volonté du premier homme a tracé une voie contraire à la nature, aboutissant à la mort. Dieu seul peut rendre aux hommes la possibilité de la déification, en les libérant en même temps de la mort

et de la captivité du péché. Ce que l'homme devait atteindre en s'élevant vers Dieu, Dieu le réalise en descendant vers l'homme. C'est pourquoi la triple barrière qui nous sépare de Dieu – mort, péché, nature – infranchissable pour les hommes, sera franchie par Dieu dans l'ordre inverse, en commençant par l'union des natures séparées, en terminant par la victoire sur la mort. Nicolas Cabasilas, un théologien byzantin du XIV^e siècle, dit à ce sujet : « Aux hommes séparés de Dieu par une triple barrière : la nature, le péché et la mort, le Seigneur a accordé de Le posséder pleinement et de s'unir à Lui immédiatement, du fait qu'il a écarté un par un tout obstacle : celui de la nature par son incarnation ; celui du péché par sa mort : celui de la mort par sa résurrection. Voilà pourquoi saint Paul écrit : le dernier adversaire qui sera réduit, c'est la mort (1 Co 13, 12)²²⁰. »

Pour saint Maxime l'incarnation (σάρκωσις) et la déification (θέωσις) se correspondent, s'impliquent mutuellement. Dieu descend dans l'univers, devient homme, et l'homme s'élève vers la plénitude divine, devient dieu, parce que cette union

des deux natures, divine et humaine, a été déterminée dans le Conseil éternel de Dieu, parce que c'est la fin dernière pour laquelle le monde a été créé du néant²²¹. On pourrait supposer avec quelques critiques modernes que saint Maxime professait une doctrine semblable à celle de Duns Scot : si le péché originel n'avait pas lieu, le Christ se serait incarné quand même, pour réunir en Lui l'être créé et la nature divine. Pourtant, comme nous l'avons vu en examinant l'enseignement de Maxime sur la création, le but de réunir dans son être les sphères différentes du cosmos, pour leur conférer la déification en parvenant à l'union avec Dieu, était assigné à Adam²²². Si ces unions ou « synthèses » successives qui surmontent les séparations naturelles sont accomplies finalement par le Christ, c'est qu'Adam a manqué à sa vocation. Le Christ les réalise successivement en suivant l'ordre qui a été assigné au premier Adam.

En naissant de la Vierge, Il supprime par sa nativité la séparation de la nature humaine en hommes et femmes. Il réunit sur la croix le paradis, lieu d'habitation des premiers hommes avant le

péché, et la réalité terrestre où demeure la descendance déchue du premier Adam ; en effet, Il dit au bon larron : « Aujourd'hui même tu seras avec Moi au paradis », et néanmoins Il ne cesse de converser avec les disciples pendant son séjour sur la terre après la résurrection. Lors de son ascension Il réunit premièrement la terre et les sphères célestes, le ciel sensible ; ensuite Il pénètre dans l'empyrée, traverse les hiérarchies angéliques et réunit le ciel spirituel, le monde intelligible avec le monde sensible. Enfin, Il présente au Père la totalité de l'univers réunie en Lui, tel un nouvel Adam cosmique, unissant le créé à l'incrée²²³. Dans cette conception du Christ, nouvel Adam, unificateur et sanctificateur de l'être créé, la rédemption apparaît comme un des moments de son œuvre, moment conditionné par le péché et la réalité historique du monde déchu, dans laquelle l'incarnation a eu lieu. Quant à la question scotiste, si le Verbe devait s'incarner indépendamment de la *felix culpa*, saint Maxime ne la soulève même pas²²⁴. Moins sotériologique comme théologien, plus métaphysicien peut-être que les autres Pères, il ne

s'écarter point pour cela de la trame réaliste et pratique de leur pensée ; les cas irréels n'existent pas pour lui. Dieu avait prévu la chute d'Adam et le Fils de Dieu fut « l'Agneau immolé avant les siècles » dans la volonté préexistante de la Trinité. C'est pourquoi on ne peut chercher à comprendre quoi que ce soit en dehors de la croix du Christ. « Le mystère de l'incarnation du Verbe, dit saint Maxime, contient en soi la signification de tous les symboles et énigmes de l'Écriture, ainsi que le sens caché de toute la création sensible et intelligible. Mais celui qui connaît le mystère de la Croix et du Tombeau, connaît aussi les raisons essentielles de toutes ces choses. Enfin, celui qui pénètre encore plus loin et se trouve initié au mystère de la Résurrection, apprend la fin pour laquelle Dieu a créé toutes ces choses au commencement²²⁵. »

L'œuvre du Christ est une « économie du mystère, cachée depuis l'éternité en Dieu » (Ep 3, 9), comme le dit saint Paul, une « détermination éternelle qui fut réalisée en Jésus-Christ ». Cependant, il n'y a pas de nécessité naturelle dans

l'incarnation et la passion. « Ce n'est pas une œuvre de la nature mais un mode de condescendance économique », selon saint Jean Damascène²²⁶, l'œuvre de la volonté, le mystère de l'amour divin. Nous avons vu (chap. V) que les « déterminations », les « idées » pour les Pères grecs n'appartiennent pas à l'essence mais à la volonté commune de la Trinité. C'est pourquoi l'incarnation du Fils, qui est une manifestation de l'amour (« Dieu avait tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique », Jn 3, 16), n'introduit aucun changement, aucune réalité nouvelle dans l'être intérieur de la Trinité. Si « le Verbe se fit chair » – ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο – ce « devenir » n'affecta nullement la nature divine. « Le Verbe, tout en restant ce qu'il était, devint ce qu'il n'était pas », selon la parole de saint Théophile de Bulgarie (XII^e s.)²²⁷. Denys applique à l'incarnation et même à l'humanité du Fils le nom de (φιλανθρωπία²²⁸, « amour pour les hommes », qui est un nom déclarant la « providence » (προνοία). Or, la providence signifie les déterminations de la volonté divine en rapport avec la liberté humaine, fondées sur la prévision des actes libres de la créature. C'est une

volonté toujours salutaire qui sait créer un plus grand profit pour les hommes dans toutes les vicissitudes de leurs égarements, à condition que l'homme sache reconnaître la volonté de Dieu. On peut dire avec une certaine inexactitude excusable que Dieu condescend dans sa providence à la liberté des hommes, agit en conséquence de cette liberté, coordonne ses actions avec les actes des êtres créés, afin de gouverner l'univers déchu en accomplissant sa volonté sans faire violence à la liberté des créatures. Donc le mystère caché avant tous les siècles en Dieu et manifesté par l'Église aux anges (Ep 3, 9-10), cette prédétermination immuable et éternelle de l'Incarnation a, en même temps, un certain caractère de contingence ; on pourrait presque dire qu'elle est occasionnelle, si cette expression n'impliquait l'idée de quelque chose d'imprévu.

Sans cesse Dieu « descend dans le monde » par les actes de sa providence, par son économie, qui veut dire littéralement « construction » ou « administration d'une maison ». Dans la « plénitude des temps », la Sagesse de Dieu agissant dans le monde en tant que force, énergie, providence, entrera

dans le processus historique en tant que personne. La Sagesse hypostatique du Père « se construira une maison » – la chair très pure de la Vierge assumée par le Verbe. C'est ainsi que saint Philothée de Constantinople (XIV^e s.) interprète le texte des « Proverbes » (9, 1) : *Sapientia aedificavit sibi domum*²²⁹... « Le nom de la Mère de Dieu (Θεοτόκος) contient toute l'histoire de l'économie divine dans le monde », selon saint Jean Damascène²³⁰. « On peut se demander, dit saint Dimitri de Rostov (XVII^e s.), pourquoi le Verbe de Dieu tarda de descendre sur la terre et de s'incarner pour sauver l'humanité déchue. Mais avant le milieu du sixième millénaire depuis le péché d'Adam il ne se trouva point sur la terre une vierge pure non seulement de corps mais aussi d'esprit. Il n'y eut qu'une seule pareille, unique par sa pureté spirituelle et corporelle qui fut digne de devenir l'église et le temple du Saint-Esprit²³¹. » Tout le développement de l'Ancien Testament avec ses élections successives – élection de Noé, élection de la souche d'Abraham, élection du peuple d'Israël, élection de la tribu de Juda, élection de la maison de David –, la loi qui

défendait la pureté du peuple de Dieu, les bénédictions des descendance élues, toute cette histoire sacrée apparaît comme un processus providentiel et messianique, comme une préparation du corps du Christ, de l'Église – milieu de l'union avec Dieu, et, avant tout, comme une préparation de Celle qui devait prêter sa nature humaine pour que le mystère de l'incarnation puisse se réaliser. Le dogme de l'immaculée Conception est étranger à la tradition orientale qui ne veut pas séparer la Sainte Vierge de la descendance d'Adam sur laquelle pèse la faute des premiers parents. Cependant le péché comme force agissante dans la nature, le péché comme impureté ne pouvait avoir lieu en Elle. Saint Grégoire Palamas, dans son homélie sur la Présentation au temple, explique cette sainteté de la Vierge par les purifications successives qui ont eu lieu dans la nature de ses ascendants, ainsi que dans sa propre nature dès le moment de sa conception²³². Elle était sainte non en vertu d'un privilège, d'une exemption de la destinée commune à toute l'humanité, mais parce qu'Elle a été gardée pure de toute atteinte du péché, ce qui n'excluait pas sa liberté. Au contraire, il

s'agissait surtout de cette liberté, de la réponse humaine à la volonté de Dieu. Nicolas Cabasilas exprime cette idée dans son homélie sur l'Annonciation : « L'incarnation, dit-il, fut non seulement l'œuvre du Père, de sa Puissance et de son Esprit, mais aussi l'œuvre de la volonté et de la foi de la Vierge. Sans le consentement de l'immaculée, sans le concours de la foi, ce dessein était aussi irréalisable que sans l'intervention des trois Personnes divines Elles-mêmes. Ce n'est qu'après l'avoir instruite et persuadée que Dieu la prend pour Mère et lui emprunte la chair qu'Elle veut bien Lui prêter. De même qu'il s'incarnait volontairement, de même voulait-Il que sa Mère l'enfantât librement et de son plein gré²³³. » En la personne de la Vierge l'humanité a donné son consentement à ce que le Verbe se fasse chair et vienne habiter parmi les hommes, car, selon l'adage patristique, « si la volonté divine fut seule à créer l'homme, elle ne peut pas le sauver sans le concours de la volonté humaine ». La tragédie de la liberté se résout par les paroles *ecce ancilla Domini*.

Selon saint Jean Damascène résumant les doctrines christologiques des Pères, l'incarnation

s'est faite par l'action du Saint-Esprit qui rendit la Vierge apte à recevoir en Elle la divinité du Verbe, ainsi que par le Verbe Lui-même qui forma de la chair virginale les prémices de son humanité²³⁴. Ainsi, dans un seul et même acte, le Verbe assuma la nature humaine, lui donna l'existence, la déifia. L'humanité assumée, appropriée par la personne du Fils, reçoit son être dans l'hypostase divine : elle n'a pas existé avant comme nature distincte, n'est pas entrée en union avec Dieu, mais apparaît dès le début comme la nature humaine du Verbe. Cette humanité, selon saint Maxime, avait le caractère immortel et incorruptible de la nature d'Adam avant le péché, mais le Christ l'a soumise volontairement à la condition de notre nature déchue²³⁵. Non seulement la nature humaine, mais aussi ce qui était contre nature, les conséquences du péché ont été assumées par le Christ qui restait cependant en dehors du péché originel, en vertu de sa naissance virginale. Il embrassa donc toute la réalité humaine telle qu'elle était après la chute, sauf le péché : une nature individuelle, passible de souffrances et de mort. Le Verbe est descendu ainsi jusqu'aux derniers confins

de l'être corrompu par le péché, jusqu'à la mort et à l'enfer. Dieu parfait, Il est devenu non seulement « homme parfait », mais Il a assumé encore toutes les imperfections, toutes les limitations venant du péché. « Nous nous étonnons, dit saint Maxime, en voyant comment le fini et l'infini – choses qui s'excluent réciproquement et ne peuvent se mélanger – se trouvent unis en Lui et se manifestent l'une dans l'autre mutuellement. Car l'illimité se limite d'une manière ineffable, tandis que le limité se déploie jusqu'à la mesure de l'illimité²³⁶. »

La pensée hellénistique ne pouvait admettre l'union de deux principes parfaits – δύο τέλεια ἔν γενέσθαι οὐ δύναται – « deux parfaits ne peuvent devenir un seul ». La lutte pour le dogme christologique a duré près de quatre siècles avant que la folie chrétienne n'eût triomphé de la sagesse grecque. Comme dans le dogme trinitaire, il s'agit de la distinction entre la nature (φύσις) et l'hypostase. Mais dans la Trinité c'est une seule nature dans trois hypostases, dans le Christ – deux natures différentes dans une seule hypostase. L'hypostase comprend

l'une et l'autre nature ; elle reste l'une tout en devenant l'autre : « le Verbe se fit chair », mais la divinité ne devint pas humanité, ni l'humanité ne se transforma en divinité. Tel est le sens du dogme christologique, formulé par le concile de Chalcédoine : « Conformément à la tradition des Pères, nous proclamons en unanimité qu'on doit confesser un seul et même Fils, notre Seigneur Jésus-Christ, parfait en divinité et parfait en humanité, vrai Dieu et vrai homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps, le même étant consubstantiel au Père par la divinité et consubstantiel à nous par l'humanité, semblable à nous en tout, sauf le péché, né du Père avant tous les siècles selon la divinité, né dans ce dernier temps de Marie la Vierge, Mère de Dieu, selon l'humanité, pour nous et pour notre salut ; un seul et même Christ, Fils, Seigneur, le Monogène qui se fait connaître dans deux natures sans mélange, sans changement, indivisiblement, inséparablement, de telle sorte que l'union ne détruit pas la différence des deux natures mais au contraire les propriétés de chaque nature n'en demeurent que plus fermes

lorsqu'elles se trouvent unies dans une seule personne ou hypostase qui ne se sépare ni ne se divise en deux personnes, étant la même et seule personne du Fils, Monogène, Dieu et Verbe, Seigneur Jésus-Christ²³⁷. » Ce qui frappe dans cette formule, c'est son caractère apophatique ; en effet, l'union des deux natures est exprimée par quatre définitions négatives : ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως. Nous connaissons le fait de l'union des deux natures dans une seule personne, mais le « comment » de cette union demeure pour nous un mystère fondé sur la distinction-identité incompréhensible de la nature et de la personne. Le Christ, personne divine, aura donc en Lui deux principes différents et unis en même temps. On pourra dire que le Fils de Dieu a souffert, qu'il est mort sur la croix – mais selon ce qui pouvait souffrir et mourir, selon son humanité. On pourra dire également que tout en naissant comme enfant dans la crèche de Bethléem, étant suspendu à la croix ou reposant dans le tombeau, Il n'a pas cessé de gouverner par sa toute-puissance l'ensemble du monde créé, en vertu de sa divinité qui ne souffre

aucun changement.

Comme nous l'avons dit maintes fois, la perfection de la personne consiste dans l'abandon. En tant que distincte de la nature, en tant que « non-nature », en tant qu'elle-même, la personne s'exprime dans le renoncement à l'être pour soi-même. C'est l'exinanition de la personne du Fils, la κένωσις divine. « Tout le mystère de l'économie, dit saint Cyrille d'Alexandrie, consiste dans l'exinanition et l'abaissement du Fils de Dieu²³⁸. » C'est le renoncement à sa propre volonté pour accomplir la volonté du Père en Lui obéissant jusqu'à la mort, jusqu'à la croix. D'ailleurs, ce renoncement à la volonté propre n'est pas une détermination, un acte, mais, pour ainsi dire, l'être même des personnes de la Trinité, n'ayant qu'une seule volonté propre à la nature commune. La volonté divine en Christ était donc la volonté commune aux trois : la volonté du Père – source de volonté, la volonté du Fils – obéissance, la volonté du Saint-Esprit – accomplissement. « Car le Fils, dit saint Cyrille d'Alexandrie, ne peut rien faire que ne fasse son Père. En effet, n'ayant avec Lui qu'une

même substance, Il est lié, pour ainsi dire, par certaines lois physiques, à posséder la même volonté et la même puissance... D'ailleurs, le Père montre au Fils ce qu'il fait Lui-même, non pas en Lui présentant ses actions décrites sur des tablettes, non pas en Lui enseignant ce qu'il ignore (le Fils sait tout en tant qu'il est Dieu), mais en se portraitant Soimême tout entier dans la nature de l'Engendré et montrant en Celui-ci tout ce qui Lui est propre et naturel, de telle sorte que le Fils connaisse, d'après ce qu'il est Lui-même, tout ce qu'est son Générateur²³⁹. » C'est pourquoi « celui qui a vu le Fils, a vu le Père ». La κένωσις est le mode d'être de la personne divine envoyée dans le monde, personne dans laquelle s'accomplit la volonté commune de la Trinité dont le Père est la source. La parole du Christ « le Père est plus grand que Moi » est une expression de ce renoncement kénotique à sa volonté propre. Cela veut dire que l'œuvre accomplie sur la terre par le Fils incarné est l'œuvre de la Sainte Trinité dont on ne peut séparer le Christ, ayant la même essence, la même volonté avec le Père et le Saint-Esprit. Ainsi l'exinanition même ne fera que manifester davantage

la divinité du Fils à tous ceux qui savent reconnaître la grandeur dans l'abaissement, la richesse dans le dépouillement, la liberté dans l'obéissance. Car il faut avoir les yeux de la foi pour reconnaître la personne – non seulement la personne divine, mais toute personne humaine, créée à l'image de Dieu.

Les deux natures du Christ resteront distinctes, non mélangées l'une avec l'autre. Cependant, unies hypostatiquement, sans se transformer l'une en l'autre, elles entreront en une certaine compénétration (περιχώρησις εἰς ἀλλήλας), selon saint Maxime qui reproduit ici, dans les cadres du dogme christologique, la conception orientale des énergies, processions de la nature²⁴⁰. Cette périchorèse est, pour saint Jean Damascène, plutôt unilatérale : elle vient du côté de la divinité et non du côté de la chair²⁴¹. Cependant, la divinité ayant une fois pénétré la chair lui donne une faculté ineffable de pénétrer dans la divinité. « En adorant mon Roi et mon Dieu, j'adore en même temps la porphyre de son corps, dit Damascène, non comme un vêtement ou une quatrième personne, mais comme un corps uni à Dieu et demeurant sans changement, de même

que la divinité qui l'a oint. Car la nature corporelle n'est pas devenue divinité mais, aussi bien que le Verbe n'a pas changé et est resté ce qu'il était tout en se faisant chair, aussi bien la chair est devenue Verbe sans avoir perdu ce qu'elle avait, tout en s'identifiant avec le Verbe selon l'hypostase²⁴². » L'humanité du Christ est une nature déifiée, pénétrée par les énergies divines dès le moment de l'incarnation. Saint Maxime applique ici la comparaison avec le fer pénétré de feu, devenant feu, tout en restant fer par nature – exemple par lequel les Pères grecs expriment habituellement l'état d'une nature déifiée. Dans chaque acte du Christ on peut voir deux opérations distinctes, car le Christ agit conformément à ses deux natures, par ses deux natures – comme le glaive rougi par le feu coupe et brûle en même temps : « Il coupe en tant que fer, il brûle en tant que feu²⁴³. »

Chaque nature agit selon ses propriétés : la main humaine relève la jeune fille, la divinité la ressuscite ; les pieds humains marchent sur la surface des eaux, parce que la divinité la consolide. « Ce n'est pas la nature humaine qui ressuscita Lazare, ce

n'est pas la force divine qui versa les larmes devant son tombeau », dit saint Jean Damascène²⁴⁴.

Les deux volontés propres aux deux natures sont différentes, mais Celui qui veut est un, bien qu'il veuille conformément à chacune des deux natures. Un est aussi l'objet de la volition, car les deux volontés sont unies, la volonté humaine étant librement soumise à la volonté divine. Pourtant, cette liberté n'est pas notre libre arbitre – γνώμη, la faculté de choix qui revient à la personne. En effet, la personne divine du Verbe n'avait pas besoin de choisir, de se décider en délibérant. Le choix est une limitation propre à notre liberté dégradée : si l'humanité du Christ pouvait vouloir humainement, sa personne divine ne choisissait pas, elle n'exerçait pas le libre arbitre comme les personnes humaines²⁴⁵. La volonté divine, selon saint Jean Damascène, permettait à la volonté humaine de vouloir, de manifester pleinement ce qui est propre à l'humanité²⁴⁶. Elle précédait chaque fois le vouloir humain, de sorte que l'humanité du Christ voulait « divinement » (θεικῶς), en accord avec la divinité qui la laissait s'épanouir. Ainsi son corps éprouvait la

faim ou la soif, son âme aimait, s'attristait (à la mort de Lazare), s'indignait, son esprit humain recourait à la prière qui est la nourriture de tout esprit créé. Les deux volontés naturelles ne pouvaient entrer en conflit dans la personne du Dieu-Homme. La prière de Gethsémani était une expression de l'horreur devant la mort, réaction propre à toute nature humaine, surtout à une nature incorruptible qui ne devait pas subir la mort, pour qui la mort ne pouvait être qu'un déchirement volontaire, contraire à la nature. « Lorsque sa volonté humaine, dit saint Jean Damascène, se refusait à accepter la mort et que sa volonté divine donnait lieu à cette manifestation de l'humanité, alors le Seigneur, conformément à sa nature humaine, était dans la lutte et la crainte, Il priait pour être épargné de la mort. Mais puisque sa volonté divine désirait que sa volonté humaine acceptât la mort, la souffrance est devenue volontaire pour l'humanité du Christ²⁴⁷. » Aussi le dernier cri d'angoisse mortelle du Christ sur la croix était une manifestation de sa vraie humanité qui subissait volontairement la mort comme un dépouillement final, comme l'aboutissement de la κένωσις divine.

L'abaissement divin, la kénose pour saint Maxime²⁴⁸ n'était pas un appauvrissement de la divinité, mais une descente ineffable du Fils qui s'est réduit à la « figure d'un esclave » sans avoir cessé pour cela d'être pleinement Dieu. C'est en vertu de cet abaissement que le Christ, nouvel Adam, incorruptible et immortel selon sa nature humaine – nature qui était en outre déifiée par l'union hypostatique – s'est soumis volontairement à toutes les conséquences du péché, devint « l'homme des douleurs » d'Isaïe (53, 3). Il introduisit ainsi dans sa personne divine toute la déchéance de la nature humaine ravagée par le péché, en s'assimilant à la réalité historique dans laquelle l'incarnation a dû avoir lieu. C'est pourquoi la vie terrestre du Christ fut un abaissement continu : sa volonté humaine renonçait sans cesse à ce qui Lui était propre par nature et acceptait ce qui était contraire à l'humanité incorruptible et déifiée : la faim, la soif, la fatigue, la douleur, les souffrances et, finalement, la mort sur la croix. Ainsi, on peut dire que la personne du Christ, avant la fin de l'œuvre rédemptrice, avant la Résurrection, avait dans son humanité comme deux

pôles différents – l’incorruptibilité et l’impassibilité naturelles propres à une nature parfaite et déifiée et, en même temps, la corruptibilité et la passibilité volontairement assumées, conditions auxquelles sa personne kénotique a soumis et soumettait sans cesse son humanité libre du péché. C’est pourquoi saint Maxime distingue deux assumptions de l’humanité par le Verbe : l’assumption naturelle et l’assumption relative ou économique²⁴⁹. La première est, pour ainsi dire, dissimulée par la deuxième. Elle n’apparaît qu’une fois avant la passion, lorsque le Christ se fit voir aux trois apôtres tel qu’il était dans son humanité déifiée, resplendissant de la lumière de sa divinité. Le cantique de la fête de la Transfiguration exprime nettement les deux aspects de l’humanité du Christ – son état naturel et son état de soumission volontaire aux conditions de l’humanité déchue : « Tu T’es transfiguré sur la montagne, ô Christ Dieu, et la gloire a tellement saisi d’admiration Tes disciples, qu’en Te voyant crucifié ils comprendront que les souffrances sont volontaires et ils annonceront au monde que Tu es vraiment la Splendeur du Père²⁵⁰. »

La fête de la Transfiguration, très vénérée par l'Église orthodoxe, peut servir de clef pour la compréhension de l'humanité du Christ dans la tradition orientale. Celle-ci ne considère jamais l'humanité du Christ en faisant abstraction de sa divinité, dont la plénitude habitait en Lui corporellement (Col 2, 9). Déifiée par les énergies divines, l'humanité du Verbe ne peut apparaître aux fils de l'Église, après la Résurrection et la Pentecôte, autrement que dans cet aspect glorieux qui restait caché aux yeux humains avant l'avènement de la grâce. Cette humanité fait apparaître la divinité qui est la splendeur commune aux Trois Personnes. L'humanité du Christ servira d'occasion à la manifestation de la Trinité. C'est pourquoi l'Épiphanie (fête du Baptême du Christ, selon la tradition liturgique de l'Orient) et la Transfiguration seront célébrées si solennellement : on fêtera la révélation de la Trinité – car la voix du Père se fit entendre et le Saint-Esprit fut présent la première fois sous l'aspect d'une colombe, la deuxième fois comme la nuée lumineuse qui couvrit les apôtres.

Cet aspect royal du Christ – « l'Un de la Sainte

Trinité » – venu dans le monde pour vaincre la mort et libérer les captifs, est propre à la spiritualité orthodoxe de toutes les époques et de tous les pays. Même la passion, même la mort sur la croix et la mise au tombeau revêtiront un caractère triomphal où la majesté divine du Christ accomplissant le mystère de notre salut transparaîtra dans les images de la déchéance et d'abandon. « Ils m'arrachèrent Mes vêtements et M'habillèrent de pourpre, ils posèrent sur Ma tête une couronne d'épines et Me mirent dans la main un jonc, afin que Je les détruise comme des vases d'argile. » Le Christ revêtu de l'habit de dérision apparaît soudain, vers la fin de cette hymne, comme le Roi venant pour juger le monde, le Christ eschatologique, Celui du Jugement dernier. « Celui qui se pare de lumière comme d'un manteau se tint nu devant les juges et reçut des coups sur la face de la main qu'il avait créée. Des hommes sans loi clouèrent à la croix le Seigneur de Gloire. En ce temps-là le voile du temple se déchira, le soleil s'assombrit ne pouvant supporter de voir Dieu tourmenté, Celui devant qui tremble toute créature. » Ici le Christ sur la croix apparaît comme le

Créateur du cosmos au milieu de la création saisie d'effroi devant le mystère de sa mort. La même idée est exprimée dans une autre hymne du Vendredi Saint : « En ce jour sur le bois est pendu Celui qui a suspendu la terre sur les eaux. Et d'une couronne d'épines est couronné le Roi des anges. Il est vêtu d'une pourpre de dérision, Lui qui a paré de nuages les cieux. Celui qui libéra Adam dans le Jourdain supporte des coups. L'Époux de l'Église est cloué au bois. Le Fils de la Vierge est percé d'une lance. Gloire à Ta passion, ô Christ, gloire à Ta passion. Révèle-nous Ta sainte Résurrection. » À travers les motifs de la passion, l'attente de Pâques se fait sentir de plus en plus. « Voici que le Tombeau enferme Celui qui dans sa main tient toute la création. Une pierre recouvre le Seigneur qui a couvert de beauté les cieux. La Vie dort et l'enfer tremble d'effroi. Adam est libéré de ses liens. Gloire à Ta providence par laquelle Tu as créé le repos éternel en nous révélant, ô mon Dieu, Ta toute sainte Résurrection. » Enfin, le repos dans le tombeau, dernier aboutissement de la κένωσις divine, nous introduit soudain dans le repos mystérieux du Créateur :

l'œuvre de la rédemption s'identifie avec l'œuvre de la création. « Le grand Moïse prédit mystérieusement ce jour en disant : *et Dieu bénit le septième jour*. Ceci est le Sabbat béni, ceci est le jour du repos. Car en ce jour le Fils unique de Dieu se reposa de toutes ses œuvres. » Par cette hymne sacrée, chantée le Vendredi Saint, l'Église entr'ouvre devant nous « le mystère caché en Dieu avant tous les siècles ». Rappelons-nous les paroles de saint Maxime que nous avons citées au début de cette leçon : « Celui qui a connu le mystère de la croix et du tombeau, connaît aussi les raisons essentielles de toutes les choses²⁵¹. » Mais l'esprit reste muet devant ce mystère et la pensée théologique ne trouve pas de paroles pour l'exprimer.

L'attitude apophasique propre à la théologie orientale s'exprime dans la multiplicité d'images que les Pères grecs proposent à notre esprit pour l'élever à la contemplation de l'œuvre accomplie par le Christ, œuvre incompréhensible pour les anges, selon saint Paul. Cette œuvre est appelée, le plus souvent, la rédemption, ce qui implique l'idée d'une dette à

payer, d'un rachat des captifs, une image empruntée à la pratique juridique. L'image, reprise par tous les Pères, est de saint Paul, aussi bien qu'une autre image d'ordre juridique, celle du « Médiateur » qui réconcilie les hommes avec Dieu par la croix sur laquelle Il supprime l'inimitié. D'autres images ont plutôt un caractère guerrier – la lutte, la conquête, la destruction de la puissance adverse. Saint Grégoire de Nysse représentera l'économie du salut comme une ruse divine qui déjoua l'astuce de l'esprit du mal et libéra ainsi l'humanité. Des images d'ordre physique sont aussi très fréquentes, comme celle du feu détruisant l'impureté de la nature, de l'incorruptibilité qui fait disparaître la corruptibilité, du médecin qui guérit la nature infirme, etc... En voulant faire de l'une quelconque de ces images l'expression adéquate du mystère de notre salut, on risque de remplacer « le mystère caché en Dieu avant tous les siècles » par des conceptions purement humaines et impropres. Saint Maxime fait tenir toutes ces images de l'œuvre rédemptrice dans une parole puissante et riche de sens : « La mort du Christ sur la croix, dit-il, est un jugement du

jugement²⁵². »

Saint Grégoire de Nazianze applique à la théologie de la Rédemption la méthode apophatique. En rejetant, non sans ironie, l'une après l'autre les images impropres par lesquelles on tend habituellement à exprimer l'œuvre de notre salut accomplie par le Christ, il dégage ainsi le mystère insondable de la victoire sur la mort. « Il faut que nous examinions, dit-il, le problème et le dogme souvent passés sous silence, mais qui pour moi n'en exigent pas moins une étude approfondie. Le sang répandu pour nous, sang très précieux et glorieux de Dieu, ce sang du Sacrificateur et du Sacrifice, pourquoi fut-il versé et à qui fut-il offert ? Nous étions sous la domination du démon, vendus au péché, après avoir acquis la corruption par notre concupiscence. Si le prix de notre rançon est payé à celui qui nous tient sous son pouvoir, je me demande : à qui et pour quelle raison est offert un tel prix ? S'il est offert au démon, combien c'est outrageant ! Le brigand reçoit le prix de la rédemption. Non seulement il le reçoit de Dieu, mais il reçoit Dieu Lui-même. Pour sa violence il exige un

prix si démesuré, qu'il aurait été plus juste de nous gracier. Mais si ce prix est offert au Père, on se demande avant tout, pour quelle raison ? Ce n'est pas le Père qui nous a tenu captifs. Ensuite, pourquoi le sang du Fils unique serait-il agréable au Père qui n'a pas voulu accepter Isaac offert en holocauste par Abraham, mais remplaça ce sacrifice humain par celui d'un bœuf ? N'est-il pas évident que le Père accepte le sacrifice non pas parce qu'il l'exigeait ou en éprouvait quelque besoin, mais par économie : il fallait que l'homme fût sanctifié par l'humanité de Dieu, il fallait que Lui-même Il nous libérât en triomphant du tyran par sa propre force, qu'il nous rappelât vers Lui par son Fils qui est le Médiateur accomplissant tout pour l'honneur du Père, auquel Il est obéissant en tout... Que le reste soit vénéré par le silence²⁵³... » « Il nous a fallu que Dieu s'incarne et meurt pour que nous puissions revivre²⁵⁴. » « Rien ne peut égaler le miracle de mon salut : quelques gouttes de sang reconstituent l'univers entier²⁵⁵. »

Cette victoire sur la mort se manifeste avant tout dans la Résurrection du Seigneur : « En ce jour le Christ a été rappelé d'entre les morts auxquels Il

s'est joint. En ce jour Il a rompu le dard de la mort, Il a brisé les portes lugubres du triste enfer, en libérant les âmes. En ce jour, surgissant du tombeau, Il est apparu aux hommes pour lesquels Il naquit, mourut et ressuscita des morts²⁵⁶. »

Le Christ a assumé notre nature, Il s'est soumis volontairement à toutes les conséquences du péché, Il prit sur Lui la responsabilité pour notre faute, tout en restant étranger au péché, pour résoudre la tragédie de la liberté humaine, pour surmonter le déchirement entre Dieu et les hommes en l'introduisant au sein de sa personne où il n'y a de place pour aucun déchirement, pour aucun conflit intérieur. Selon saint Maxime, le Christ guérit tout ce qui est propre aux hommes et, avant tout, la volonté qui a été la source du péché. Dans sa κένωσις ineffable, le Dieu-Homme s'intègre à la réalité corruptible en l'épuisant, en l'évacuant du dedans par sa volonté incorruptible. Cette intégration volontaire aux conditions de l'humanité déchue doit aboutir à la mort sur la croix, à la descente aux enfers. Ainsi, toute la réalité de la nature déchue – la mort y comprise – toutes les conditions existentielles

qui étaient le résultat du péché et, comme telles, avaient le caractère de peine, de châtement, de malédiction, ont été transformées par la Croix du Christ en conditions du salut. « Le lieu du supplice devint paradis. » La croix, qui devait signifier la dernière déchéance, devint un fondement inébranlable de l'univers : « la Croix vivifiante, puissance des rois, fermeté des justes, magnificence des prêtres » (cantique de l'Exaltation de la Croix).

Selon saint Maxime, l'œuvre du salut comprend trois degrés que le Christ rétablit successivement dans la nature : l'être, l'être selon le bien (εὖ εἶναι), l'être éternel (αἰὲ εἶναι). Le premier est atteint par l'incarnation, le deuxième par l'incorruptibilité du vouloir dans la vie terrestre qui aboutit à la Croix, le troisième par l'incorruptibilité de la nature se révélant dans la Résurrection²⁵⁷. Revenons de nouveau au passage de saint Maxime, où il dit : « Celui qui pénètre plus loin que la Croix et le Tombeau et se trouve initié au mystère de la Résurrection apprend la fin pour laquelle Dieu a créé toutes choses²⁵⁸. »

Les Pères des « siècles christologiques », tout

en formulant le dogme sur le Christ Dieu-Homme, n'ont jamais perdu de vue la question de *notre* union avec Dieu. Les arguments habituels qu'ils invoquent contre les doctrines hétérodoxes se rapportent surtout à la plénitude de notre union, de notre déification, qui devient impossible si l'on sépare les deux natures du Christ, comme Nestorius, si l'on n'admet en Lui que la seule nature divine, comme les monophysites, si l'on retranche une partie de sa nature humaine, comme Apollinaire, si l'on ne veut voir en Lui qu'une seule volonté et opération divine, comme les monothélites. « Ce qui n'est pas assumé, ne peut être déifié » – voici l'argument pratrastique qui revient sans cesse²⁵⁹.

Ce qui est déifié dans le Christ, c'est sa nature humaine dans sa plénitude assumée par la personne divine. Ce qui doit être déifié en nous, c'est notre nature entière, appartenant à notre personne qui doit entrer en union avec Dieu, devenir une personne créée à deux natures : nature humaine déifiée et nature ou, plutôt, énergie divine déifiante.

L'œuvre accomplie par le Christ se rapporte à notre nature qui n'est plus séparée de Dieu par la

faute. C'est une nouvelle nature, une créature renouvée qui apparaît dans le monde, un nouveau corps, pur de toute atteinte du péché, libre de toute nécessité extérieure, séparé de notre iniquité, de toute volonté étrangère par le sang précieux du Christ. C'est l'Église, milieu pur et incorruptible où l'on atteint l'union avec Dieu ; c'est aussi notre nature, en tant qu'incorporée à l'Église, en tant qu'une partie du corps du Christ auquel on s'intègre par le baptême.

Mais si selon notre nature nous sommes des membres, des parties de l'humanité du Christ, nos personnes ne sont pas encore arrivées à s'unir avec la divinité. La rédemption, la purification de la nature ne donnent pas encore toutes les conditions nécessaires pour la déification. L'Église est déjà le Corps du Christ, mais elle n'est pas encore « la plénitude de Celui qui remplit tout en toutes choses » (Ep 1, 23). L'œuvre du Christ est consommée ; à présent l'œuvre du Saint-Esprit peut s'accomplir²⁶⁰.

CHAPITRE VIII

Économie du Saint-Esprit

L'incarnation du Verbe est un mystère plus grand, plus profond que celui de la création du monde ; pourtant l'œuvre du Christ se réalise en rapport avec le contingent, comme une action divine accomplie en conséquence du péché d'Adam. Conséquence préexistante, volonté divine du salut qui précédait la volonté humaine de la chute, ce « mystère caché avant tous les siècles en Dieu » se révélant dans l'histoire comme le mystère de la Croix du Christ, n'est pas, à proprement parler, occasionnel, dans la mesure où la liberté humaine était impliquée dans l'idée de la création. C'est

pourquoi cette liberté n'a pu briser l'univers conçu par Dieu : elle se trouva incluse dans un autre plan existentiel, plus vaste, ouvert par la croix et la résurrection. Une nouvelle réalité entre dans le monde, un corps plus parfait que le monde – l'Église, fondée sur une double économie divine : l'œuvre du Christ et l'œuvre du Saint-Esprit, deux personnes de la Trinité envoyées dans le monde. Les deux œuvres sont à la base de l'Église, les deux sont nécessaires pour que nous puissions atteindre l'union avec Dieu.

Si le Christ est « le Chef de l'Église qui est son corps », le Saint-Esprit est « Celui qui remplit tout en toutes choses ». Ainsi les deux définitions que saint Paul donne de l'Église (Ep 1,23) signalent en elle deux pôles différents, correspondant à deux personnes divines. L'Église est *corps* en tant que le Christ est son Chef ; elle est *plénitude*, en tant que le Saint-Esprit l'anime, la remplit de divinité, car la divinité habite en elle corporellement comme elle habitait dans l'humanité déifiée du Christ. On peut donc dire avec saint Irénée : « où est l'Église, là est

l'Esprit ; où est l'Esprit, là est l'Église²⁶¹. »

Cependant, l'Esprit « qui a parlé par les prophètes » n'était jamais étranger à l'économie divine dans le monde où se manifestait la volonté commune de la Sainte Trinité. Il était présent aussi bien dans l'œuvre de la création que dans celle de la rédemption. C'est l'Esprit-Saint qui accomplit tout, selon saint Basile : « Venue du Christ : l'Esprit devance. Incarnation – l'Esprit est là. Opérations miraculeuses, grâces et guérisons : par l'Esprit-Saint. Les démons chassés : par l'Esprit de Dieu. Le diable enchaîné : l'Esprit étant présent. La rémission des péchés – dans la grâce du Saint-Esprit... conjonction avec Dieu : par l'Esprit. Résurrection des morts : par la vertu de l'Esprit²⁶². » Et pourtant la parole de l'Évangile est formelle : « *L'Esprit n'était pas encore (dans le monde) parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié* » (Jn 7, 38). Donc, l'action du Saint-Esprit dans le monde avant l'Église et en dehors de l'Église n'est pas la même que sa présence dans l'Église après la Pentecôte. Comme le Verbe, *per quem omnia facta sunt*, manifestait la Sagesse de Dieu dans la création avant qu'il ne fût envoyé dans

le monde et n'entrât dans son histoire comme une personne divine incarnée, de même le Saint-Esprit dans lequel la volonté divine – créatrice et conservatrice de l'univers – s'accomplissait dès le moment de la création, fut envoyé à un moment donné dans le monde pour y être présent non seulement par son action, commune avec toute la Trinité, mais en tant que personne.

Les théologiens ont toujours insisté sur la différence radicale entre la procession éternelle des personnes qui est « l'œuvre de nature » selon saint Jean Damascène – l'être même de la Sainte Trinité – et la mission temporelle du Fils et du Saint-Esprit dans le monde, œuvre de la volonté commune aux trois hypostases. En ce qui concerne le Saint-Esprit, les Pères grecs se servent habituellement du verbe ἐκπορεύομαι pour désigner sa procession éternelle, tandis que les verbes προΐημι, προχέομαι désignent le plus souvent sa mission dans le monde. Dans le plan éternel, les personnes du Fils et de l'Esprit procèdent du Père « source unique de divinité ». Dans le plan de mission temporelle, œuvre de la volonté qui

appartient à la substance de la Trinité, le Fils est envoyé par le Père et s'incarne par le Saint-Esprit ; on peut dire aussi qu'il est envoyé par Lui-même en tant qu'il remplit la volonté d'être envoyé, n'ayant pas de « volonté propre ». La même chose est vraie quant à la mission du Saint-Esprit dans le monde : Il accomplit la volonté commune aux Trois, étant envoyé par le Père et communiqué par le Fils. Selon saint Syméon le Nouveau Théologien, « nous disons que le Saint-Esprit est envoyé ou donné, mais cela ne signifie nullement qu'il reste étranger à la volonté de sa mission ; en effet, l'Esprit-Saint, l'une des personnes de la Sainte Trinité, accomplit par le Fils ce que désire le Père, comme si c'était son propre vouloir, car la Sainte Trinité est indivisible quant à sa nature, substance et volonté²⁶³. »

Ainsi, de même que le Fils descend sur la terre et accomplit son œuvre par l'Esprit, la personne du Saint-Esprit vient-elle dans le monde étant envoyée par le Fils : « le Consolateur que Je vous enverrai du Père, l'Esprit de Vérité qui procède du Père, Il rendra témoignage de Moi » (Jn 15, 26). Intimement liés dans leur œuvre commune sur la terre, le Fils et le

Saint-Esprit restent cependant, dans cette œuvre même, deux personnes indépendantes l'une de l'autre quant à leur être hypostatique. C'est pourquoi l'avènement personnel du Saint-Esprit n'aura pas le caractère d'une œuvre subordonnée, fonctionnelle en quelque sorte par rapport à celle du Fils. La Pentecôte n'est pas une « continuation » de l'Incarnation, elle est sa suite, sa conséquence : la créature est devenue apte à recevoir l'Esprit-Saint, et Il descend dans le monde, remplit de sa présence l'Église rachetée, lavée, purifiée par le sang du Christ.

On peut dire, dans un certain sens, que l'œuvre du Christ préparait celle du Saint-Esprit : *Ignem veni mittere in terram et quid volo nisi ut accendatur* (Le 12, 49). La Pentecôte apparaît donc comme le but, la fin dernière de l'économie divine sur la terre. Le Christ revient vers le Père pour que l'Esprit descende : *expedit vobis ut ego vadam : si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos ; si autem abiero, mittam eum ad vos* (Jn 16, 7). Cependant le Saint-Esprit dans son avènement personnel ne manifeste point sa personne. Il ne vient pas en son propre nom mais au nom du Fils, pour

rendre témoignage au Fils – comme le Fils est venu au nom du Père, pour faire connaître le Père. « On ne pense pas au Père sans le Fils, dit saint Grégoire de Nysse, on ne conçoit pas le Fils sans le Saint-Esprit. Car il est impossible de parvenir au Père à moins d’être soulevé par le Fils, et il est impossible de nommer Jésus Seigneur sinon dans le Saint-Esprit²⁶⁴. » Les personnes divines ne s’affirment guère par elles-mêmes, mais l’une rend témoignage à l’autre. C’est la raison pour laquelle saint Jean Damascène disait que « le Fils est l’image du Père et l’Esprit l’image du Fils²⁶⁵. » Il s’ensuit que la troisième hypostase de la Trinité est la seule à ne pas avoir son image dans une autre personne. Le Saint-Esprit reste non manifesté en tant que personne, caché, se dissimulant dans son apparition même. C’est pourquoi saint Syméon le Nouveau Théologien le chantera dans ses hymnes à l’amour divin sous les traits apophatiques d’une personne inconnaissable et mystérieuse : « Viens, Lumière véritable ; viens, Vie éternelle ; viens, mystère caché ; viens, trésor sans nom ; viens, chose indicible ; viens, Personne inconnaissable ; viens, joie incessante ! Viens,

Lumière sans crépuscule ; viens, espérance qui veut sauver tous. Viens, résurrection des morts ; viens, ô Puissant, qui accomplis, transformes et changes tout par ton seul vouloir ; viens, Invisible, tout à fait intangible et impalpable. Viens, Celui qui toujours restes immuable et qui, à toute heure, Te meus et viens vers nous, couchés en l'enfer. Tu te tiens plus haut que les cieux. Ton nom, tant désiré et constamment proclamé, nul ne saurait dire ce qu'il est. Nul ne peut savoir comment Tu es, de quel genre ou espèce, car cela est impossible. Viens, couronne jamais flétrie. Viens, Celui que mon âme misérable a aimé et qu'elle aime ! Viens seul à moi seul. Viens, Toi qui m'as séparé de tous et m'as fait solitaire dans ce monde et qui Toi-même es devenu désir en moi, qui as voulu que je Te veuille, Toi, absolument inaccessible. Viens haleine et vie mienne, consolation de mon humble cœur²⁶⁶. »

L'enseignement même sur le Saint-Esprit a le caractère d'une tradition plus secrète, moins révélée, contrairement à la manifestation éclatante du Fils, proclamée par l'Église jusqu'aux confins de l'univers. Saint Grégoire de Nazianze signale une

économie mystérieuse dans la connaissance des vérités touchant la personne du Saint-Esprit. « L'Ancien Testament, dit-il, a clairement manifesté le Père, obscurément le Fils. Le Nouveau Testament a révélé le Fils et a insinué la divinité de l'Esprit. Aujourd'hui l'Esprit vit parmi nous et Il se fait plus clairement connaître. Car il eût été périlleux, alors que la divinité du Père n'était point reconnue, de prêcher ouvertement le Fils, et, tant que la divinité du Fils n'était point admise, d'imposer, si j'ose dire, comme en surcharge, le Saint-Esprit... Il convenait bien plutôt que, par des additions partielles, et, comme dit David, par des ascensions de gloire en gloire, la splendeur de la Trinité rayonnât progressivement... Vous voyez comment la lumière nous vient peu à peu. Vous voyez l'ordre dans lequel Dieu nous est révélé : ordre qu'il nous faut respecter à notre tour, ne dévoilant pas tout sans délai et sans discernement et ne tenant pourtant rien de caché jusqu'au bout. Car l'un serait imprudent et l'autre impie. L'un risquerait de blesser ceux du dehors, et l'autre d'écarter de nous nos propres frères... Le Sauveur connaissait certaines choses qu'il estimait

que ses disciples ne pourraient encore porter, bien qu'ils fussent pleins déjà d'une doctrine abondante... Et Il leur répétait que l'Esprit, lors de sa venue, leur enseignerait tout. Je pense donc qu'au nombre de ces choses était la divinité elle-même du Saint-Esprit : elle devait être déclarée plus clairement dans la suite lorsque, après le triomphe du Sauveur, la connaissance de sa propre divinité serait affirmée²⁶⁷. » La divinité du Fils est affirmée par l'Église et prêchée dans l'univers entier ; nous confessons aussi la divinité de l'Esprit-Saint, commune avec celle du Père et du Fils, nous confessons la Sainte Trinité. Mais la personne même du Saint-Esprit qui nous révèle ces vérités, qui nous les rend intérieurement visibles, manifestes, presque tangibles, reste néanmoins non révélée, cachée, dissimulée par la divinité qu'elle nous révèle, par le don qu'elle nous communique.

La théologie de l'Église d'Orient distingue la personne du Saint-Esprit des dons qu'elle communique aux hommes. Cette distinction se fonde sur les paroles du Christ : « Il me glorifiera parce qu'il prendra de ce qui est à Moi (*de meo*

accipiet) et vous l'annoncera. Tout ce que le Père a est à Moi ; c'est pourquoi J'ai dit qu'il prendra de ce qui est à moi » (Jn 16, 14-15). Ce qui est commun au Père et au Fils est la divinité que le Saint-Esprit communique aux hommes dans l'Église, en les rendant « participants de la nature divine », en conférant le feu de la divinité, la grâce créée, à ceux qui deviennent membres du corps du Christ. On chante dans une antienne du rite oriental : « Le Saint-Esprit vivifie les âmes ; Il les exalte dans la pureté ; Il fait resplendir mystérieusement en elles la nature une de la Trinité²⁶⁸. »

On désigne souvent les dons du Saint-Esprit par les noms des sept esprits qu'on trouve dans un texte d'Isaïe – esprit de sagesse, esprit d'intelligence, esprit de conseil, esprit de force, esprit de connaissance, esprit de crainte de Dieu (Is 11, 2). Cependant, la théologie orthodoxe ne fait pas de distinction spéciale entre ces dons et la grâce déifiante. La grâce signifie en général, pour la tradition de l'Église d'Orient, toute la richesse de la nature divine, en tant qu'elle se communique aux hommes ; c'est la divinité qui procède en dehors de

l'essence et se donne – nature divine à laquelle on participe dans les énergies.

Le Saint-Esprit, source de ces dons créés et infinis, tout en restant anonyme et non révélé, reçoit toute la multiplicité des noms qui peuvent être appliqués à la grâce. « Je suis saisi de frayeur, dit saint Grégoire de Nazianze, lorsque je pense à la richesse des appellations : Esprit de Dieu, Esprit du Christ, Intelligence du Christ, Esprit d'adoption. Il nous restaure dans le baptême et dans la résurrection. Il souffle où Il veut. Source de lumière et de vie, Il fait de moi un temple, Il me déifie, Il me parfait, Il devance le baptême et Il est recherché après le baptême. Tout ce que fait Dieu, c'est Lui qui le fait. Il se multiplie dans les langues de feu et multiplie les dons, Il crée des prédicateurs, des apôtres, des prophètes, des pasteurs, des docteurs... Il est un autre Consolateur... comme s'il était un autre Dieu²⁶⁹. » Selon saint Basile, il n'y a pas de don accordé à la créature, où le Saint-Esprit ne serait présent²⁷⁰. Il est « l'Esprit de vérité, don de filiation, promesse des biens futurs, prémices de béatitude éternelle, force vivifiante, source de

sanctification²⁷¹. » Saint Jean Damascène l'appelle « Esprit de vérité, Souverain, Source de sagesse, de vie et de sanctification, Plénitude, Celui qui contient toutes choses, accomplissant tout, Tout-Puissant, Puissance infinie, exerçant sa domination sur toute la créature sans être soumis à une domination quelconque, sanctifiant sans être Lui-même sanctifié », etc.²⁷² Comme nous l'avons dit, toute cette multitude infinie d'appellations se rapporte surtout à la grâce, à la richesse naturelle de Dieu que le Saint-Esprit communique à ceux dans lesquels Il est présent. Or, Il est présent avec sa divinité qu'il fait connaître, tout en restant Lui-même inconnu et non manifesté : hypostase non révélée, n'ayant pas son image dans une autre personne divine.

Le Saint-Esprit a été envoyé dans le monde ou, plutôt, dans l'Église au nom du Fils (*le Consolateur, l'Esprit-Saint que le Père enverra en Mon nom*, Jn 14, 26). Il faut donc porter le nom du Fils, être un membre de son corps, pour recevoir l'Esprit-Saint. Le Christ a récapitulé en Lui l'humanité, selon l'expression favorite de saint

Irénée. Il est devenu le Chef, le principe, l'hypostase de la nature humaine rénovée qui est son corps ; c'est pourquoi le même saint Irénée applique à l'Église le nom de « fils de Dieu²⁷³. » C'est l'unité de « l'homme nouveau » à laquelle on accède en « revêtant le Christ », en devenant membre de son corps par le baptême. Cette nature est une et indivise, « l'homme unique ». Clément d'Alexandrie voit dans l'Église le Christ tout entier, le Christ total qui ne se divise pas : « Il n'est ni barbare, ni Juif, ni Grec, ni homme, ni femme, mais il est l'Homme nouveau tout entier transformé par l'Esprit²⁷⁴. » « Hommes, femmes, enfants, dit saint Maxime, profondément divisés sous le rapport de la race, de la nation, de la langue, du genre de vie, du travail, de la science, de la dignité, de la fortune... Tous, l'Église les recrée dans l'Esprit. À tous également elle imprime une forme divine. Tous reçoivent d'elle une nature unique, impossible à rompre, une nature qui ne permet plus qu'on ait désormais égard aux multiples et profondes différences qui les affectent. Par là tous sont élevés et unis de façon véritablement catholique. En elle, nul n'est le moins du monde séparé de la communauté,

tous se fondent pour ainsi dire les uns dans les autres, par la force simple et indivisible de la foi... Le Christ est aussi tout en tous, Lui qui enferme tout en Lui selon la puissance unique, infinie et toute sage de sa bonté – comme un centre où convergent les lignes – afin que les créatures du Dieu unique ne demeurent point étrangères ou ennemies les unes par rapport aux autres, n’ayant pas de lieu commun où manifester leur amitié et leur paix²⁷⁵. » Devant cette unité de nature dans l’Église, saint Jean Chrysostome se demande : « Que signifie cela ? Cela signifie que, des uns et des autres, le Christ fait un seul corps. Ainsi, celui qui réside à Rome regarde les Indiens comme ses propres membres. Y a-t-il union comparable à celle-là ? le Christ est la tête de tous²⁷⁶. » C’est le sens même de la « récapitulation » de l’univers, de la nature entière dans l’homme-Adam qui devait réunir à Dieu le cosmos créé. Le Christ, deuxième Adam, accomplit à présent cette récapitulation. Chef de son corps, Il devient l’hypostase de ce corps rassemblé des confins de l’univers. En Lui, les fils de l’Église sont ses membres et, comme tels, se trouvent inclus dans son

hypostase. Mais cet « homme unique » dans le Christ, tout en étant un par sa nature rénouvée, est néanmoins multiple en personnes : il existe en plusieurs personnes. Si la nature humaine se trouve réunie dans l'hypostase du Christ, si elle est une nature « enhypostasiée » – existant dans une hypostase –, les personnes humaines, les hypostases de cette nature unifiée ne sont pas supprimées. Elles ne se confondent pas avec la personne divine du Christ, ne s'unissent pas avec elle. Car une hypostase ne peut entrer en union avec une autre hypostase sans cesser d'exister en tant qu'être personnel : cela signifierait l'anéantissement des personnes humaines dans le Christ unique, une déification impersonnelle, une béatitude où il n'y aurait pas de bienheureux. Tout en étant nature une dans le Christ, l'Église, ce corps nouveau de l'humanité, comprend plusieurs hypostases humaines. C'est ce que dit saint Cyrille d'Alexandrie : « Divisés en quelque sorte en personnalités bien tranchées, par quoi un tel est Pierre, ou Jean, ou Thomas, ou Mathieu, nous sommes comme fondus en un seul corps dans le Christ en nous nourrissant d'une seule chair²⁷⁷. »

L'œuvre du Christ se rapporte à la nature humaine qu'il récapitule dans son hypostase. L'œuvre du Saint-Esprit, par contre, se rapporte aux personnes, s'adressant à chacune d'entre elles. Le Saint-Esprit communique dans l'Église aux hypostases humaines la plénitude de la divinité selon un mode unique, « personnel », approprié à chacun des hommes en tant que personne créée à l'image de Dieu. Saint Basile dit que le Saint-Esprit est « la source de sanctification » qui « ne tarit pas à cause de la multitude des participants²⁷⁸. » « Il est totalement présent en chacun et partout. Se divisant, Il ne subit pas la division. Lorsqu'on communie à Lui, Il ne cesse de rester entier, tout comme un rayon de soleil... qui procure des délices à tous, de sorte que chacun se croit être le seul à en profiter, tandis que cette clarté illumine la terre et la mer et pénètre l'air. De même l'Esprit se trouve présent dans chacun de ceux qui Le reçoivent, comme s'il n'était communiqué qu'à lui seul et cependant Il déverse sur tous la grâce totale, dont jouissent tous ceux qui y participent selon la mesure de leurs propres capacités, car il n'y a pas de mesures pour les

possibilités de l'Esprit²⁷⁹. »

Le Christ devient l'image unique appropriée à la nature commune de l'humanité ; le Saint-Esprit confère à chaque personne créée à l'image de Dieu la possibilité de réaliser la ressemblance dans la nature commune. L'Un prête son hypostase à la nature, l'Autre donne sa divinité aux personnes. Ainsi l'œuvre du Christ unifie, l'œuvre du Saint-Esprit diversifie. Pourtant, l'une est impossible sans l'autre : l'unité de nature se réalise dans les personnes ; quant aux personnes, elles ne peuvent atteindre leur perfection, devenir pleinement personnes, que dans l'unité de nature, en cessant d'être « individus » vivant pour eux-mêmes, ayant leur nature et leur volonté propres, « individuelles ». L'œuvre du Christ et l'œuvre du Saint-Esprit sont donc inséparables : le Christ crée l'unité de son corps mystique par le Saint-Esprit, le Saint-Esprit se communique aux personnes humaines par le Christ. En effet, on peut distinguer deux communications du Saint-Esprit à l'Église : l'une se fit par le souffle du Christ qui apparut aux apôtres le soir de la résurrection (Jn 20,

19-23) ; l'autre fut l'avènement personnel de l'Esprit-Saint le jour de la Pentecôte (Ac 2,1-5).

La première communication de l'Esprit-Saint se fit à l'ensemble de l'Église, à l'Église en tant qu'elle est un corps ; ou plutôt l'Esprit fut donné au collège des apôtres, auxquels le Christ a conféré en même temps le pouvoir sacerdotal de lier et de délier. C'est une présence du Saint-Esprit non personnelle mais plutôt fonctionnelle par rapport au Christ qui Le donne – le lien de l'unité de l'Église, selon l'interprétation de saint Grégoire de Nysse²⁸⁰. Ici l'Esprit est donné à tous en commun, en tant que lien et en tant que pouvoir sacerdotal ; Il restera étranger aux personnes et ne leur communiquera aucune sainteté personnelle. C'est la dernière perfection que le Christ accorde à l'Église, avant de quitter la terre. Nicolas Cabasilas établit une analogie entre la création de l'homme et la reconstitution de notre nature par le Christ créant son Église : « Il ne recrée pas, dit-il, de la même matière dont Il a créé à l'origine : alors Il fit usage de la poussière du sol, aujourd'hui Il fait appel à sa propre chair ; Il rénove en nous la vie non pas en réformant un principe vital

qu'il maintiendrait dans l'ordre naturel, mais en répandant son sang dans le cœur des communiant pour y faire germer sa vie à Lui. Jadis Il insuffla un souffle de vie, maintenant Il nous communique son Esprit même²⁸¹. » C'est une œuvre du Christ qui s'adresse à la nature, à l'Église en tant qu'elle est son corps.

Tout autre est la communication du Saint-Esprit lors de sa venue personnelle, où Il apparaît comme une personne de la Trinité, indépendante du Fils quant à son origine hypostatique, quoique envoyée dans le monde « au nom du Fils ». Il est apparu sous une forme de « langues de feu » séparées les unes des autres qui se posèrent sur *chacun* des assistants, sur chaque membre du corps du Christ. Ce n'est plus une communication de l'Esprit à l'Église en tant que corps. Cette communication est loin d'être une fonction de l'unité. Le Saint-Esprit se communique *aux personnes*, marquant chaque membre de l'Église d'un sceau de rapport personnel et unique avec la Trinité, devenant présent dans chaque personne. Comment ? Cela demeure un mystère, le mystère de

l'exinanition, de la κένωσις du Saint-Esprit venant dans le monde. Si dans la κένωσις du Fils la personne nous est apparue tandis que la divinité demeurait cachée sous « la figure de l'esclave », le Saint-Esprit, dans son avènement, manifeste la nature commune de la Trinité, mais laisse sa personne dissimulée sous la divinité. Il reste non révélé, caché pour ainsi dire par le don, afin que ce don qu'il communique soit pleinement nôtre, approprié à nos personnes. Saint Syméon le Nouveau Théologien, dans l'un de ses hymnes, glorifie le Saint-Esprit qui s'unit mystérieusement à nous, en nous conférant la plénitude divine : « Je Te rends grâce de ce que Toi, Être divin au-dessus de tous les êtres, Tu Te sois fait un seul esprit avec moi – sans confusion, sans altération – et que Tu devins pour moi tout en tout : la nourriture ineffable, distribuée gratuitement, qui se déverse des lèvres de mon âme, qui coule abondamment de la source de mon cœur ; le vêtement resplendissant qui me couvre et me protège et qui consume les démons ; la purification qui me lave de toute souillure par ces saintes et perpétuelles larmes que Ta présence

accorde à ceux que Tu visites. Je Te rends grâces de T'être révélé à moi, comme le jour sans crépuscule, comme le soleil sans déclin, ô Toi qui n'a pas de lieu où Te cacher ; car jamais Tu ne T'es dérobé : jamais Tu n'as dédaigné personne et c'est nous, au contraire, qui nous cachons ne voulant pas aller vers Toi²⁸². »

L'avènement personnel du Saint-Esprit « souverainement libre », selon la parole d'un cantique de la Pentecôte²⁸³, ne pourrait être conçu comme une plénitude, comme une richesse infinie s'ouvrant soudain à l'intérieur de chaque personne, si l'Église d'Orient ne confessait l'indépendance de l'hypostase du Saint-Esprit vis-à-vis du Fils, quant à son origine éternelle. S'il en était autrement, la Pentecôte, principe de sanctification, ne se distinguerait pas du souffle que le Christ communiqua aux apôtres, où l'Esprit-Saint agissait comme un auxiliaire de l'œuvre du Christ, créant l'unité de son corps mystique. Si le Saint-Esprit était considéré comme dépendant du Fils en tant que personne divine, Il se présenterait alors, même dans sa venue personnelle, comme un lien qui nous

rattache au Fils. La vie mystique se développerait alors comme une voie vers l'union de l'âme avec le Christ par le moyen du Saint-Esprit. Cela nous ramène à la question des personnes humaines dans l'union : ou bien elles s'anéantiraient en s'unissant à la personne du Christ, ou bien la personne du Christ s'imposerait à nous de l'extérieur. Dans ce dernier cas la grâce serait conçue comme extérieure par rapport à la liberté, au lieu d'en être l'épanouissement intérieur. Or, c'est dans cette liberté que l'on confesse la divinité du Fils rendue manifeste à notre esprit par l'Esprit-Saint habitant en nous.

Pour la tradition mystique de la chrétienté orientale, la Pentecôte conférant aux personnes humaines la présence du Saint-Esprit, prémices de la sanctification, signifie le but, la fin dernière et, en même temps, elle marque le commencement de la vie spirituelle. Descendu sur les disciples par les langues de feu, le Saint-Esprit descend invisiblement sur les nouveaux baptisés par le sacrement du saint chrême. Dans le rite oriental la confirmation suit

immédiatement le baptême. L'Esprit-Saint opère dans les deux sacrements : Il recrée la nature en la purifiant, en l'unissant au corps du Christ, Il communique aussi à la personne humaine la divinité, l'énergie commune de la Sainte Trinité, c'est-à-dire la grâce. Le lien intime de ces deux sacrements, baptême et confirmation, est la raison pour laquelle le don increé et déifiant que la descente du Saint-Esprit confère aux membres de l'Église est fréquemment appelé « la grâce baptismale ». Ainsi saint Séraphin de Sarov disait de la grâce de la Pentecôte : « Ce souffle enflammé de la grâce que nous tous, chrétiens fidèles, recevons dans le sacrement du saint baptême est scellé par les sceaux sacrés du saint chrême, apposés sur les parties principales de notre corps, suivant les prescriptions de l'Église ; car notre corps devient à partir de ce moment un tabernacle de la grâce pour l'éternité... Cette grâce baptismale est si grande, cette source de vie est si nécessaire à l'homme, qu'elle n'est pas même retirée à un hérétique jusqu'à l'heure de sa mort, jusqu'à ce terme que la Providence assigna à l'homme pour l'éprouver durant sa vie sur la terre. Car Dieu

éprouve les hommes en leur assignant le temps dans lequel ils doivent accomplir leur œuvre, en faisant valoir la vertu de la grâce qui leur a été donnée²⁸⁴. » La grâce baptismale, la présence du Saint-Esprit en nous, inaliénable et personnelle pour chacun, est le fondement de toute vie chrétienne ; c'est le Royaume de Dieu que l'Esprit-Saint prépare au-dedans de nous, selon le même saint Séraphin²⁸⁵.

Le Saint-Esprit, en venant habiter en nous, fait de notre être le siège de la Sainte Trinité, car le Père et le Fils sont inséparables de la divinité de l'Esprit. « Nous recevons le feu nu de la divinité, dit saint Syméon le Nouveau Théologien, le feu dont le Seigneur disait : *Je suis venu pour mettre le feu sur la terre* (Le 12, 49). Qu'est-ce que ce feu, si ce n'est le Saint-Esprit, consubstantiel au Fils par sa divinité, Saint-Esprit avec lequel le Père et le Fils entrent en nous et peuvent être contemplés²⁸⁶ ? » Par la venue du Saint-Esprit, la Trinité habite en nous et nous déifie, nous confère ses énergies créées, sa gloire, sa divinité qui est la Lumière éternelle à laquelle nous devons participer. C'est pourquoi, d'après saint

Syméon, la grâce ne peut pas rester cachée en nous, l'habitation de la Sainte Trinité ne peut pas demeurer non révélée. « Si quelqu'un prétend, dit ce grand mystique, que tous les croyants ont reçu et possèdent le Saint-Esprit sans en avoir la conscience ou l'expérience, il blasphème en traitant de mensonge la parole du Christ disant que l'Esprit est *une source d'eau qui s'écoule dans la vie éternelle* (Jn 9, 14) et encore : *Celui qui croit en Moi, des fleuves d'eau vive couleront de son sein* (Jn 7, 38). Si la source jaillit en nous, le fleuve qui en procède doit être nécessairement visible à ceux qui ont les yeux pour voir. Mais si tout cela se passe en nous sans que nous en ayons quelque expérience ou conscience, il est certain alors que nous ne sentirons, non plus, la vie éternelle qui en résulte, que nous ne verrons pas la lumière du Saint-Esprit, que nous resterons morts, aveugles, insensibles dans la vie éternelle, aussi bien que nous le sommes dans la vie présente. Notre espérance sera donc vaine et notre vie inutile, si nous demeurons toujours dans la mort, si nous restons morts selon l'esprit, privés d'expérience de la vie éternelle. Mais il n'en est pas ainsi, en vérité, il n'en

est pas ainsi. Ce que j'ai dit maintes fois, je le dirai encore et je ne cesserai de le répéter : lumière est le Père, lumière est le Fils, lumière est l'Esprit-Saint. Les trois sont une seule lumière intemporelle, indivisible, sans confusion, éternelle, incréée, intarissable, sans mesure, invisible, –parce qu'elle est en dehors et au-dessus de toutes choses – lumière que personne n'a jamais pu voir avant d'être purifié, ni recevoir avant de l'avoir vue. Car il faut d'abord, l'avoir vue pour l'acquérir ensuite avec des peines et des labeurs multiples²⁸⁷... »

Comme nous l'avons déjà dit, la théologie de l'Église d'Orient distingue toujours la personne du Saint-Esprit, Donateur de la grâce, et la grâce incréée qu'il nous confère. La grâce est incréée, divine par sa nature. C'est l'énergie ou procession de la nature une, la divinité (θεότης), en tant qu'elle se distingue ineffablement de l'essence et se communique aux êtres créés en les déifiant. Ce n'est donc plus, comme dans l'Ancien Testament, un effet produit dans l'âme par la volonté divine agissant comme une cause extérieure à la personne ; à présent, c'est la vie divine qui s'ouvre en nous dans le Saint-Esprit. Car Il

s'identifie mystérieusement avec les personnes humaines, tout en restant incommunicable ; Il se substitue, pour ainsi dire, à nous-mêmes, car c'est Lui qui appelle dans nos cœurs « abba, Père », selon la parole de saint Paul. Il faudrait dire plutôt que le Saint-Esprit s'efface, en tant que Personne, devant les personnes créées auxquelles Il approprie la grâce. En Lui la volonté de Dieu n'est plus extérieure à nous : elle nous confère la grâce par l'intérieur, se manifestant dans notre personne même, tant que notre volonté humaine demeure en accord avec la volonté divine et coopère avec elle en acquérant la grâce, en la faisant *nôtre*. C'est la voie de la déification aboutissant au Royaume de Dieu, introduit dans les cœurs par le Saint-Esprit dès cette vie présente. Car le Saint-Esprit est l'onction royale reposant sur le Christ et sur tous les chrétiens appelés à régner avec Lui dans le siècle futur. C'est alors que cette Personne divine inconnue, n'ayant pas son image dans une autre hypostase, se manifestera dans les personnes déifiées : car la multitude des saints sera son image.

CHAPITRE IX

Deux aspects de l'Église

Le rôle des deux personnes divines envoyées dans le monde n'est pas le même, quoique le Fils et le Saint-Esprit accomplissent sur la terre la même œuvre : ils créent l'Église dans laquelle se fera l'union avec Dieu. Comme nous l'avons dit, l'Église est en même temps le corps du Christ et la plénitude de l'Esprit-Saint, « remplissant tout en tous ». L'unité du corps se rapporte à la nature, qui apparaît comme « l'homme unique » dans le Christ ; la plénitude de l'Esprit se rapporte aux personnes, à la multiplicité des hypostases humaines, dont chacune représente un tout et non seulement une partie. Ainsi, l'homme

sera-t-il en même temps une partie, un membre du corps du Christ par sa nature ; mais il sera aussi, en tant que personne, un être qui contient en lui le tout. L'Esprit-Saint qui repose comme une onction royale sur l'humanité du Fils, Chef de l'Église, se communiquant à chaque membre de ce corps, crée, pour ainsi dire, plusieurs christes, plusieurs oints du Seigneur : personnes en voie de déification à côté de la Personne divine. L'Église étant l'œuvre du Christ et du Saint-Esprit, l'ecclésiologie a un double fondement, elle est enracinée à la fois dans la christologie et dans la pneumatologie.

Le P. Congar, dans son livre sur les *Chrétiens désunis*, affirme que « la pensée ecclésiologique orientale, dès le début, envisage dans le mystère de l'Église ce qu'il enveloppe des réalités divines, plutôt que son aspect terrestre et ses implications humaines, la réalité intérieure de l'unité dans la foi et dans l'amour, plutôt que les exigences concrètes de la communion ecclésiastique. On a noté, dit-il, le développement relativement faible de l'ecclésiologie des Pères grecs ; la vérité est qu'ils en sont restés,

dans une large mesure, à une christologie et plus encore à une pneumatologie, voyant l'Église dans le Christ et dans le Saint-Esprit, plutôt que dans son être ecclésiastique comme tel²⁸⁸. » Dans un certain sens, le P. Congar a raison : la théologie orientale ne conçoit jamais l'Église en dehors du Christ et du Saint-Esprit. Pourtant, cela ne tient aucunement à un développement faible de l'ecclésiologie : cela signifie plutôt que pour l'ecclésiologie orientale « l'être ecclésiastique comme tel » est extrêmement complexe : il n'est pas de ce monde quoique pris du milieu de ce monde, existant dans le monde et pour le monde. L'Église ne peut donc être réduite purement et simplement à son « aspect terrestre » et aux « implications humaines », sans abandonner sa vraie nature qui la distingue de toute autre société humaine. Le P. Congar cherche en vain dans la tradition dogmatique de l'Orient une sociologie de l'Église et laisse de côté, sans la remarquer, la richesse prodigieuse de la tradition canonique de l'Église orthodoxe : les recueils des canons si variés, l'œuvre admirable des commentateurs byzantins comme Aristine, Balsamon, Zonaras, la littérature

canonique moderne. Les canons qui règlent la vie de l'Église dans son « aspect terrestre » sont inséparables des dogmes chrétiens. Ce ne sont pas des statuts juridiques à proprement parler, mais des applications des dogmes de l'Église, de sa tradition révélée, à tous les domaines de la vie pratique de la société chrétienne. À la lumière des canons, cette société apparaît comme une « collectivité totalitaire » où « le droit des individus » n'existe pas ; mais, en même temps, chaque personne dans ce corps en est le but et ne peut être envisagée comme un moyen. C'est la seule société où l'accord des intérêts des individus avec ceux de la collectivité ne représente pas un problème insoluble, car les aspirations ultimes de chacun s'accordent avec le but suprême de tous et ce dernier ne peut être réalisé au détriment des intérêts de quelqu'un.

Il ne s'agit pas ici, à vrai dire, d'individus et de collectivité, mais des *personnes* humaines qui ne peuvent atteindre leur perfection que dans l'unité de *nature*. L'*Incarnation* est le fondement de cette unité de nature ; la *Pentecôte* est l'affirmation de la multiplicité des personnes dans l'Église.

Dans le domaine de l'ecclésiologie, nous nous trouvons de nouveau devant la distinction entre la nature et les personnes, distinction mystérieuse que nous avons entrevue pour la première fois en examinant le dogme de la Trinité dans la tradition orientale. Ceci n'est pas étonnant puisque, comme le dit saint Grégoire de Nysse : « le christianisme est une imitation de la nature divine²⁸⁹. » L'Église est une image de la Sainte Trinité. Les Pères ne cessent de le répéter, les canons l'affirment, – par exemple, le célèbre canon 34 des *Règles apostoliques* qui institue l'administration synodale des provinces métropolitaines, « afin que le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient glorifiés » dans l'ordre même de la vie ecclésiastique. C'est à la lumière du dogme de la Sainte Trinité que l'attribut le plus merveilleux de l'Église – celui de la catholicité – se révèle dans son vrai sens, proprement chrétien, qui ne peut être traduit par le terme abstrait d'« universalité ». Car le sens très concret du mot « catholicité » comprend non seulement l'unité, mais aussi la multiplicité ; il signale un accord entre les deux ou, plutôt, une certaine identité de l'unité avec la multiplicité qui fait

que l'Église est catholique dans son ensemble, aussi bien que dans chacune de ses parties. La plénitude du tout n'est pas une somme des parties, chaque partie possédant la même plénitude que le tout. Le miracle de la catholicité révèle dans la vie même de l'Église l'ordre de vie propre à la Sainte Trinité. Le dogme de la Trinité, « catholique » par excellence, est le modèle, le « canon » de tous les canons de l'Église, le fondement de toute l'économie ecclésiastique. Nous laisserons de côté les questions d'ordre canonique, malgré tout l'intérêt que pourrait avoir une étude sur le lien intime du dogme trinitaire avec la structure administrative de l'Église orthodoxe. Cela nous mènerait trop loin de notre sujet qui nous oriente vers les éléments de théologie se rapportant à la question de l'union avec Dieu. C'est uniquement de ce point de vue que nous nous proposons d'examiner l'ecclésiologie orientale : l'Église en tant que milieu où se réalise l'union des personnes humaines avec Dieu.

L'Église, selon saint Cyrille d'Alexandrie, est « la cité sainte qui n'a pas été sanctifiée en observant

la loi, – *car la loi ne peut rien accomplir* (He 3, 19), – mais en devenant conforme au Christ et en participant à la nature divine par la communication du Saint-Esprit, lequel nous a marqués de son sceau le jour de notre délivrance, lorsque nous avons été lavés de toute souillure et libérés de toute iniquité²⁹⁰. » C'est dans le corps du Christ que l'on trouve accès à la source de l'Esprit-Saint, selon saint Irénée²⁹¹. Il faut donc être uni au corps du Christ pour recevoir la grâce du Saint-Esprit. Pourtant l'un et l'autre – l'union au Christ et la donation de la grâce – se font par le même Esprit. Saint Maxime distingue des modes différents de présence du Saint-Esprit dans le monde : « L'Esprit-Saint, dit-il, est présent en tous les hommes sans exception, comme conservateur de toutes choses et vivificateur des semences naturelles ; mais Il est particulièrement présent en tous ceux qui ont la loi, signalant les transgressions des commandements et rendant témoignage à la personne du Christ ; quant aux chrétiens, l'Esprit-Saint est présent en chacun d'entre eux, les rendant fils de Dieu ; mais comme Donateur de la sagesse Il n'est guère présent en eux tous, mais

seulement dans les raisonnables, c'est-à-dire en ceux qui, par leurs luttes et labeurs en Dieu, devinrent dignes de l'habitation déifiante du Saint-Esprit. Car tous ceux qui n'accomplissent point la volonté de Dieu n'ont pas le cœur raisonnable²⁹². » Ainsi, par rapport à l'union avec Dieu, l'univers se dispose selon des cercles concentriques où le milieu est tenu par l'Église, dont les membres deviennent fils de Dieu ; pourtant, cette adoption n'est pas la fin dernière, car il y a un cercle encore plus étroit à l'intérieur de l'Église – celui des saints (des « raisonnables » – τῶν συνιέντων, selon le texte cité) qui entrent en union avec Dieu.

L'Église est le centre de l'univers, le milieu où se décident ses destinées. Tous sont appelés à entrer dans l'Église car, si l'homme est un microcosme, l'Église est un macro-anthropos, d'après saint Maxime²⁹³. Elle s'accroît et se compose dans l'histoire, en introduisant dans son sein, en unissant à Dieu les élus. Le monde vieillit et tombe en décrépitude, tandis que l'Église est constamment rajeunie et renouvelée par le Saint-Esprit qui est la source de sa vie. À un moment donné, lorsque

l'Église parviendra à la plénitude de sa croissance déterminée par la volonté de Dieu, le monde extérieur mourra, ayant consumé ses ressources vitales ; quant à l'Église, elle apparaîtra dans sa gloire éternelle, comme le Royaume de Dieu. Elle se révélera alors comme le vrai fondement des créatures qui ressusciteront dans l'incorruptibilité, pour être unies à Dieu devenu tout en toutes choses. Mais les uns seront unis par la grâce (κατὰ χάριν), les autres en dehors de la grâce (παρὰ τὴν χάριν), selon saint Maxime²⁹⁴. Les uns seront déifiés par les énergies qu'ils ont acquises à l'intérieur de leur être ; les autres resteront en dehors et pour eux le feu déifiant de l'Esprit sera une flamme extérieure, intolérable à tous ceux dont la volonté résiste à Dieu. L'Église est donc le milieu où s'effectue dans la vie présente l'union avec Dieu, union qui sera consommée dans le siècle futur, après la résurrection des morts.

Toutes les conditions nécessaires pour atteindre l'union avec Dieu sont données dans l'Église. C'est pourquoi les Pères grecs l'assimilent souvent au paradis terrestre, où les premiers hommes

devaient parvenir à l'état déifié. Certes, la nature humaine n'a plus son immortalité et incorruptibilité primitives, mais la mort et la corruption sont devenues la voie vers la vie éternelle, car le Christ « assuma tout ce qui a été pénétré par la mort²⁹⁵ » et terrassa la mort même par sa mort. On entre dans la vie éternelle par le baptême et la résurrection, selon saint Grégoire de Nysse. Le baptême, image de la mort du Christ, est déjà le commencement de notre résurrection, « la sortie du labyrinthe de la mort²⁹⁶. » Le corps du Christ, auquel les chrétiens sont unis par le baptême, devient, selon saint Athanase, « la racine de notre résurrection et de notre salut²⁹⁷. »

L'Église est quelque chose de plus grand que le paradis terrestre ; l'état des chrétiens est meilleur que la condition des premiers hommes. On ne risque plus de perdre irrémédiablement la communion avec Dieu, étant contenus dans un seul corps, où circule le sang du Christ qui « nous purifie de tout péché, de toute souillure. Le Verbe a assumé la chair pour que nous puissions recevoir l'Esprit-Saint²⁹⁸. » Cette présence du Saint-Esprit en nous, condition de notre déification, ne peut être perdue. La notion de l'état

de grâce dont les membres de l'Église pourraient être privés, ainsi que la distinction entre les péchés mortels et les péchés véniels, sont étrangères à la tradition orientale. Tout péché, le plus minime – et l'état intérieur du cœur aussi bien qu'un acte extérieur – peut rendre la nature opaque, impénétrable pour la grâce. La grâce restera inactive, quoique toujours présente, unie à la personne qui a reçu le Saint-Esprit. La vie sacramentelle, « la vie dans le Christ²⁹⁹ », se présentera comme une lutte incessante pour l'acquisition de la grâce qui doit transfigurer la nature, lutte où les ascensions et les chutes s'alterneront, sans que les conditions objectives du salut soient jamais retirées à l'homme. L'état de grâce, dans la spiritualité orientale, n'a pas un sens absolu et statique. C'est une réalité dynamique et nuancée, qui varie selon les fluctuations de la volonté infirme de l'homme. Tous les membres de l'Église qui aspirent à l'union avec Dieu sont plus ou moins dans la grâce, tous sont plus ou moins privés de la grâce... « Toute l'Église est l'Église des pénitents, toute l'Église est l'Église de ceux qui périssent », disait saint Ephrem le Syrien³⁰⁰.

Pour se libérer de toute atteinte du péché et croître sans cesse dans la grâce, il faut s'enraciner de plus en plus dans l'unité de la nature qui a pour hypostase le Christ même. Le sacrement du corps et du sang est une réalisation de l'unité de notre nature avec le Christ et, en même temps, avec tous les membres de l'Église... « Apprenons la merveille de ce sacrement, dit saint Jean Chrysostome, la fin de son institution, les effets qu'il produit. Nous devenons un seul corps, selon l'Écriture, membres de sa chair et os de ses os. C'est ce qu'opère la nourriture qu'il nous donne : Il se mêle à nous, afin que nous devenions tous une seule chose, comme un corps joint à la Tête³⁰¹. » Et saint Jean Damascène précise : « Si le sacrement est une union avec le Christ et en même temps une union des uns avec les autres, il nous procure, de toute façon, l'unité avec ceux qui le reçoivent comme nous³⁰². » Dans l'eucharistie, l'Église apparaît comme une seule nature unie au Christ. « Tu m'as accordé, Seigneur, que ce temple corruptible – ma chair humaine – s'unisse à Ta sainte chair, que mon sang se mêle au Tien ; et désormais, je suis Ton membre transparent

et translucide... Je suis ravi hors de moi-même, je me vois tel – ô merveille – que je suis devenu. À la fois me craignant et honteux de moi, je Te vénère et Te crains, et je ne sais où abriter, à quelle fin employer ces membres nouveaux redoutables et divinisés³⁰³. » Ainsi saint Syméon le Nouveau Théologien exalte-t-il dans un de ses hymnes l'union eucharistique qui réalise notre qualité des membres du Christ. Elle introduit jusqu'au fond de notre nature « le feu de la divinité », inséparable du corps et du sang du Christ : « je communie avec du feu, moi qui ne suis que paille, mais – ô miracle – je me sens soudain embrasé sans être consumé, comme jadis le buisson ardent de Moïse³⁰⁴. »

Dans l'Église, par les sacrements, notre nature entre en union avec la nature divine dans l'hypostase du Fils, Chef du corps mystique. Notre humanité devient consubstantielle à l'humanité déifiée, unie à la personne du Christ, mais notre personne n'a pas encore atteint sa perfection, d'où l'hésitation de saint Syméon qui se sent plein de crainte et de honte devant lui-même, ne sachant que faire de ses membres « redoutables et divinisés ». Notre nature

est unie au Christ dans l'Église qui est son corps et cette union se réalise dans la vie sacramentelle, mais il faut que chaque personne de cette nature une devienne conforme au Christ – χριστοειδός ; il faut que les hypostases humaines deviennent, elles aussi, « à deux natures », réunissant en elles la nature créée avec la plénitude de la grâce incréée, avec la divinité que le Saint-Esprit confère, appropriée à chaque membre du corps du Christ. Car l'Église n'est pas seulement la nature une dans l'hypostase du Christ, elle est aussi les hypostases multiples dans la grâce du Saint-Esprit.

Mais cette multiplicité ne peut se réaliser que dans l'unité. La vie chrétienne, la vie dans le Christ est une voie qui mène de la multiplicité de la corruption – celle des individus morcelant l'humanité – vers l'unité d'une nature pure, où apparaît une nouvelle multiplicité, celle des personnes unies à Dieu dans le Saint-Esprit. Ce qui était divisé par le bas, dans la nature partagée entre plusieurs individus, doit être uni dans un seul fondement, dans le Christ, pour se diviser par le haut, dans les personnes des saints ayant assimilé les flammes déifiantes du Saint-

Esprit.

Il ne convient pas de rechercher ce qui est personnel, car la perfection de la personne se réalise dans l'abandon total, dans le renoncement à soi-même. Toute personne qui cherche à s'affirmer n'aboutit qu'au morcellement de la nature, à l'être particulier, individuel, accomplissant une œuvre contraire à celle du Christ. « Qui n'amasse pas avec Moi, dissipe (Mt 12, 30). » Or, il faut dissiper avec le Christ, abandonner sa nature propre qui est, en réalité, la nature commune, pour amasser, pour acquérir la grâce qui doit être *appropriée* à chaque personne, devenir sienne. « Si vous n'avez pas été fidèles dans ce qui est à autrui, qui vous donnera ce qui est à vous ? (Le 16, 12) » Notre nature est à autrui – le Christ l'a acquise par son sang très précieux ; la grâce créée est à nous – elle nous est accordée par le Saint-Esprit. C'est le mystère insondable de l'Église, œuvre du Christ et du Saint-Esprit, une dans le Christ, multiple par l'Esprit ; *une seule nature humaine* dans l'hypostase du Christ, *plusieurs hypostases humaines* dans la grâce du Saint-Esprit. Pourtant, Église une – parce qu'un seul corps, une

seule nature unie à Dieu dans la personne du Christ, car notre union personnelle, l'union parfaite à Dieu dans nos personnes, ne s'accomplira que dans le siècle futur. Les unions sacramentelles que nous propose l'Église – et même la plus parfaite de toutes, l'union eucharistique – se rapportent à notre nature, en tant qu'elle est reçue dans la personne du Christ. Par rapport à nos personnes, les sacrements sont des moyens, des données qui doivent être réalisées, acquises, devenir pleinement nôtres au cours des luttes constantes, où notre volonté se conformera à la volonté de Dieu dans l'Esprit-Saint présent en nous. Prodigés à notre nature, les sacrements ecclésiastiques nous rendent aptes à la vie spirituelle dans laquelle s'accomplit l'union de nos personnes avec Dieu. Notre nature reçoit dans l'Église toutes les conditions objectives de cette union. Les conditions subjectives ne dépendent que de nous.

Comme nous l'avons dit maintes fois, l'Église a deux aspects, signalés par saint Paul dans l'épître aux Éphésiens, épître ecclésiologique par excellence. Ces deux aspects ou, plutôt, ces deux caractères

fondamentaux de l'Église sont si intimement liés entre eux, que saint Paul les fait tenir dans un seul verset (Ep 1, 23). L'Église est représentée ici (versets 17-23) comme l'accomplissement de l'économie trinitaire, comme une révélation du Père dans l'œuvre du Fils et du Saint-Esprit. Le Père de gloire donne aux fidèles l'Esprit de sagesse et de révélation (πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως), afin qu'ils reconnaissent leur vocation (κλήσις) – union personnelle pour chacun, la richesse de la gloire de son héritage (κληρονομία) qui apparaîtra dans les saints, dans l'union réalisée par la multitude de personnes humaines ; le même Esprit nous fait reconnaître l'œuvre divine que le Père a opérée dans le Christ : c'est le témoignage rendu à la divinité du Christ. L'aspect christologique de l'Église nous est révélé ainsi à travers son aspect pneumatologique : l'Esprit manifeste à chacun le Christ que le Père ressuscita des morts et fit asseoir à sa droite, au-dessus de toute domination, de toute puissance, de tout nom qui peut être nommé dans le siècle présent et futur, en mettant tout sous ses pieds, en Le constituant chef de l'Église. Vient ensuite la

définition de l'Église (verset 23) où les deux aspects, les deux principes – christologique et pneumatologique – sont donnés simultanément, presque fondus ensemble dans une synthèse suprême : « l'Église qui est Son corps, la plénitude de Celui qui remplit tout en tous », « ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου ». L'Église est notre nature récapitulée par le Christ, contenue dans son hypostase, c'est un organisme théandrique, divino-humain ; pourtant, si notre nature se trouve encastrée dans le corps du Christ, les personnes humaines ne sont nullement entraînées par le processus physique et inconscient d'une déification qui supprimerait la liberté, qui anéantirait les personnes mêmes. Une fois libérés du déterminisme du péché, nous ne tombons pas sous un déterminisme divin. La grâce ne détruit pas la liberté, car elle n'est pas une force unitive procédant du Fils, Chef hypostatique de notre nature ; elle a un autre principe hypostatique, une autre source, indépendante du Fils – l'Esprit-Saint qui procède du Père. Ainsi, l'Église a en même temps un caractère organique et personnel, un accent de nécessité et de

liberté, d'objectif et de subjectif, elle est une réalité stable et définie, mais aussi une réalité en devenir. Unie au Christ, « enhypostasiée », elle est un être théandrique, à deux natures, à deux volontés inséparablement unies, union de la créature à Dieu réalisée dans la personne du Christ. D'autre part, dans les personnes humaines, qui sont les hypostases multiples de sa nature, l'Église n'a atteint sa perfection que virtuellement. Le Saint-Esprit s'est communiqué à chaque personne. Il ouvre à chaque membre du corps du Christ la plénitude de l'héritage divin, mais les personnes humaines, les hypostases créées de l'Église ne peuvent devenir « à deux natures », si elles ne s'élèvent librement vers l'union parfaite avec Dieu, si elles ne réalisent cette union en elles par le Saint-Esprit et leur volonté. L'hypostase divine du Fils est descendue vers nous, elle a réuni en elle la nature créée à la nature incréée, afin de permettre aux hypostases humaines de s'élever vers Dieu, de réunir en elles, à leur tour, la grâce incréée à la nature créée, dans le Saint-Esprit.

Nous sommes appelés à réaliser, à construire notre personne dans la grâce du Saint-Esprit. Mais

nous construisons, selon saint Paul, sur un fondement déjà établi, sur une pierre inébranlable qui est le Christ (1 Co 2, 11). Fondés sur le Christ qui contient notre nature dans sa personne divine, nous devons acquérir l'union avec Dieu dans nos personnes créées ; devenir, à l'image du Christ, des personnes à deux natures, c'est-à-dire, selon la parole audacieuse de saint Maxime, qu'il faut que nous réunissions « par l'amour la nature créée à la nature increée, en les faisant apparaître dans l'unité et l'identité par l'acquisition de la grâce³⁰⁵. » L'union qui s'est accomplie dans la personne du Christ doit être accomplie en nos personnes par le Saint-Esprit et notre liberté. De là, deux aspects de l'Église : l'aspect accompli et l'aspect du devenir. Le dernier se fonde sur le premier qui est sa condition objective.

Dans son aspect christologique, l'Église apparaît comme un organisme à deux natures, à deux opérations, à deux volontés. Dans l'histoire du dogme chrétien, toutes les hérésies christologiques revivront de nouveau, se reproduiront à propos de l'Église. Ainsi, nous verrons surgir un nestorianisme

ecclésiologique, l'erreur de ceux qui veulent séparer l'Église en deux êtres distincts : l'Église céleste, invisible, seule vraie et absolue, et l'Église (ou plutôt « les églises ») terrestre, imparfaite et relative, errant dans les ténèbres, sociétés humaines cherchant à s'approcher, dans la mesure de leurs possibilités, de la perfection transcendante. Au contraire, le monophysitisme ecclésiologique se traduira par le désir de voir dans l'Église un être divin par excellence, où chaque détail est sacré, où tout s'impose avec un caractère de nécessité divine, où rien ne peut être changé ou modifié, car la liberté humaine, la « synergie », la coopération des hommes avec Dieu n'a pas de place dans cet organisme hiératique qui exclut le côté humain : c'est une magie du salut s'exerçant dans les sacrements et les rites fidèlement accomplis. Ces deux hérésies ecclésiologiques de tendance opposée apparurent presque en même temps, au cours du même XVII^e siècle : la première surgit sur le territoire du patriarcat de Constantinople (le protestantisme oriental de Cyrille Loukaris), la deuxième se développa en Russie, sous la forme du schisme (*raskol*) dit des

« partisans du vieux rite ». Les deux erreurs ecclésiologiques ont été foudroyées par les grands conciles de Jérusalem et de Moscou. Le monothéisme dans l'ecclésiologie s'exprimera surtout par une négation de l'économie de l'Église vis-à-vis du monde extérieur, pour le salut duquel l'Église a été fondée. L'erreur contraire (qui n'a pu avoir son précédent dans les hérésies christologiques, à moins que ce ne soit un semi-nestorianisme) consiste dans une attitude de compromis, prête à sacrifier la vérité à des buts de l'économie ecclésiastique envers le monde : c'est le relativisme ecclésiologique des mouvements dits « œcuméniques » et d'autres semblables. L'hérésie apollinariste, qui nie l'esprit humain dans l'humanité du Christ, se traduit dans le domaine ecclésiologique par le refus d'admettre la pleine conscience humaine, par exemple dans le ministère doctrinal de l'Église : la vérité se révélerait aux conciles comme un *deus ex machina*, indépendamment des assistants.

Ainsi, tout ce qui peut être affirmé ou nié au sujet du Christ peut l'être également au sujet de

l'Église, en tant qu'elle est un organisme théandrique ou, plus exactement, une nature créée unie inséparablement à Dieu dans l'hypostase du Fils, un être ayant comme Lui deux natures, deux volontés, deux opérations inséparables et distinctes en même temps. Cette structure christologique détermine une action permanente et nécessaire du Saint-Esprit dans l'Église, action fonctionnelle par rapport au Christ qui a conféré l'Esprit au collège des apôtres sous la forme du souffle. Cette union impersonnelle avec l'Esprit-Saint, cette sainteté conditionnelle de la hiérarchie ecclésiastique confère un caractère objectif, indépendant des personnes et des intentions, avant tout, aux actions théurgiques du clergé. Les sacrements et les rites sacrés accomplis dans l'Église comporteront donc deux volontés, deux opérations s'exerçant simultanément : le prêtre invoque le Saint-Esprit en bénissant le pain et le vin sur l'autel, et l'Esprit opère le sacrement eucharistique ; le confesseur prononce les paroles de l'absolution, et les fautes sont remises par la volonté de Dieu ; l'évêque impose les mains sur l'ordonnant, et l'Esprit-Saint confère la grâce sacerdotale, etc...

Le même accord des deux volontés a lieu dans l'exercice du pouvoir épiscopal, quoique avec une certaine nuance. Les actes émanant du pouvoir épiscopal ont un caractère obligatoire, car l'évêque agit par le pouvoir divin ; en se soumettant à sa volonté, on se soumet à la volonté de Dieu. Cependant ici un élément personnel est inévitable : l'évêque, s'il n'a pas acquis personnellement la grâce, s'il n'a pas l'intelligence éclairée par le Saint-Esprit, peut agir selon des mobiles humains, il peut errer dans l'exercice du pouvoir divin qui lui est conféré. Certes, il portera la responsabilité de ses actes devant Dieu, mais ils auront néanmoins un caractère objectif et obligatoire, sauf dans les cas où un évêque agit contrairement aux canons, c'est-à-dire en désaccord avec la volonté commune de l'Église ; il devient alors un fauteur de schisme et se pose en-dehors de l'unité ecclésiastique. Les définitions des Conciles expriment aussi l'accord des deux volontés dans l'Église ; c'est pourquoi le premier Concile, celui des apôtres, modèle de tous les Conciles de l'Église, fit précéder ses définitions par la formule « il a plu au Saint-Esprit et à nous »

(Ac 15, 28). Cependant, si les Conciles rendent témoignage à la tradition par leurs décisions obligatoires et objectives, la Vérité même qu'ils affirment n'est point soumise à des formes canoniques. En effet, la tradition a un caractère pneumatologique : c'est la vie de l'Église dans l'Esprit-Saint. La Vérité ne peut avoir de critère extérieur, étant manifeste par elle-même, d'une évidence intérieure, donnée dans une mesure plus ou moins grande à tous les membres de l'Église, car tous sont appelés à connaître, à garder et à défendre les vérités de la foi. Ici, l'aspect christologique s'accorde avec l'aspect pneumatologique dans le caractère catholique de l'Église : par le pouvoir qu'elle tient du Christ, l'Église *affirme* ce que l'Esprit *révèle*. Mais la faculté de définir, d'exprimer, de faire tenir dans les dogmes précis les mystères insondables pour l'intelligence humaine, appartient à l'aspect christologique de l'Église, fondé sur l'incarnation du Verbe.

Le même principe est à la base du culte des saintes images, qui expriment les choses invisibles et les rendent réellement présentes, visibles et

agissantes. Une icône, une croix, ne sont pas simplement des figures pour orienter notre imagination pendant la prière ; ce sont des centres matériels où repose une énergie, une vertu divine qui s'unit à l'art humain.

De même, l'eau bénite, le signe de croix, les paroles de l'Écriture lues pendant l'office, le chant sacré, les objets du culte, les ornements ecclésiastiques, l'encens, la lumière des cierges sont des symboles dans le sens réaliste de ce mot, des signes matériels de la présence du monde spirituel. Le symbolisme rituel est plus qu'une représentation s'adressant aux sens pour nous rappeler les réalités d'ordre spirituel. Le mot ἀνάμνησις ne veut pas dire simplement commémoration ; il désigne plutôt une initiation au mystère, la révélation d'une réalité toujours présente dans l'Église. C'est dans ce sens que saint Maxime parle des symboles liturgiques. L'office de l'Eucharistie présente pour lui l'ensemble de la Providence salutaire de Dieu. L'entrée du saint synaxe représente le premier avènement du Sauveur. La montée du grand pontife vers l'autel et vers son trône est l'image de l'Ascension. L'entrée des

assistants symbolise l'entrée des Gentils dans l'Église. Le pardon des péchés – le jugement de Dieu qui révèle à chacun particulièrement la volonté divine à son sujet. Les chants sacrés expriment la joie qui embrasse les cœurs purs en les élevant vers Dieu. Les invocations de paix rappellent la vie paisible de contemplation qui succède aux luttes atroces de l'ascèse. La lecture de l'Évangile, la descente du grand pontife de son trône, l'expulsion des catéchumènes et des pénitents, la fermeture des portes de l'église symbolisent les actes du Jugement Dernier : le second avènement du Seigneur, la séparation des élus et des damnés, la disparition du monde visible. Ensuite, l'entrée des saintes espèces représente la révélation de l'au-delà ; le baiser de paix, l'union de toutes les âmes en Dieu s'effectuant progressivement. La confession de foi est la grande action de grâce des élus. Le *Sanctus* est l'élévation des âmes vers les chœurs des anges qui, dans l'immobilité du mouvement éternel autour de Dieu, bénissent et chantent la Trinité simple. Le *Pater* représente notre filiation dans le Christ et le chant final *Seul est Saint, seul est Seigneur* fait penser à

l'entrée suprême de la créature dans l'abîme de l'union divine³⁰⁶. Les fêtes ecclésiastiques nous font participer aux événements de la vie terrestre du Christ dans un plan plus profond que celui de simples faits historiques, car dans l'Église nous ne sommes plus des spectateurs extérieurs, mais des témoins éclairés par l'Esprit-Saint.

Nous avons examiné l'aspect christologique de l'Église, les conditions, pour ainsi dire, objectives et immuables, fondées sur le fait que le Christ est le Chef de son corps mystique, que notre nature est contenue dans son hypostase, ce qui fait de l'Église un organisme à deux natures. Mais, comme nous l'avons dit, l'Église est incomplète si l'on fait abstraction d'un autre aspect, plus intérieur, moins apparent, mais d'autant plus important qu'il se réfère à la fin même de l'Église – à l'union avec Dieu qui doit s'effectuer dans chaque personne humaine. C'est son aspect pneumatologique, qui a pour principe le mystère de la Pentecôte. La différence entre ces deux aspects de l'Église nous sera manifeste, si nous comparons le mode de présence

de la grâce dans les sacrements, les actes théurgiques, la hiérarchie, le pouvoir ecclésiastique, le culte, les symboles sacrés, où elle a un certain caractère de nécessité prédéterminée, à un autre ordre de la grâce dans l'Église, à une présence de la grâce plus intime, non seulement extérieure et fonctionnelle, mais unie à l'être même qui la porte : la grâce devenue propre à la personne, acquise, personnelle. Si, dans le premier mode, la présence de la grâce a un caractère d'objectivité, on aimerait presque dire que le deuxième mode est subjectif, si ce mot n'avait pas un sens péjoratif de quelque chose d'incertain. Nous dirons plutôt que la première présence est à base d'une prédétermination, tandis que la deuxième est fondée sur une élection. Ce sont les manifestations de la grâce dans les reliques, dans les lieux sanctifiés par les apparitions de la Vierge ou par la prière des saints, dans les sources miraculeuses, les images thaumaturges, les dons charismatiques, les miracles ; enfin, dans les personnes humaines qui l'ont acquise, dans les saints. C'est la grâce qui opère dans les personnes et par les personnes comme leur propre force – vertus divines et créées *appropriées* à des

personnes créées dans lesquelles s'effectue l'union avec Dieu. Car le Saint-Esprit confère la divinité aux personnes humaines appelées à réaliser en elles l'union déifiante – mystère qui se révélera dans le siècle futur, mais dont les prémices transparaissent déjà ici-bas, dans ceux qui s'assimilent à Dieu.

Ainsi, nous pouvons dire que sous son aspect christologique l'Église se présente comme une stabilité absolue, comme un fondement immuable dont parle saint Paul, lorsqu'il dit : « Vous avez été édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes, Jésus-Christ Lui-même étant la pierre angulaire. En Lui tout l'édifice, bien coordonné, s'élève pour être un temple saint dans le Seigneur. En Lui, vous êtes aussi édifiés pour être une habitation de Dieu dans l'Esprit » (Ep 2, 21-22). Dans son aspect pneumatologique, celui de l'économie de l'Esprit-Saint à l'égard des personnes humaines (visée par saint Paul à la fin du texte cité), l'Église a un caractère dynamique, elle est tendue vers sa fin ultime, vers l'union de chaque personne humaine avec Dieu. Sous le premier aspect, l'Église se présente comme le corps du Christ ; sous le

deuxième, comme une flamme ayant une base unique et plusieurs sommets divisés. Les deux aspects sont inséparables et pourtant, dans le premier, l'Église existe dans l'hypostase du Christ, tandis que dans le deuxième nous pouvons entrevoir son être propre, distinct de celui de son Chef.

En effet, si l'on reprend l'image de l'union du Christ avec l'Église chez saint Paul, image de l'union des époux, on doit constater que le Christ est le Chef de son corps, Chef de l'Église, dans le même sens où le mari est le chef du corps unique des deux époux dans le mariage, – *duo in carne una*, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν (Ep 5, 31). Dans cette union mystérieuse (τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, dit saint Paul), le corps unique, la nature commune à deux reçoit l'hypostase de l'Époux : l'Église est « l'Église du Christ ». Mais elle n'en demeure pas moins l'autre personne de l'union, soumise à l'Époux, distincte de Lui en tant qu'Épouse. Comme dans le Cantique des Cantiques, comme dans d'autres textes de l'Ancien Testament qui expriment, selon les Pères, l'union du Christ avec l'Église sous l'image de l'union charnelle, l'Épouse se présente nécessairement avec

des traits personnels : c'est une personne qui est aimée par l'Époux et qui l'aime à son tour. On doit se demander inévitablement quelle est cette autre personne, celle de l'Église, distincte de la personne de son Chef ? Qui est l'Épouse dans cette union « en une seule chair », – εἰς σάρκα μίαν ? Quelle est l'*hypostase propre* de l'Église ? Ce n'est sûrement pas l'hypostase du Saint-Esprit. Comme nous l'avons vu au cours de notre dernière leçon, l'Esprit-Saint dans son avènement personnel, contrairement au Fils, ne communique pas à l'Église son hypostase qui reste cachée, non révélée. Il se dissimule, s'identifie, pour ainsi dire, aux personnes humaines auxquelles Il approprie la seconde nature – la divinité, les énergies déifiantes. Il devient le principe de la déification des personnes, la source des richesses incréées dans chacune d'entre elles ; Il confère à chaque personne son ultime perfection, mais Il ne devient pas *la personne* de l'Église. En effet, le Saint-Esprit ne contient pas en Lui les hypostases humaines, comme le Christ contient la nature, mais Se donne séparément à chaque personne. L'Église dans son être propre, en tant

qu'Épouse du Christ, apparaît donc comme une multitude d'hypostases créées. C'est la personne ou, plutôt, ce sont les personnes humaines qui sont les hypostases de la nature une de l'Église. C'est pourquoi les Pères, dans leurs commentaires sur le Cantique, verront dans l'Épouse en même temps l'Église et chaque personne entrant en union avec Dieu. Mais disons avec saint Paul : τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, « ce mystère est grand ». Il appartient au siècle futur, où l'Église parviendra à sa perfection dans l'Esprit-Saint, où les personnes humaines réuniront en elles leur nature créée à la plénitude increée et deviendront des hypostases humaines déifiées, autour du Christ, hypostase divine incarnée.

Il s'ensuivrait donc qu'avant la consommation des siècles, avant la résurrection des morts et le Jugement Dernier, l'Église n'aura pas d'hypostase propre, d'hypostase créée, aucune des personnes humaines n'étant encore parvenue à l'union parfaite avec Dieu. Et pourtant dire cela serait méconnaître le cœur même de l'Église, un de ses mystères les plus secrets, son centre mystique, sa perfection déjà

réalisée dans une personne humaine pleinement unie à Dieu, se trouvant au-delà de la résurrection et du Jugement. Cette personne est Marie, la Mère de Dieu. Celle qui donna l'humanité au Verbe et mit au monde Dieu devenu homme se fit volontairement un moyen de l'Incarnation, réalisée dans sa nature purifiée par le Saint-Esprit. Mais le Saint-Esprit descendit encore une fois sur la Vierge, le jour de la Pentecôte – cette fois non pour se servir de sa nature comme d'un moyen, mais pour Se donner à sa personne, pour devenir le moyen de sa déification. Et la nature très pure qui porta en elle le Verbe entra en union parfaite avec la divinité dans la personne de la Mère de Dieu. Si Elle resta encore dans le monde, si Elle se soumit aux conditions de la vie humaine jusqu'à accepter la mort, c'est en vertu de sa volonté parfaite, dans laquelle Elle reproduisait la κένωσις volontaire de son Fils. Mais la mort n'avait plus d'emprise sur Elle : comme son Fils, Elle est ressuscitée et montée au ciel, première hypostase humaine qui réalisa en Elle la fin dernière pour laquelle fut créé le monde. L'Église et l'univers entier ont donc dès maintenant leur achèvement, leur

sommet personnel qui ouvre la voie de la déification à toute la créature.

Saint Grégoire Palamas, dans ses homélies mariales, veut voir dans la Mère de Dieu une personne créée réunissant en Elle toutes les perfections créées et incréées, la réalisation absolue de la beauté de la création. « Voulant créer, dit-il, une image de la beauté absolue et manifester clairement aux anges et aux hommes la puissance de son art, Dieu a fait véritablement Marie toute-belle. Il a réuni en Elle les beautés partielles qu'il a distribuées aux autres créatures et l'a constituée le commun ornement de tous les êtres visibles et invisibles ; ou plutôt, Il a fait d'Elle comme un mélange de toutes les perfections divines, angéliques et humaines, une beauté sublime embellissant les deux mondes, s'élevant de terre jusqu'au ciel et dépassant même ce dernier³⁰⁷. » La Mère de Dieu selon le même docteur est « la limite du créé et de l'incréé³⁰⁸. » Elle a franchi la limite qui nous sépare du siècle futur. C'est pourquoi, libre des conditions temporelles, Marie est la cause de ce qui l'a précédée ; Elle préside en même temps à ce qui est venu après Elle. Elle

procure les biens éternels. C'est par Elle que les hommes et les anges reçoivent la grâce. Aucun don n'est reçu dans l'Église sans l'assistance de la Mère de Dieu, prémice de l'Église glorifiée³⁰⁹. Or, il est nécessaire qu'ayant atteint le terme du devenir, Elle préside aux destinées de l'Église et de l'univers qui se déroulent encore dans le temps.

Une hymne mariale de l'Église d'Orient exalte la Mère de Dieu comme une personne humaine ayant atteint la plénitude de l'être divin : « Chantons, fidèles, la Gloire de l'univers, la Porte du Ciel, la Vierge Marie, Fleur de la race humaine et Génératrice de Dieu, Celle qui est le Ciel et le Temple de la Divinité, Celle qui a renversé les bornes du péché, Celle qui est l'affermissement de notre foi. Le Seigneur qui est né d'Elle combat pour nous. Sois plein d'audace, ô peuple de Dieu, car Il a vaincu les ennemis, Lui qui est tout-puissant³¹⁰. »

Le mystère de l'Église est inscrit dans les deux personnes parfaites : la personne divine du Christ et la personne humaine de la Mère de Dieu.

CHAPITRE X

Voie de l'union

La déification, la $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ des créatures se réalisera en sa plénitude dans le siècle futur, après la résurrection des morts. Cependant, dès ici-bas, il faut que cette union déifiante s'effectue de plus en plus, en changeant la nature corruptible et corrompue, en l'adaptant à la vie éternelle. Si Dieu nous a donné dans l'Église toutes les conditions objectives, tous les moyens pour atteindre cette fin, il faut que nous produisions, de notre côté, les conditions subjectives nécessaires, car l'union se réalise dans la « synergie », dans une coopération de l'homme avec Dieu. Ce côté subjectif de l'union avec Dieu

constitue la voie de l'union qui est la vie chrétienne.

Saint Séraphin de Sarov, au début du siècle dernier, a voulu définir, au cours d'une conversation, le but de la vie chrétienne. Cette définition qui, au premier abord, peut paraître trop simple, résume toute la tradition spirituelle de l'Église orthodoxe. « La prière, le jeûne, les vigiles et toutes autres pratiques chrétiennes, dit-il, quoique très bonnes en elles-mêmes, ne représentent nullement, à elles seules, la fin de notre vie chrétienne : ce ne sont que des moyens indispensables pour atteindre cette fin. Car la vraie fin de la vie chrétienne est l'acquisition de l'Esprit-Saint. Quant aux jeûnes, vigiles, prières, aumônes et autres bonnes œuvres faites au nom du Christ, elles sont les moyens pour acquérir le Saint-Esprit. Remarquez bien ceci : il n'y a que les bonnes œuvres faites au nom du Christ qui nous apportent les fruits du Saint-Esprit. D'autres actions, si elles ne sont pas faites au nom du Christ, tout en étant bonnes, ne sauraient tout de même nous procurer la récompense dans la vie du siècle à venir ni nous donner la grâce de Dieu dans la vie présente. C'est pourquoi le Seigneur Jésus-Christ a dit : Celui qui

n'assemble pas avec Moi, disperse (Mt 12, 30)³¹¹. » En d'autres termes, le bien autonome ne doit pas exister pour un chrétien : une œuvre est bonne en tant qu'elle sert à l'union avec Dieu, en tant qu'elle nous approprie la grâce. Les vertus ne sont pas la fin, mais le moyen ou plutôt les symptômes, les manifestations extérieures de la vie chrétienne, la seule fin étant l'acquisition de la grâce.

La notion du mérite est étrangère à la tradition orientale. Ce mot se rencontre rarement dans la littérature spirituelle de l'Église d'Orient et n'a pas la même signification qu'en Occident. La cause en est à chercher dans l'attitude générale de la théologie orientale vis-à-vis de la grâce et du libre arbitre. Cette question n'a jamais eu en Orient la même acuité qu'elle a reçue en Occident depuis saint Augustin. La tradition orientale ne sépare jamais ces deux moments : la grâce et la liberté humaine, pour elle, se manifestent simultanément et ne peuvent être conçues l'une sans l'autre. Saint Grégoire de Nysse exprime très nettement ce lien réciproque qui fait de la grâce et du libre arbitre deux pôles d'une seule et même réalité : « comme la grâce de Dieu, dit-il, ne

peut habiter dans les âmes qui fuient leur salut, aussi bien la vertu humaine à elle seule n'est pas suffisante pour élever à la perfection les âmes étrangères à la grâce »... « La justice des œuvres et la grâce de l'Esprit en s'unissant ensemble remplissent de vie bienheureuse l'âme dans laquelle elles s'identifient » (προελθοῦαι εἰς ταῦτόν)³¹². Donc, la grâce n'est pas une récompense du mérite de la volonté humaine comme l'aurait voulu le pélagianisme ; mais elle n'est pas, non plus, la cause des « actes méritoires » de notre libre arbitre. Car il ne s'agit pas de mérites mais d'une coopération, d'une synergie des deux volontés, divine et humaine, accord dans lequel la grâce s'épanouit de plus en plus, se trouve appropriée, « acquise » par la personne humaine. La grâce est une présence de Dieu en nous qui exige de notre part des efforts constants. Cependant, ces efforts ne déterminent nullement la grâce, ni la grâce ne meut notre liberté comme une force qui lui serait étrangère.

Cette doctrine, fidèle à l'esprit apophatique de la tradition orientale, exprime le mystère de la coïncidence de la grâce et de notre liberté dans les

bonnes actions en évitant les termes positifs et rationnels. L'erreur fondamentale de Pélagie était d'avoir transposé le mystère de la grâce sur le plan rationnel, où les réalités d'ordre spirituel, la grâce et la liberté, se transformèrent en deux concepts juxtaposés qu'il fallait accorder, entre eux, comme deux objets extérieurs l'un à l'autre. Saint Augustin, dans sa polémique contre le pélagianisme, a suivi l'exemple de son adversaire en se plaçant sur le même terrain rationnel où la question ne pouvait jamais être résolue. Un représentant de la tradition orientale, saint Jean Cassien, qui prit parti dans ce débat à la fois contre les pélagiens et contre saint Augustin, ne pouvait plus, dans ces conditions, être compris correctement. Son attitude « au-dessus de la mêlée » fut interprétée, dans le plan rationnel, comme un sémi-pélagianisme, et condamnée en Occident. Au contraire, l'Église d'Orient l'a toujours considéré comme un témoin de la tradition³¹³. Comme maître de l'ascèse chrétienne, saint Cassien de Marseille fut le père du monachisme occidental avant saint Benoît qui se base en grande partie sur ses écrits ; saint Bernard et toute l'école cistercienne

lui sont très redevables. Mais un décalage s'accroîtra de plus en plus entre la spiritualité d'inspiration orientale issue de saint Jean Cassien et la doctrine augustinienne sur les rapports de la grâce et du libre arbitre, qui se développera et se généralisera en Occident, à mesure qu'il perdra le contact vivant avec la tradition orientale. Cette dernière a toujours affirmé la simultanéité dans la synergie de la grâce divine et de la liberté humaine. Ainsi, saint Macaire d'Égypte disait : « La volonté humaine est, pour ainsi dire, une condition essentielle ; si cette volonté n'y est pas, Dieu ne fait rien à Lui seul³¹⁴. » Au XIX^e siècle, l'évêque Théophane, un grand écrivain ascétique russe, affirmait que « l'Esprit-Saint, agissant en nous, accomplit avec nous notre salut », mais il disait en même temps que « l'homme accomplit l'œuvre de son salut étant assisté par la grâce³¹⁵ ». La grâce qui, selon l'expression de saint Macaire, s'épanouit dans la personne humaine comme le ferment faisant lever la pâte, « devient quelque chose de propre et inséparable de la nature, comme si elle avait été de même essence avec l'homme³¹⁶ ». C'est ce que saint

Séraphin appelait « l'acquisition de la grâce » – le côté subjectif de l'union avec Dieu.

Le commencement de la vie spirituelle est la conversion (ἐπιστροφή), une attitude de la volonté qui se tourne vers Dieu, en renonçant au monde. « Le monde » a ici la valeur d'un terme ascétique. « Pour la spéculation spirituelle, le monde est un nom collectif qui comprend tout ce qu'on appelle passion », dit saint Isaac le Syrien³¹⁷. Pour ce grand ascète et mystique, les « passions sont des éléments qui se succèdent dans le courant incessant du monde. Où les passions cessent, le monde s'arrête dans son cours. Où le courant des passions s'arrête, le monde meurt³¹⁸ ». Le monde exprime ici une dispersion, un errement de l'âme à l'extérieur, une trahison à sa propre nature. Car l'âme est impassible en elle-même, mais elle devient sujette aux passions en quittant sa simplicité intérieure, en s'extériorisant. Le renoncement au monde est donc une rentrée de l'âme en elle-même, une concentration, une réintégration de l'être spirituel qui revient à la communion avec Dieu. Cette conversion se fait dans

la liberté, comme le péché, lui aussi, est une séparation libre d'avec Dieu. La conversion sera donc un effort constant de la volonté tournée vers Dieu. Le monachisme marque le degré suprême de cette attitude. Saint Jean Climaque (VII^e siècle) l'exprime dans une définition lapidaire : « Le moine, dit-il, est une contrainte incessante exercée sur la nature et une veille constante sur les sens³¹⁹. » « Quel est le moine fidèle et sage ? Celui qui a gardé son ardeur jusqu'au bout, celui qui ne cesse d'ajouter jusqu'à la fin de sa vie un feu au feu, une ardeur à l'ardeur, un zèle au zèle, un désir au désir³²⁰. »

Cependant, si le cœur doit être toujours ardent, il faut que l'esprit reste froid, car c'est l'esprit qui veille sur le cœur. Or, le cœur (ἡ καρδία) pour la tradition ascétique de l'Orient chrétien est le centre de l'être humain, la racine des facultés actives, de l'intellect et de la volonté, le point d'où provient et vers lequel converge toute la vie spirituelle. Source de tous les mouvements psychiques et spirituels, le cœur, selon saint Macaire d'Égypte, est « une officine de la justice et de l'iniquité³²¹. » C'est un vase qui contient tous les vices, mais en même temps on y

trouve « Dieu, les anges, la vie, le royaume, la lumière, les apôtres, les trésors de la grâce³²² ». « Lorsque la grâce s’empare des pâturages du cœur, elle règne sur toutes les parties de la nature, sur toutes les pensées : car l’esprit et toutes les pensées de l’âme se trouvent dans le cœur³²³. » C’est pourquoi la grâce passe par le cœur dans toute la nature de l’homme. L’esprit (νοῦς, πνεῦμα), partie suprême de l’être humain, est la faculté contemplative par laquelle l’homme tend vers Dieu. Partie la plus personnelle de l’homme, principe de sa conscience et de sa liberté, l’esprit (νοῦς) dans la nature humaine correspond le plus à la personne ; on peut dire qu’il est le siège de la personne, de l’hypostase humaine qui contient en elle l’ensemble de la nature – esprit, âme et corps. C’est pourquoi les Pères grecs sont souvent prêts à identifier le νοῦς avec l’image de Dieu dans l’homme³²⁴. L’homme doit vivre selon l’esprit ; tout le composé humain doit devenir « spirituel » (πνευματικός), acquérir la « ressemblance ». En effet, c’est l’esprit qui entre en union avec la grâce baptismale et c’est encore lui qui introduit la grâce dans le cœur – centre de la nature

humaine qui doit être déifiée. « L'union de l'esprit avec le cœur », « la descente de l'esprit dans le cœur », « la garde du cœur par l'esprit » – ces expressions reviennent constamment dans la littérature ascétique de l'Église d'Orient. Sans le cœur, qui est le centre de toutes les activités, l'esprit est impuissant. Sans l'esprit, le cœur reste aveugle, privé de direction. Il faut donc trouver un rapport harmonieux entre l'esprit et le cœur pour organiser, pour construire la personne dans la grâce, car la voie de l'union n'est pas un processus inconscient. Elle suppose une vigilance incessante de l'esprit, un effort continu de la volonté. « Ce monde est un champ clos et le temps de notre vie est un temps de lutte », disait saint Isaac le Syrien. Pour vaincre dans cette lutte il faut être constamment tourné vers Dieu : « car le Seigneur, dit le même auteur, est plus puissant, plus fort que tous ; Il triomphe toujours dans le corps mortel, lorsqu'il combat avec les athlètes chrétiens. Et si ces derniers sont vaincus, il est clair... qu'ils se sont dépouillés de Dieu par leur volonté irraisonnable³²⁵. » Quand l'ardeur diminue, la résolution fléchit, la grâce demeure inagissante. Le

précepte évangélique de veiller, de ne pas se laisser engourdir par le sommeil, est un leitmotiv de l'ascétisme oriental qui exige la pleine conscience de la personne humaine sur tous les degrés de son ascension vers l'union parfaite.

Cette ascension comprend deux étapes ou, plus exactement, elle s'effectue simultanément sur deux plans différents mais étroitement liés l'un à l'autre : celui de l'action (πραξις) et de la contemplation (θεωρία). Les deux sont inséparables dans la connaissance chrétienne qui est l'expérience personnelle et consciente des réalités spirituelles – ἡ γνῶσις – « la gnose³²⁶ ». Selon saint Maxime, la contemplation sans l'action, la théorie qui n'est pas appuyée sur la pratique ne diffère en rien de l'imagination, de la fantaisie sans subsistance réelle, ἀνυπόστατος φαντασία ; de même l'action, si elle n'est pas animée par la contemplation, est stérile et rigide comme une statue³²⁷. « La vie même de l'esprit étant l'œuvre du cœur, dit saint Isaac le Syrien, c'est la pureté du cœur qui rend à la contemplation de l'esprit son intégrité³²⁸. » La vie active consistera donc dans la purification du cœur et

cette action sera consciente, étant dirigée par l'esprit (νοῦς), faculté contemplative qui entrera dans le cœur, s'unira au cœur, en rassemblant, en concentrant l'être humain dans la grâce.

Par l'action (πραξις), selon Évagre le Pontique (IV^e s.), l'homme doit aboutir finalement à un état impassible (ἀπάθεια), à l'indépendance de sa nature qui n'est plus sujette aux passions, qui n'est plus affectée par rien³²⁹. L'ἀπάθεια – impassibilité – n'est pas un état passif. Sur le plan de la vie spirituelle où elle se réalise, l'opposition entre l'actif et le passif n'a plus lieu : ces deux dispositions contraires appartiennent au domaine de la nature corrompue, captive du péché. L'esprit qui recouvre son intégrité n'est plus affecté par quoi que ce soit, il ne « subit » plus ; mais il n'est pas non plus « actif » dans le sens courant de ce mot. La tradition ascétique et mystique de l'Église d'Orient ne fait pas de distinction bien tranchée entre les états actifs et passifs dans les sphères supérieures de la vie spirituelle. L'esprit humain, dans son état normal, n'est ni actif, ni passif : il est vigilant. C'est la « sobriété » (νήψις), « l'attention du cœur » (ἡ καρδιακή προσοχή), la

faculté de discernement et du jugement des choses spirituelles (διάκρισις) qui caractérisent l'être humain dans son état d'intégrité. Les états actifs et passifs dénotent, au contraire, un déchirement intérieur, ce sont des états dus au péché. Les introduire dans la mystique serait fausser les perspectives de la vie spirituelle ou créer des confusions.

Saint Isaac le Syrien distingue trois étapes dans la voie de l'union : la pénitence, la purification et la perfection, c'est-à-dire, – le changement de la volonté, la libération des passions et l'acquisition de l'amour parfait qui est la plénitude de la grâce. Si la pénitence est le commencement de cette voie, « la porte de la grâce³³⁰ », cela ne veut pas dire qu'elle soit un moment transitoire, une étape à dépasser. À vrai dire ce n'est pas une étape mais un état qui doit durer toujours, une attitude permanente de ceux qui aspirent vraiment à l'union avec Dieu. Le mot « pénitence » est impropre pour rendre la notion de cette attitude foncière de toute âme chrétienne qui se tourne vers Dieu. Le mot « repentir » serait peut-être moins inexact, quoique toujours limité à une notion

purement négative. La *μετάνοια* grecque veut dire littéralement « changement de pensée », « transformation de l'esprit ». C'est une « deuxième régénération » accordée par Dieu après le baptême, une possibilité du retour vers le Père, l'exode incessant en dehors de soi-même, une vertu qui opère le changement de notre nature. C'est un état d'âme contraire à la suffisance, à l'« embourgeoisement spirituel » d'un pharisien, d'un « juste » qui se juge « en état de grâce » parce qu'il ne se connaît pas lui-même. De même que la voie de l'ascension vers Dieu, le repentir ne peut avoir de terme. « Le repentir, dit saint Isaac le Syrien, convient toujours et à tous, aux pécheurs comme aux justes qui cherchent leur salut. Il n'y a pas de limites à la perfection ; de sorte que la perfection même des plus parfaits n'est qu'une imperfection. C'est pourquoi jusqu'au moment de la mort le repentir ne saura être achevé, ni dans sa durée ni dans ses œuvres³³¹. » Cette notion du repentir correspond à l'attitude apophatique vis-à-vis de Dieu : plus on s'unit à Dieu plus on connaît Son incognoscibilité, plus on devient parfait plus on

connaît sa propre imperfection.

L'âme qui n'est pas mue par le repentir est étrangère à la grâce : c'est l'arrêt dans la voie de l'ascension, l'« insensibilité d'un cœur pétrifié », symptôme de la mort spirituelle. Le repentir, selon saint Jean Climaque, est un renouvellement du baptême, « mais la source des larmes après le baptême est quelque chose de plus grand que le baptême³³² ». Ce jugement peut paraître paradoxal, il peut même scandaliser, si l'on oublie que le repentir est le fruit de la grâce baptismale, cette même grâce mais acquise, appropriée par la personne, devenue en elle « le don des larmes », signe certain que le cœur a été fondu par l'amour divin³³³. « Nous ne serons pas accusés, dit le même auteur, de ne pas avoir produit de miracles, de ne pas avoir été des théologiens, de ne pas avoir eu de visions mais nous devons sûrement donner réponse à Dieu de ce que nous n'avons pas pleuré sans cesse à cause de nos péchés³³⁴. » Ces larmes charismatiques – consommation du repentir – sont en même temps le commencement d'une joie infinie (antinomie des béatitudes annoncées dans l'Évangile : *beati qui*

nunc fletis, quia ridebitis). Les larmes purifient la nature, car le repentir n'est pas seulement notre effort, nos peines mais aussi le don lumineux du Saint-Esprit qui pénètre et transforme notre cœur. C'est le retour à Dieu, la guérison de la nature infirme, selon saint Jean Damascène qui donne la définition suivante de la pénitence : « Le repentir est le retour de ce qui est contraire à la nature vers ce qui lui est propre, le retour de la captivité du démon vers Dieu, s'effectuant par les efforts et le labeur³³⁵. » Ces efforts seront nécessaires sur toutes les étapes de l'ascension, car jusqu'à la fin nous devons nous méfier de notre propre liberté selon saint Isaac le Syrien³³⁶. La prière du publicain « Seigneur, aie pitié de moi, pécheur » accompagnera les justes jusqu'à la perte du Royaume, car le chrétien sur la voie du salut doit se trouver constamment « entre la crainte et l'espoir », comme le disait le Père Ambroise du monastère Optino, un des grands directeurs spirituels (« staretz ») du siècle dernier. Saint Isaac le Syrien a exprimé cette pensée dans une parole saisissante : « Le repentir, dit-il, est le tremblement de l'âme devant les portes du Paradis³³⁷. »

Si l'homme ne se tourne pas vers Dieu de sa propre volonté et de tout son désir, s'il ne s'adresse à Lui en prière avec la foi entière, il ne peut pas être guéri³³⁸. La prière commence par les pleurs et la contrition, mais il ne faut pas que ce moyen contre les passions devienne lui-même une passion, selon saint Nil de Sināi³³⁹. Il y a la prière active, celle des paroles ; elle aboutit à l'impassibilité qui est la limite de la prière – ὄρος τῆς ἀπάθειας. Là commence la prière contemplative, sans paroles, où le cœur s'ouvre en silence devant Dieu. L'oraison est la force motrice de tous les efforts humains, de toute la vie spirituelle. C'est « la conversation avec Dieu qui se fait en secret », c'est aussi « toute pensée de Dieu, toute méditation des choses spirituelles, » dit saint Isaac le Syrien, en donnant un sens très large au mot « prière³⁴⁰ ».

L'union avec Dieu ne peut se réaliser en dehors de la prière, car la prière est un rapport personnel de l'homme avec Dieu. Or, l'union doit s'effectuer dans les personnes humaines, elle doit être personnelle, donc consciente et volontaire. « La vertu de la prière accomplit le sacrement de notre

union avec Dieu – dit saint Grégoire Palamas – car la prière est le lien des créatures raisonnables avec leur Créateur³⁴¹. » Elle est plus parfaite que l'exercice des vertus, étant « la conductrice du chœur des vertus » (κορυφαῖος τις τοῦ χοροῦ τῶν ἀρετῶν)³⁴². L'ensemble des vertus doit servir à la perfection dans la prière ; d'autre part, les vertus ne peuvent être stables si l'esprit n'est pas orienté constamment vers la prière. Mais la plus grande des vertus, la charité, l'amour vers Dieu dans lequel s'accomplit l'union mystique est le fruit de la prière – ἡ ἀγάπη ἐκ τῆς εὐχῆς, dit saint Isaac le Syrien³⁴³. Car dans la prière l'homme se rencontre avec Dieu *personnellement* – il Le connaît et il L'aime. La connaissance (« la gnose ») et l'amour sont étroitement liés dans l'ascétique orientale.

La prière commence par les demandes – c'est « la prière de supplication » selon saint Isaac le Syrien, soucieuse, chargée de préoccupations et de craintes³⁴⁴. Ce n'est qu'une préparation à la vraie oraison, à la « prière spirituelle », une élévation graduelle vers Dieu, l'effort, la recherche. Mais peu à peu l'âme se concentre, se rassemble, les demandes

particulières s'évanouissent, paraissent inutiles, car Dieu répond à la prière en rendant manifeste sa providence qui embrasse tout. On cesse de demander, car on se confie entièrement à la volonté de Dieu. Cet état s'appelle « l'oraison pure » (προσευχή καθαρά). C'est la limite de la πρᾶξις lorsque rien de ce qui est étranger à l'oraison n'entre plus dans la conscience, ne détourne plus la volonté orientée vers Dieu, unie à la volonté divine. La synergie, l'accord des deux volontés coopérantes persiste sur toutes les étapes de l'élévation vers Dieu. Mais sur un certain degré, lorsqu'on quitte la sphère psychique où l'esprit est en mouvement, tout mouvement cesse : la prière cesse, elle aussi. C'est la perfection de la prière – la prière spirituelle ou la contemplation. « Tout ce qui est prière cesse et l'âme prie en dehors de la prière³⁴⁵. » C'est la paix absolue, le repos – ἡσυχία – « Les mouvements de l'âme, dit saint Isaac le Syrien, ayant acquis la pureté absolue, participent aux énergies de l'Esprit-Saint »... « La nature demeure sans mouvement, sans action, sans mémoire des choses terrestres³⁴⁶. » C'est « le silence de l'esprit » qui est supérieur à l'oraison. C'est l'état

du siècle futur, « où les saints, ayant leur esprit plongé dans l'Esprit de Dieu, ne sont plus en oraison mais prient en dehors de toute oraison ; ou plutôt ils s'établissent tout émerveillés dans la gloire qui les remplit de joie. Ceci nous arrive lorsqu'il est accordé à l'esprit de ressentir la béatitude du siècle à venir ; alors il s'oublie complètement en laissant tout ce qui est de ce monde, n'ayant plus en lui aucun mouvement vers quoi que ce soit³⁴⁷ »...

Cet « étonnement », « émerveillement », « ravissement » de l'esprit en état de « silence » ou de repos (ήσυχία) est parfois appelé « extase » (έκστασις), car l'homme sort de son être et ne sait plus s'il est dans ce siècle ou dans la vie éternelle ; il n'appartient plus à lui-même mais à Dieu, il ne se gouverne plus mais se trouve guidé par l'Esprit-Saint ; sa liberté lui est enlevée, selon saint Isaac le Syrien³⁴⁸. Pourtant, les états extatiques avec ce caractère de passivité, de perte de la liberté et de la conscience de soi-même sont typiques surtout au commencement de la vie mystique. D'après saint Syméon le Nouveau Théologien, les extases et ravissements ne conviennent qu'aux débutants, aux

inexpérimentés, à ceux dont la nature n'a pas encore acquis l'expérience de l'incréé. Saint Syméon compare l'extase à l'état dans lequel se trouverait un homme né dans une prison obscure, faiblement éclairée par une lampe, un prisonnier qui n'aurait aucune notion de la lumière du soleil ni de la beauté du monde extérieur et qui soudain verrait cette lumière et un paysage baigné de soleil à travers une fissure dans le mur de sa prison. Cet homme serait saisi de ravissement, il serait « en extase ». Cependant, peu à peu ses sens s'habitueraient à la lumière du soleil, s'adapteraient à la nouvelle expérience. De même, l'âme qui progresse dans la vie spirituelle ne connaît plus d'extase mais une expérience constante de la réalité divine dans laquelle elle vit³⁴⁹.

L'expérience mystique qui est inséparable de la voie vers l'union ne peut être acquise que dans l'oraison, par la prière. Dans le sens le plus général, toute présence de l'homme devant la face de Dieu est une prière. Mais il faut que cette présence devienne une attitude constante, toujours consciente ; la prière

doit devenir perpétuelle, ininterrompue comme la respiration, comme le battement du cœur. Cela exige une maîtrise spéciale, une technique de l'oraison, toute une science spirituelle à laquelle les moines se consacrent entièrement. La méthode de l'oraison intérieure ou spirituelle, connue sous le nom de l'« hésychasme », appartient à la tradition ascétique de l'Église d'Orient et remonte, sans doute, à une haute antiquité. Se transmettant de maître à disciple par la voie orale, par l'exemple et la direction spirituelle, cette discipline de l'oraison intérieure ne fut fixée par écrit qu'au début du XI^e siècle dans un traité attribué à saint Syméon le Nouveau Théologien. Plus tard, elle fut le thème des exposés spéciaux de Nicéphore le Moine (XIII^e siècle) et surtout de saint Grégoire le Sinaïte qui rétablit cette pratique, vers le début du XIV^e siècle, au Mont-Athos. On trouve, sous une forme moins explicite, des références à la même tradition ascétique chez saint Jean Climaque (VII^e siècle), chez saint Hésychius de Sinaï (VIII^e siècle), chez d'autres maîtres de vie spirituelle de l'Orient chrétien³⁵⁰. L'hésychasme est connu en Occident principalement

grâce aux ouvrages des PP. Jugie et Hausherr, auteurs très érudits mais malheureusement faisant preuve d'un zèle étrange pour dénigrer l'objet de leurs études. S'arrêtant surtout sur la technique extérieure de l'oraison spirituelle, ces critiques modernes s'appliquent dans leurs écrits à ridiculiser une pratique de vie spirituelle qui leur est étrangère. Ils représentent les hésychastes comme des moines ignorants et grossièrement matérialistes, s'imaginant que l'âme réside dans le nombril et que notre respiration contient l'Esprit de Dieu ; il s'agirait donc de retenir l'haleine et de fixer le regard sur le nombril, en répétant sans cesse les mêmes paroles, pour tomber dans un état extatique. Ce serait, en somme, un procédé purement mécanique pour provoquer un certain état spirituel. En réalité, l'oraison mentale, telle qu'elle se présente dans la tradition ascétique d'Orient, n'a rien de commun avec cette caricature. Elle comporte, il est vrai, un côté physique, certains procédés relatifs à la maîtrise de la respiration, à la position du corps pendant la prière, au rythme de l'oraison, mais cette discipline extérieure n'a qu'un seul but : celui de faciliter la

concentration³⁵¹. Toute l'attention doit être portée sur les paroles de l'oraison brève « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu aie pitié de moi pécheur. » Cette prière, répétée sans cesse, avec chaque respiration, devient, pour ainsi dire, la seconde nature d'un moine. Loin de mécaniser la vie intérieure, elle sert, au contraire, à la libérer, à la tourner vers la contemplation, en écartant constamment de la région du cœur toute contagion du péché, toute pensée ou image venant de l'extérieur, et cela par la vertu du nom très saint de Jésus. L'évêque Théophane, maître de vie spirituelle et grand écrivain ascétique du siècle dernier, s'exprime ainsi sur le but de l'oraison spirituelle : « On cherche, dit-il, le feu de la grâce qui tombe dans le cœur... Lorsque cette étincelle de Dieu (la grâce) se trouve dans le cœur, la prière de Jésus la ranime et la transforme en flamme. Pourtant, elle ne produit pas cette étincelle mais donne seulement la possibilité de la recevoir, en rassemblant les pensées, en dressant l'âme devant la face du Seigneur. Le principal c'est de se tenir devant Dieu, en appelant vers Lui des profondeurs du cœur. Ainsi doivent faire tous ceux qui cherchent le feu de la

grâce ; quant aux paroles ou aux positions du corps pendant l'oraison, elles n'ont qu'une importance secondaire. Dieu regarde le cœur³⁵². » Nous voyons ainsi que la pratique d'oraison spirituelle, propre à l'Orient chrétien, contrairement à ce qu'on a pu dire à son sujet, consiste à donner lieu à l'embrasement du cœur par la grâce en veillant constamment à sa pureté intérieure.

Loin de rechercher l'extase ou un état d'enthousiasme, l'esprit en oraison doit se méfier de prêter à la divinité une image quelconque. « Voulant voir la face du Père céleste, dit saint Nil de Sinaï, ne t'efforce point à discerner pendant ta prière quelque image ou figure. Fuis le désir de voir sous une forme sensible les anges, les puissances ou le Christ ; autrement tu risques de tomber dans la démence, de prendre le loup pour le pasteur et d'adorer les démons à la place de Dieu. Le commencement de l'erreur est dans la volonté de l'esprit qui tente de saisir la divinité dans une image ou figure³⁵³. » Au contraire, en se libérant de toute représentation de Dieu, « l'esprit reçoit en lui les traits d'une image déiforme, se revêt de la beauté ineffable de la

ressemblance du Seigneur » selon saint Marc l'Ermite³⁵⁴. Diadoque de Photiké voit cette image dans le nom de Jésus, imprimé dans notre cœur par une mémoire incessante, par la prière perpétuelle. « Ce nom glorieux et tant désiré, dit-il, en demeurant longtemps dans l'ardeur du cœur, retenu par la mémoire, produit en nous l'habitude d'aimer Dieu parfaitement et sans obstacles. C'est la perle précieuse que l'on peut avoir en vendant tout ce qu'on possède pour recevoir une joie ineffable et incessante dans cette acquisition³⁵⁵. »

Le fruit de l'oraison est l'amour divin qui n'est rien d'autre que la grâce acquise à l'intérieur de notre être. Car l'amour, selon Diadoque, n'est pas seulement un mouvement de l'âme mais aussi un don incréé – « une énergie divine » – qui « enflamme l'âme sans cesse et la réunit à Dieu par la vertu du Saint-Esprit³⁵⁶ ». L'amour n'est pas de ce monde, étant le nom de Dieu même. C'est pourquoi il est ineffable, selon saint Jean Climaque : « Les paroles sur l'amour sont connues par les anges, dit-il, et encore les connaissent-ils dans la mesure de leurs

illuminations³⁵⁷. » « Tu as blessé mon âme, ô Amour, et mon cœur ne peut souffrir tes flammes. J'avance en te chantant³⁵⁸. » « Ô saint Amour, dit saint Syméon le Nouveau Théologien, celui qui ne te connaît pas n'a pu goûter à la suavité de tes bienfaits que seule l'expérience vécue nous révèle. Mais celui qui t'a connu ou qui de toi a été connu ne saurait plus concevoir aucun doute. Car tu es l'accomplissement de la loi, toi qui me remplis, me réchauffes, toi qui enflames, embrases mon cœur d'une immense charité. Tu es le Maître des Prophètes, le descendant des Apôtres, la force des Martyrs, l'inspiration des Pères et des Docteurs, la perfection de tous les Saints. Et tu me prépares moi-même, Amour, au vrai service de Dieu³⁵⁹. »

Comme nous l'avons dit plus haut, la théologie orientale distingue toujours entre le don et le Donateur, entre la grâce créée et la personne du Saint-Esprit qui la communique. Nous avons noté également que la Troisième Personne divine n'est jamais considérée comme l'amour mutuel du Père et du Fils, comme le *nexus amoris*, unissant les deux premières personnes de la Trinité. C'est évident,

puisque la tradition doctrinale de l'Église d'Orient voit dans le Père la seule source hypostatique du Saint-Esprit. Donc, le nom d'amour (ἀγάπη), lorsqu'il est appliqué au Saint-Esprit par les mystiques orientaux, ne dénote pas son caractère hypostatique, ses relations trinitaires, mais désigne toujours sa qualité de Donateur de l'amour, de Source de l'amour en nous, la qualité de Celui qui nous fait participer à cette perfection suprême de la nature commune de la Sainte Trinité. Car l'amour est « la vie même de la nature divine », selon saint Grégoire de Nysse³⁶⁰.

La doctrine de Pierre Lombard, d'après laquelle « nous aimons Dieu par l'amour de Dieu », c'est-à-dire par le Saint-Esprit, qui est pour les théologiens occidentaux l'amour mutuel du Père et du Fils, est inadmissible pour la théologie orientale, selon laquelle l'amour appartient à la nature commune de la Trinité, dont le Saint-Esprit se distingue en tant que personne. Mais la thèse thomiste qui s'oppose radicalement à celle du Maître des Sentences ne pourrait, elle non plus, être acceptée par la théologie mystique de l'Église

d'Orient. En effet, la vertu de l'amour communiquée à l'âme par le Saint-Esprit, bien que distincte de l'hypostase divine de l'Esprit, n'est pas un effet créé, une qualité accidentelle dont l'existence dépendrait de notre substance créée, mais un don incréé, une énergie divine et déifiante dans laquelle nous participons réellement à la nature de la Sainte Trinité, en devenant *divinae consortes naturae*. L'amour vient de Dieu – ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν – dit saint Jean (1 Jn 4, 7). Mais cet amour, don divin, suppose, selon saint Basile, une disposition propre à la nature créée, une semence ou force de l'amour (ἡ ἀγαπητικὴ δύναμις) dans l'être humain appelé à atteindre sa perfection dans l'amour³⁶¹.

L'amour – don divin, parfait la nature humaine jusqu'à la « faire apparaître dans l'unité et identité avec la nature divine par la grâce », selon l'expression de saint Maxime³⁶². L'amour envers le prochain sera le symptôme de l'acquisition du vrai amour de Dieu. « Le signe certain d'après lequel on peut reconnaître ceux qui sont arrivés à cette perfection est le suivant – selon saint Isaac le Syrien – : si dix fois par jour on les livrait aux flammes pour

leur charité envers le prochain, cela ne leur paraîtrait point suffisant³⁶³. » « Je connais un homme, dit saint Syméon le Nouveau Théologien, qui désirait d'une telle ardeur le salut de ses frères que souvent il demandait à Dieu avec des larmes brûlantes de tout son cœur et dans l'excès d'un zèle digne de Moïse, ou que ses frères fussent sauvés avec lui, ou qu'il fût lui aussi condamné avec eux. Car il s'était lié avec eux dans l'Esprit-Saint d'un tel lien d'amour, qu'il n'aurait même pas voulu entrer dans le Royaume des Cieux s'il avait dû pour cela être séparé d'eux³⁶⁴. » Dans l'amour vers Dieu chaque personne humaine trouve sa perfection ; or, les personnes ne peuvent arriver à leur perfection sans que l'unité de la nature humaine se réalise. L'amour de Dieu sera donc nécessairement lié avec la charité envers le prochain. Cet amour parfait rendra l'homme semblable au Christ, car il sera uni par sa nature créée à l'humanité entière et il réunira en sa personne le créé et l'incréd, le composé humain et la grâce déifiante.

Les élus, unis à Dieu, parviennent à l'état de l'homme parfait, à la mesure de la stature parfaite du Christ, selon la parole de saint Paul (Ep 4, 13).

Pourtant, si cette conformité au Christ est l'état final auquel on aboutit, la voie qui y mène, comme nous l'avons pu voir, n'est pas celle de l'imitation du Christ. En effet, la voie du Christ, Personne divine, était une descente vers l'être créé, une assumption de notre nature ; la voie des personnes créées doit être, au contraire, une ascension, une élévation vers la nature divine, l'union avec la grâce incréée communiquée par le Saint-Esprit. La mystique de l'imitation que l'on peut trouver en Occident est étrangère à la spiritualité orientale qui se définit plutôt comme une *vie dans le Christ*. Cette vie dans l'unité du corps du Christ confère aux personnes humaines toutes les conditions nécessaires pour acquérir la grâce du Saint-Esprit, c'est-à-dire pour participer à la vie même de la Sainte Trinité, à la perfection suprême qui est l'amour.

L'amour est inséparable de la connaissance, de la « gnose ». C'est une note de conscience personnelle sans laquelle la voie vers l'union serait aveugle, sans but certain, « une ascèse illusoire » (ἄσκησις φαινομένη) selon saint Macaire d'Egypte³⁶⁵. La vie ascétique « en dehors de la

gnose » (οὐκ ἐν τῇ γνώσει) n'a aucun prix, d'après saint Dorothee³⁶⁶ ; seule une vie spirituelle toujours consciente – ἐν γνώσει – une vie en communion constante avec Dieu, peut transfigurer notre nature en la rendant semblable à la nature divine, en la faisant participer à la lumière créée de la grâce, à l'exemple de l'humanité du Christ qui apparut aux disciples revêtue de la gloire créée sur le Mont Thabor. La « gnose », la conscience personnelle, s'accroît dans la mesure où la nature se transforme en entrant en union plus étroite avec la grâce déifiante. Dans une personne parfaite, il ne restera plus de place pour « l'inconscient », pour l'instinctif ou l'involontaire ; tout sera pénétré de lumière divine appropriée à la personne humaine, devenue sa propre vertu par le don du Saint-Esprit. Car « les justes resplendiront comme le soleil » dans le royaume de Dieu (Mt 13, 43).

Toutes les conditions nécessaires pour atteindre cette fin dernière sont données aux chrétiens dans l'Église. Mais l'union avec Dieu n'est pas le fruit d'un processus organique et inconscient : elle s'accomplit dans les personnes par l'Esprit-Saint

et notre liberté.

Lorsqu'on a demandé à saint Séraphin de Sarov s'il manquait aux chrétiens de son époque une condition quelconque pour produire les mêmes fruits de sainteté qui étaient si abondants dans le passé, il répondit : « il ne manque qu'une seule condition : la résolution. »

CHAPITRE XI

La lumière divine

L'union avec Dieu est un mystère qui s'accomplit dans les personnes humaines.

Un être humain sur la voie de l'union n'est jamais amoindri dans sa qualité de personne, quoiqu'il renonce à sa volonté propre, à ses inclinations naturelles. C'est en renonçant librement à tout ce qui lui est propre par nature que la personne humaine se réalise pleinement dans la grâce. Ce qui n'est pas libre, ce qui n'est pas conscient n'a pas de valeur personnelle. Les privations, les souffrances, ne peuvent devenir une voie vers l'union, si elles ne sont acceptées librement. Une personne parfaite est

pleinement consciente dans toutes ses déterminations : elle est libre de toute contrainte, de toute nécessité naturelle. Plus une personne progresse dans la voie de l'union, plus elle est consciente. Cette conscience dans la vie spirituelle s'appelle connaissance (γνώσις) chez les auteurs ascétiques orientaux. Elle se manifeste pleinement dans les degrés supérieurs de la voie mystique comme la connaissance parfaite de la Trinité. C'est pourquoi Évagre le Pontique identifiait le Royaume de Dieu avec la connaissance de la Sainte Trinité – conscience de l'objet de l'union. Au contraire, l'inconscience (ἄγνοια), dans sa limite extrême, ne serait rien d'autre que l'enfer – dernière déchéance de la personne³⁶⁷. La vie spirituelle – l'accroissement de la personne humaine dans la grâce – est toujours consciente, l'inconscience étant une marque du péché, « le sommeil de l'âme ». Il faut donc être constamment dans l'état de veille, se comporter comme des fils de lumière – *ut filii lucis ambulate* (Ep 5, 9), selon la parole de saint Paul : *Surge qui dormis, et exsurge a mortuis, et illuminabit te Christus* (Ep 5,14).

L'Écriture Sainte abonde en expressions se rapportant à la lumière, à l'illumination divine, à Dieu qui est appelé Lumière. Pour la théologie mystique de l'Église d'Orient ce ne sont pas des métaphores, des figures de rhétorique, mais des paroles exprimant un aspect réel de la divinité. Si Dieu est appelé lumière, c'est qu'il ne peut rester étranger à notre expérience. La « gnose », la conscience du divin dans son degré suprême est une expérience de la lumière incréée, cette expérience elle-même étant lumière : *in lumine tuo videbimus lumen* – « dans ta lumière nous verrons la lumière » (Ps 35, 10). C'est ce qu'on perçoit et ce par quoi on perçoit dans l'expérience mystique. Pour saint Syméon le Nouveau Théologien l'expérience de la lumière, qui est la vie spirituelle consciente ou « la gnose », révèle la présence de la grâce acquise par la personne. « Nous ne parlons pas des choses que nous ignorons, dit-il, mais de ce qui nous est connu nous rendons témoignage. Car la lumière brille déjà dans les ténèbres, dans la nuit et dans le jour, dans nos cœurs et dans nos esprits. Elle nous illumine, cette lumière sans déclin, sans changement, inaltérable, jamais éclipsée ; elle parle,

elle agit, elle vit et elle vivifie, elle transforme en lumière ceux qu'elle illumine. Dieu est Lumière et ceux qu'il rend dignes de le voir le voient comme Lumière ; ceux qui l'ont reçu, l'ont reçu comme Lumière. Car la lumière de sa gloire précède sa face et il est impossible qu'il apparaisse autrement que dans la lumière. Ceux qui n'ont pas vu cette lumière n'ont pas vu Dieu, car Dieu est Lumière. Ceux qui n'ont point reçu cette lumière, n'ont pas encore reçu la grâce, car en recevant la grâce, on reçoit la lumière divine et Dieu... Ceux qui ne l'ont pas encore reçu, qui n'ont pas encore participé à la lumière, se trouvent toujours sous le joug de la loi, dans la région de l'ombre et des images, ils sont encore des enfants de l'esclave. Rois ou patriarches, évêques ou prêtres, princes ou serviteurs, séculiers ou moines, ils sont tous également dans les ténèbres et marchent dans l'obscurité, s'ils ne veulent pas se repentir comme ils l'auraient dû. Car le repentir est la porte qui conduit de la région des ténèbres dans celle de la lumière. Donc, ceux qui ne sont pas encore dans la lumière n'ont pas franchi dignement la porte du repentir... Les esclaves du péché haïssent la lumière,

craignant qu'elle ne rende manifestes leurs œuvres cachées³⁶⁸. » Si la vie dans le péché est parfois volontairement inconsciente (on ferme les yeux pour ne pas voir Dieu), la vie dans la grâce est un progrès incessant de la conscience, une expérience croissante de la lumière divine.

Selon saint Macaire d'Égypte, le feu de la grâce allumé par le Saint-Esprit dans les cœurs des chrétiens les fait briller comme des cierges devant le Fils de Dieu. Tantôt ce feu divin, proportionné à la volonté humaine, s'anime et resplendit d'une lumière plus grande, tantôt il diminue et ne donne plus d'éclat dans les cœurs troublés par les passions. « Le feu immatériel et divin illumine et met à l'épreuve les âmes. Ce feu est descendu sur les apôtres sous la forme des langues de flammes. Ce feu resplendit à Paul, il lui parla, il illumina son esprit et, en même temps, il aveugla ses yeux, car ce qui est chair ne peut supporter l'éclat de cette lumière. Moïse a vu ce feu dans le buisson ardent. Ce feu enleva Élie de la terre, sous la forme d'un char enflammé... Les anges et les esprits au service de Dieu participent à la clarté de ce feu... Ce feu chasse les démons, extermine les

péchés. Il est la force de la résurrection, la réalité de la vie éternelle, l'illumination des âmes saintes, la stabilité des puissances célestes³⁶⁹. » Ce sont les énergies divines, les « rayons de divinité » dont parle Denys l'Aréopagite, vertus créatrices qui pénètrent l'univers et se font connaître en dehors des créatures comme la lumière inaccessible dans laquelle habite la Trinité. Conférées aux chrétiens par le Saint-Esprit, les énergies n'apparaissent plus comme des causes extérieures, mais comme la grâce, lumière intérieure qui transforme la nature en la déifiant. « Dieu est appelé Lumière non selon son essence, mais selon son énergie », dit saint Grégoire Palamas³⁷⁰. En tant que Dieu se manifeste, se communique, peut être connu, Il est Lumière. Si Dieu est appelé Lumière, ce n'est pas seulement par analogie avec la lumière matérielle. La lumière divine n'a pas un sens allégorique et abstrait : c'est une donnée de l'expérience mystique. « Cette expérience divine est donnée à chacun selon sa mesure et peut être plus ou moins grande, selon la dignité de ceux qui l'éprouvent³⁷¹. » La vision parfaite de la divinité devenue perceptible dans sa lumière créée est « le

mystère du huitième jour » : elle appartient au siècle futur. Cependant, ceux qui en sont dignes parviennent à voir « le Royaume de Dieu venu dans sa force » (Me 9,1) dès cette vie, comme les trois apôtres l'ont vu sur le Mont Thabor.

Les débats théologiques sur la nature de la lumière de la Transfiguration du Christ, disputés qui opposèrent, vers le milieu du XIV^e siècle, les défenseurs de la tradition doctrinale de l'Église d'Orient et les thomistes orientaux, visaient, au fond, un problème religieux de première importance. Il s'agissait de la réalité de l'expérience mystique, de la possibilité de communiquer consciemment avec Dieu, de la nature incréée ou créée de la grâce. La question de la vocation ultime des hommes, la notion de la béatitude, de la déification étaient en jeu. Ce fut un conflit entre la théologie mystique et une philosophie religieuse ou, plutôt, une théologie des concepts qui refusait d'admettre ce qui lui paraissait être une absurdité, une « folie ». Le Dieu de la Révélation et de l'expérience religieuse s'est trouvé confronté avec le Dieu des philosophes et des

savants sur le terrain de la mystique et, encore une fois, la folie divine l'a emporté sur la sagesse humaine. Se trouvant obligés de définir leur position, de formuler des concepts des réalités dépassant toute spéculation philosophique, les philosophes en définitive ont dû émettre un jugement qui, à son tour, parut être une « folie » pour la tradition orientale : ils affirmèrent la nature créée de la grâce déifiante. Nous ne reviendrons plus à cette question que nous avons traitée au chapitre IV, où il s'agissait de la distinction entre l'essence et les énergies de Dieu. Touchant à la fin de notre étude, nous devons envisager les énergies divines sous un autre aspect : celui de la lumière créée dans laquelle Dieu se révèle et se communique à ceux qui entrent en union avec Lui.

Cette lumière (φῶς) ou illumination (ἔλλαμψις) peut être définie comme le caractère visible de la divinité, des énergies ou de la grâce dans laquelle Dieu se fait connaître. Elle n'est pas d'ordre intellectuel, comme l'est parfois l'illumination de l'intellect prise dans le sens allégorique et abstrait. Elle n'est pas, non plus, une réalité d'ordre sensible. Cependant, cette lumière remplit en même temps

l'intelligence et les sens, se révélant à l'homme entier et non seulement à l'une de ses facultés. La lumière divine, étant une donnée de l'expérience mystique, surpasse en même temps les sens et l'intelligence. Elle est immatérielle et n'a en elle rien de sensible ; c'est pourquoi saint Syméon le Nouveau Théologien dans ses poèmes l'appelle « feu invisible », tout en affirmant sa visibilité :

Ἔστι πῦρ τό θεῖον ὄντως
Ἄκτιστον ἀόρατόν γε
Ἄναρχον καί ἄῤῥλον τε

... [372](#)

mais elle n'est pas non plus une lumière intelligible. Le *Tome hagioritique*, une apologie rédigée par les moines du Mont-Athos lors des débats théologiques sur la lumière de la Transfiguration, distingue la lumière sensible, la lumière de l'intelligence et la lumière incréée qui surpasse également les deux autres. « La lumière de l'intelligence, disent les moines athonites, est différente de celle qui est

perçue par les sens. En effet, la lumière sensible nous révèle les objets propres à nos sens, tandis que la lumière intellectuelle sert à manifester la vérité qui est dans les pensées. Donc, la vue et l'intelligence n'appréhendent pas une seule et même lumière, mais il est propre à chacune de ces deux facultés d'agir selon leurs natures et dans leurs limites. Cependant, lorsque ceux qui en sont dignes reçoivent la grâce et la force spirituelle et surnaturelle, ils perçoivent par les sens aussi bien que par l'intelligence ce qui est au-dessus de tout sens et de tout intellect..., comment, cela n'est connu que de Dieu et de ceux qui ont eu l'expérience de sa grâce³⁷³. »

La plupart des Pères qui ont parlé de la Transfiguration attestent la nature incréée, divine, de la lumière apparue aux apôtres. Saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Maxime, saint André de Crète, saint Jean Damascène, saint Syméon le Nouveau Théologien, Euthymius Zigabène s'expriment dans ce sens et il serait fort maladroit d'interpréter toujours ces passages comme une emphase rhétorique. Saint Grégoire Palamas développe cet enseignement en rapport avec la

question de l'expérience mystique. La lumière que les apôtres ont vue sur le Mont Thabor est propre à Dieu par nature. Éternelle, infinie, existant en dehors du temps et de l'espace, elle apparaissait dans les théophanies de l'Ancien Testament comme la gloire de Dieu : apparition terrifiante et insupportable pour les créatures, parce qu'extérieure, étrangère à la nature humaine avant le Christ, en dehors de l'Église. C'est pourquoi, d'après saint Syméon le Nouveau Théologien, Paul sur la route de Damas, n'ayant pas encore la foi en Christ, fut aveuglé et terrassé par l'apparition de la lumière divine³⁷⁴. Au contraire, Marie-Madeleine, selon saint Grégoire Palamas, a pu voir la lumière de la résurrection qui remplissait le tombeau et rendait visible tout ce qui s'y trouvait malgré les ténèbres nocturnes, « le jour sensible » n'ayant pas encore éclairé la terre ; aussi cette lumière l'a rendue capable de voir les anges et de converser avec eux³⁷⁵. Au moment de l'Incarnation, la lumière divine se concentra, pour ainsi dire, dans le Christ Dieu-Homme, en qui habitait corporellement la plénitude de la divinité. Cela veut dire que l'humanité du Christ était déifiée par l'union

hypostatique avec la nature divine ; que le Christ, lors de sa vie terrestre, a toujours resplendi de la lumière divine, restée invisible pour la plupart des hommes. La Transfiguration ne fut pas un phénomène circonscrit dans le temps et l'espace : aucun changement ne survint pour le Christ en ce moment, même dans sa nature humaine, mais un changement se produisit dans la conscience des apôtres qui reçurent pour quelque temps la faculté de voir leur Maître tel qu'il était, resplendissant de la lumière éternelle de sa divinité³⁷⁶. C'était, pour les apôtres, une sortie de l'histoire, une prise de conscience des réalités éternelles. Saint Grégoire Palamas dit dans son homélie sur la Transfiguration : « La lumière de la Transfiguration du Seigneur n'a pas commencé et n'a pas pris fin ; elle resta incirconscrite (dans le temps et l'espace) et imperceptible pour les sens, bien qu'elle fût contemplée par les yeux corporels..., mais par une transmutation de leurs sens les disciples du Seigneur passèrent de la chair à l'Esprit³⁷⁷. » Pour voir la lumière divine avec les yeux corporels, comme les disciples l'ont vue sur le Mont Thabor, il faut

participer à cette lumière, être transformé par elle dans une mesure plus ou moins grande. L'expérience mystique suppose donc un changement de notre nature, sa transformation par la grâce. Saint Grégoire Palamas le dit explicitement : « Celui qui participe à l'énergie divine..., devient lui-même, en quelque sorte, lumière ; il est uni à la lumière et, avec la lumière, il voit en pleine conscience tout de qui reste caché à ceux qui n'ont pas cette grâce ; il surpasse ainsi non seulement les sens corporels, mais aussi tout ce qui peut être connu (par l'intelligence)... car les purs de cœur voient Dieu... qui, étant Lumière, habite en eux et se révèle à ceux qui L'aiment, à ses bien-aimés³⁷⁸. »

Le corps ne doit pas être un obstacle dans l'expérience mystique. La dépréciation manichéenne de la nature corporelle est étrangère à l'ascétisme orthodoxe. « Nous n'appliquons pas le nom d'homme séparément à l'âme ou au corps, mais aux deux ensemble, car l'homme entier fut créé à l'image de Dieu », dit saint Grégoire Palamas³⁷⁹. Le corps doit être spiritualisé, devenir un « corps spirituel », selon l'expression de saint Paul. Notre fin dernière

n'est pas seulement une contemplation intellectuelle de Dieu ; s'il en était ainsi, la résurrection des morts serait inutile. Les bienheureux verront Dieu face à face dans la plénitude de leur nature créée. C'est pourquoi le *Tome hagioritique* prête dès ici-bas à la nature corporelle purifiée certaines « dispositions spirituelles » : « Si le corps doit prendre part avec l'âme aux biens ineffables du siècle futur, il est certain qu'il doit y participer, dans la mesure du possible, dès maintenant... Car le corps lui aussi a l'expérience des choses divines quand les forces passionnelles de l'âme se trouvent non pas mises à mort, mais transformées et sanctifiées³⁸⁰. »

En tant que lumière, principe de manifestation, la grâce ne peut rester imperceptible en nous. Nous ne pouvons pas ne pas sentir Dieu, si notre nature est en état de santé spirituelle. L'insensibilité dans la vie intérieure est un état anormal. Il faut savoir reconnaître ses propres états et juger des phénomènes de la vie mystique. C'est pourquoi saint Séraphin de Sarov commence ses enseignements spirituels par les paroles : « Dieu est un feu qui

réchauffe et embrase les cœurs. Si nous ressentons dans nos cœurs le froid qui vient du démon – car le démon est froid – invoquons le Seigneur et Il viendra et réchauffera notre cœur par l’amour envers Lui et envers le prochain. Et devant la chaleur de sa face sera chassé le froid de l’ennemi³⁸¹. » La grâce se fera connaître comme la joie, la paix, la chaleur intérieure, la lumière. Les états de sécheresse, de « nuit mystique » dans la spiritualité de l’Église d’Orient n’ont pas le même sens qu’en Occident. Une personne qui entre en union de plus en plus étroite avec Dieu ne peut rester en dehors de la lumière. Si elle se trouve plongée dans les ténèbres, c’est que sa nature est obscurcie par quelque péché ou bien c’est que Dieu l’éprouve pour augmenter encore sa ferveur. Ces états sont à dépasser par l’obéissance et l’humilité auxquelles Dieu répond en se manifestant de nouveau dans l’âme, en communiquant sa lumière à l’être humain délaissé pour quelque temps. La sécheresse est un état maladif qui ne peut être durable ; elle n’a jamais été considérée par les auteurs ascétiques et mystiques de la tradition orientale comme une étape nécessaire et normale de

la voie de l'union. Sur cette voie, c'est un accident très fréquent, mais toujours dangereux. Son affinité est trop grande avec l'ἀχρηδία – la tristesse ou l'ennui, le refroidissement du cœur qui produit l'insensibilité. C'est une épreuve qui pose l'être humain sur les limites de la mort spirituelle. Car l'ascension vers la sainteté, la lutte pour la lumière divine n'est pas sans péril. Ceux qui cherchent la lumière, la vie consciente en Dieu, courent un grand risque spirituel, mais Dieu ne les laisse pas errer dans les ténèbres.

« Souvent je voyais la Lumière, dit saint Syméon le Nouveau Théologien, parfois elle m'apparaissait à l'intérieur de moi-même, lorsque mon âme possédait la paix et le silence, ou bien elle ne paraissait qu'au loin, et même elle se cachait tout à fait. J'éprouvais alors une affliction immense, croyant que jamais plus je ne la reverrais. Mais, dès que je commençais à verser des larmes, dès que je témoignais d'un complet détachement de tout, d'une absolue humilité et obéissance, la Lumière reparaisait à nouveau, pareille au soleil qui chasse l'épaisseur des nuages et qui se montre petit à petit, créant la joie. Ainsi Toi, Indicible, Invisible,

Impalpable, mouvant tout, présent en toutes choses et toujours, remplissant tout, Te montrant et Te cachant à chaque heure, Tu disparaissais et Tu m'apparaissais de jour et de nuit. Lentement Tu dissipas la ténèbre qui était en moi, Tu chassas la nuée qui me couvrait, Tu ouvris l'ouïe spirituelle, Tu purifias la prunelle des yeux de mon esprit. Enfin, m'ayant fait tel que Tu voulais, Tu te révélas à mon âme lustrée, venant à moi, encore invisible. Et soudain, Tu apparus comme un autre Soleil, ô ineffable condescendance divine³⁸². » Ce texte nous montre que la sécheresse est un état passager qui ne peut devenir une attitude constante. En effet, l'attitude héroïque des grands saints de la chrétienté occidentale, en proie à la douleur d'une séparation tragique avec Dieu – la nuit mystique comme voie, comme nécessité spirituelle, est inconnue de la spiritualité de l'Église d'Orient. Les deux traditions se sont séparées sur un point de doctrine mystérieux, relatif au Saint-Esprit, source de la sainteté. Deux conceptions dogmatiques différentes correspondent à deux expériences, à deux voies de sanctification qui ne se ressemblent guère. Les voies qui mènent à la

sainteté ne sont pas les mêmes pour l'Occident et pour l'Orient après la séparation³⁸³. Les uns prouvent leur fidélité au Christ dans la solitude et l'abandon de la nuit de Gethsémani ; les autres acquièrent la certitude de l'union avec Dieu dans la lumière de la Transfiguration.

Un passage tiré des *Révélations* de saint Séraphin de Sarov, écrites au début du XIX^e siècle, nous fera comprendre, mieux que tous les exposés théologiques, en quoi consiste cette certitude, cette « gnose » ou conscience de l'union avec Dieu. Au cours d'un entretien qui avait lieu sur une lisière de forêt, par une matinée d'hiver, un disciple de saint Séraphin, l'auteur du texte que nous citons, dit à son maître :

« – Je ne comprends pas, tout de même, comment on peut avoir la certitude d'être dans l'Esprit de Dieu. Comment pourrai-je reconnaître en moi-même, d'une façon sûre, sa manifestation ?

– Je vous ai déjà dit, fit le Père Séraphin, que c'est bien simple. Je vous ai longuement parlé de

l'état dans lequel se trouvent ceux qui sont dans l'Esprit de Dieu ; je vous ai expliqué aussi comment il faut reconnaître sa présence en nous... Que vous faut-il donc encore, mon ami ?

– Il faut que je comprenne mieux tout ce que vous m'avez dit.

– Mon ami, nous sommes tous les deux en ce moment dans l'Esprit de Dieu... Pourquoi ne voulez-vous pas me regarder ?

– Je ne peux pas vous regarder, mon Père, répondis-je, vos yeux projettent des éclairs ; votre visage est devenu plus éblouissant que le soleil et j'ai mal aux yeux en vous regardant.

– Ne craignez rien, dit-il, en ce moment, vous êtes devenu aussi clair que moi. Vous êtes aussi à présent dans la plénitude de l'Esprit de Dieu ; autrement, vous ne pourriez me voir tel que vous me voyez.

Et, penché vers moi, il me dit tout bas à l'oreille :

– Rendez donc grâce au Seigneur Dieu pour sa bonté infinie envers nous. Comme vous l'avez

remarqué, je n'ai même pas fait le signe de croix ; il a suffi seulement que j'eusse prié Dieu en pensée, dans mon cœur, disant intérieurement : Seigneur, rends-le digne de voir clairement de ses yeux corporels cette descente de ton Esprit, dont Tu favorises tes serviteurs, lorsque Tu daignes leur apparaître dans la lumière magnifique de ta gloire. Et, comme vous le voyez, mon ami, le Seigneur exauça immédiatement cette prière de l'humble Séraphin... Combien devons-nous être reconnaissants à Dieu pour ce don ineffable accordé à nous deux ! Même les Pères du désert n'ont pas toujours eu de telles manifestations de sa bonté. C'est que la grâce de Dieu, telle une mère pleine de tendresse envers ses enfants, daigna consoler votre cœur meurtri, par l'intercession de la Mère de Dieu Elle-même... Pourquoi donc, mon ami, ne voulez-vous pas me regarder droit en face ? Regardez franchement, sans crainte : le Seigneur est avec nous.

Encouragé par ces paroles, je regardai et fus saisi d'une frayeur pieuse. Imaginez-vous au milieu du soleil, dans l'éclat de ses rayons éblouissants de midi, la face de l'homme qui vous parle. Vous voyez

le mouvement de ses lèvres, l'expression changeante de ses yeux, vous entendez sa voix, vous sentez ses mains qui vous tiennent par les épaules, mais vous ne voyez ni ces mains ni le corps de votre interlocuteur, rien que la lumière resplendissante qui se propage loin, à quelques toises à l'entour, éclairant par son éclat le pré couvert de neige et les flocons blancs qui ne cessent de tomber...

– Qu'est-ce que vous ressentez ?... me demanda le Père Séraphin.

– Un bien-être infini, dis-je.

– Mais quel genre de bien-être ? En quoi précisément ?

– Je sens, répondis-je, une telle tranquillité, une telle paix dans mon âme, que je ne trouve pas de paroles pour l'exprimer.

– C'est, mon ami, la paix dont parlait le Seigneur, lorsqu'il dit à ses disciples : *Je vous donne ma paix* ; la paix que le monde ne peut pas donner..., *la paix qui surpasse toute intelligence*. Que sentez-vous encore ?

– Une joie infinie dans mon cœur.

Et le Père Séraphin continua :

– Quand l'Esprit de Dieu descend sur l'homme et l'enveloppe dans la plénitude de sa présence, alors l'âme déborde d'une joie indicible, car l'Esprit-Saint remplit de joie toutes les choses auxquelles Il touche... Si les prémices de la joie future remplissent déjà notre âme d'une telle douceur, d'une telle allégresse, que dirons-nous de la joie qui attend dans le Royaume céleste tous ceux qui pleurent ici, sur la terre ? Vous aussi, mon ami, vous avez assez pleuré au cours de votre vie terrestre, mais voyez la joie que le Seigneur vous envoie pour vous consoler dès ici-bas. À présent, il faut travailler, faire des efforts continuels, acquérir des forces de plus en plus grandes pour atteindre à *la mesure parfaite de la stature du Christ*... Alors, cette joie que nous ressentons en ce moment, partielle et brève, apparaîtra dans toute sa plénitude, en comblant notre être de délices ineffables que personne ne pourra nous ravir³⁸⁴. »

Ce récit d'une expérience contient dans sa simplicité toutes les doctrines des Pères orientaux sur

la « gnose », conscience de la grâce qui atteint son degré extrême dans la vision de la lumière divine. Cette lumière remplit la personne humaine parvenue à l'union avec Dieu. Ce n'est plus une extase, état passager qui ravit, qui arrache l'être humain à son expérience habituelle, mais une vie consciente dans la lumière, dans la communion incessante avec Dieu. En effet, nous avons cité plus haut un passage de saint Syméon le Nouveau Théologien, d'après lequel les états extatiques seraient propres surtout aux personnes dont la nature n'a pas encore été changée, adaptée à la vie divine. La transfiguration de la nature créée commençant dès ici-bas est une promesse du nouveau ciel et de la nouvelle terre, l'entrée de la créature dans la vie éternelle avant la mort et la résurrection. Peu de personnes, même parmi les plus grands saints, parviennent à cet état dans la vie terrestre. L'exemple de saint Séraphin est d'autant plus frappant qu'il fait revivre, à une époque assez récente, la sainteté des Pères du désert qui paraît presque fabuleuse à notre foi raisonnable et tiède, à notre esprit devenu « kantien » par la chute, toujours prêt à rejeter dans le domaine nouménal, celui des

« objets de la foi », tout ce qui dépasse les lois ou, plutôt, les habitudes de la nature déchue. La défense philosophique de l'autonomie de notre nature limitée, fermée à l'expérience de la grâce, est une affirmation consciente de notre inconscience, l'antignose, l'antilumière, l'opposition à l'Esprit-Saint ouvrant dans les personnes humaines une conscience parfaite de la communion avec Dieu. Dans le même entretien spirituel que nous venons de citer, saint Séraphin dit à son interlocuteur : « À l'époque où nous vivons, on est parvenu à un tel degré de tiédeur presque générale dans la sainte Foi en notre Seigneur Jésus-Christ, à une telle insensibilité à l'égard de la communion avec Dieu, que vraiment, on peut le dire, on s'est éloigné presque totalement de la vraie vie chrétienne. Des passages de l'Écriture Sainte nous paraissent étranges aujourd'hui... Certaines gens disent : ces passages sont incompréhensibles ; peut-on admettre que les hommes puissent voir Dieu d'une manière aussi concrète ? Mais il n'y a là rien d'incompréhensible. L'incompréhension résulte du fait que nous nous éloignâmes de la simplicité primitive de la connaissance chrétienne. Sous

prétexte d'instruction, de "lumières", nous nous sommes engagés dans une obscurité d'ignorance telle qu'aujourd'hui nous trouvons inconcevable tout ce dont les anciens avaient une notion assez claire, pour pouvoir parler entre eux des manifestations de Dieu aux hommes comme de choses connues de tous et nullement étranges³⁸⁵. »

On retrouve « la simplicité de la connaissance chrétienne » là où la gnose et l'amour ne font qu'un, dans l'expérience secrète, cachée aux yeux du monde, dans la vie de ceux qui s'unissent à la Lumière éternelle de la Sainte Trinité, mais cette expérience reste inexprimable. « Les réalités du siècle futur, dit saint Isaac le Syrien, n'ont pas d'appellation propre et directe. On ne peut avoir à leur sujet qu'une certaine connaissance simple, au-dessus de toute parole, de tout élément, de toute image, couleur, figure ou nom composé quelconque³⁸⁶. » « C'est l'ignorance qui surpasse toute connaissance³⁸⁷. » De nouveau nous nous trouvons dans l'apophatique, par où nous avons commencé nos études de la tradition orientale. Mais au lieu de ténèbres divines, c'est la lumière, au lieu

de l'oubli de soi-même c'est la conscience personnelle pleinement épanouie dans la grâce. C'est qu'il s'agit à présent de la perfection acquise, de la nature transformée par l'union avec la grâce, d'une nature qui devient, elle aussi, lumière. Comment faire comprendre cette expérience à ceux qui ne l'ont pas eue ? Ce que saint Syméon tâche d'exprimer nous laisse entrevoir, en des termes qui se contredisent, tout ce qui reste encore fermé pour notre conscience non éclairée : « Lorsque nous parvenons à la perfection, dit-il, Dieu ne vient plus à nous, comme avant, sans image et sans apparence... Il vient sous une certaine image, cependant sous une image de Dieu : car Dieu n'apparaît guère dans une figure ou vestige quelconque, mais Il se fait voir dans sa simplicité, formé par la lumière sans forme, incompréhensible, ineffable. Je ne peux dire rien de plus. Toutefois Il se fait voir clairement, Il est parfaitement reconnaissable, Il parle et Il entend d'une manière qu'on ne peut exprimer. Celui qui est Dieu par nature s'entretient avec ceux qu'il a fait dieux par la grâce, comme un ami s'entretient avec ses amis, face à face. Il aime ses fils comme un père ;

Il est aimé d'eux au-dessus de toute mesure ; Il devient en eux une connaissance merveilleuse, une ouïe redoutable. Ils ne peuvent parler de Lui comme il le faudrait, mais ne peuvent, non plus, garder le silence... Le Saint-Esprit devient en eux tout ce que les Écritures disent au sujet du Royaume de Dieu, la perle, le grain de sénevé, le ferment, l'eau, le feu, le pain, le breuvage de vie, le lit, la chambre nuptiale, l'époux, l'ami, le frère et le père. Mais que dirai-je de ce qui est indicible ? Ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu, ce qui n'est point venu au cœur de l'homme, comment pourrait-il être exprimé par les paroles ? Bien que nous ayons acquis et reçu tout cela à l'intérieur de nous-mêmes, par un don de Dieu, nous ne pouvons nullement le mesurer par l'intelligence, ni l'exprimer en paroles³⁸⁸. »

Selon les défenseurs de la lumière incréée, cette expérience des réalités du siècle futur ne saurait être définie dogmatiquement. Ainsi, l'Ancien Testament, à côté des dogmes et des prescriptions de la loi, avait des prévisions prophétiques des réalités qui se révélèrent et devinrent dogmes dans l'Église. De même, à l'âge évangélique où nous vivons, à côté

des dogmes, ou plutôt dans les dogmes mêmes, un fond caché nous apparaît comme un mystère relatif au siècle futur, au Royaume de Dieu³⁸⁹. On peut dire également que l'Ancien Testament vivait par la foi et tendait vers l'espérance ; que l'âge évangélique vit dans l'espérance et tend vers l'amour ; que l'amour est un mystère qui ne se révélera, ne se réalisera pleinement que dans le siècle à venir. Pour celui qui acquiert l'amour, *les ténèbres se dissipent et la lumière véritable paraît déjà*, selon la parole de saint Jean (1 Jn 1, 8).

La lumière divine apparaît ici-bas, dans le monde, dans le temps. Elle se révèle dans l'histoire, mais elle n'est pas de ce monde ; elle est éternelle, elle signifie une sortie de l'existence historique : « le mystère du huitième jour », mystère de la vraie connaissance, perfection de la gnose dont la plénitude ne peut être contenue par ce monde avant la fin. C'est le commencement de la parousie dans les âmes saintes, prémices de la manifestation finale, lorsque Dieu apparaîtra à tous dans sa lumière inaccessible. C'est pourquoi, selon saint Syméon le

Nouveau Théologien, « pour ceux qui sont devenus enfants de la lumière et fils du jour à venir, pour ceux qui marchent toujours dans la lumière, le jour du Seigneur ne viendra jamais, car ils sont toujours avec Dieu et en Dieu. Donc, le jour du Seigneur n'apparaîtra pas à ceux qui sont déjà illuminés par la lumière divine, mais il se révélera soudain à ceux qui demeurent dans les ténèbres des passions, à ceux qui vivent selon ce siècle, attachés aux biens périssables. À ceux-là ce jour apparaîtra soudain, inattendu, et il sera pour eux terrible comme le feu que l'on ne peut supporter³⁹⁰ ».

La lumière divine devient le principe de notre conscience : en elle nous connaissons Dieu et nous nous connaissons nous-mêmes. Elle scrute les profondeurs de l'être qui accède à l'union avec Dieu, elle devient pour lui le jugement de Dieu avant le Jugement Dernier. Car il y a deux jugements, selon saint Syméon : l'un a lieu ici-bas – c'est le jugement en vue du salut ; l'autre, après la fin du monde, est le jugement de la damnation. « Dans la vie présente, lorsque par le repentir nous entrons librement et de notre propre gré dans la lumière divine, nous nous

trouvons accusés et jugés ; cependant, par la charité et la miséricorde divine, cette accusation et ce jugement se font en secret, dans les profondeurs de notre âme, pour notre purification et pour le pardon de nos péchés. Il n'y a que Dieu et nous-mêmes qui voyons alors les profondeurs cachées de nos cœurs. Ceux qui subissent dans la vie présente un pareil jugement n'auront plus à craindre un autre examen. Mais à ceux qui ne veulent point entrer dès ici-bas dans la lumière pour être accusés et jugés, à ceux qui haïssent la lumière, le second avènement du Christ révélera la lumière qui demeure cachée à présent et rendra manifeste tout ce qui restait secret. Tout ce que nous cachons aujourd'hui, ne voulant point révéler le fond de nos cœurs dans le repentir, s'ouvrira alors dans la lumière, devant la face de Dieu, devant l'univers entier, et ce que nous sommes en réalité apparaîtra à découvert³⁹¹. »

La conscience plénière se réalisera en tous dans la lumière divine, lors du second avènement du Christ. Mais ce ne sera pas la conscience qui s'ouvre librement dans la grâce, en accord avec la volonté divine ; ce sera une conscience venant, pour ainsi

dire, du dehors, s'ouvrant dans la personne contre sa volonté, une lumière s'unissant avec les êtres extérieurement, c'est-à-dire « en dehors de la grâce », selon saint Maxime³⁹² – l'amour divin qui deviendra un tourment intolérable pour ceux qui ne l'ont pas acquis à l'intérieur d'eux-mêmes. Selon saint Isaac le Syrien, « ceux qui se trouveront dans la géhenne seront flagellés par le fléau de l'amour. Combien amer et cruel sera ce tourment de l'amour ! Car ceux qui comprennent qu'ils ont péché contre l'amour subissent une souffrance plus grande que celle produite par les tortures les plus redoutables. La douleur qui saisit le cœur fautif contre l'amour est plus aiguë que toute autre peine. Il n'est pas juste de dire que les pécheurs dans l'enfer sont privés de l'amour de Dieu... Mais l'amour agit de deux manières différentes : il devient souffrance dans les réprouvés et joie dans les bienheureux³⁹³ ».

La résurrection même sera une manifestation de l'état intérieur des êtres, car les corps laisseront transparaître les secrets des âmes. Dans sa vision eschatologique, saint Macaire d'Égypte exprime cette pensée : « Le feu céleste de la divinité, dit-il,

que les chrétiens reçoivent ici, dans ce siècle, à l'intérieur de leurs cœurs où il agit, ce feu, alors que le corps sera détruit, agira à l'extérieur ; il restituera de nouveau les membres disjoints et ressuscitera les corps décomposés³⁹⁴... » Alors, tout ce que l'âme avait amassé dans son trésor intérieur apparaîtra à l'extérieur, dans le corps. Tout deviendra lumière, tout sera pénétré de lumière incréée. Les corps des saints deviendront pareils au corps glorieux du Seigneur, tel qu'il est apparu aux apôtres le jour de la Transfiguration. Dieu sera tout en toutes choses et la grâce divine, la lumière de la Sainte Trinité resplendira dans la multitude des hypostases humaines, dans tous ceux qui l'ont acquise et qui deviendront comme des soleils nouveaux dans le Royaume du Père, semblables au Fils, transfigurés par le Saint-Esprit, Donateur de la Lumière. « La grâce de son Esprit Très Saint, dit saint Syméon, brillera comme un astre sur les justes, et, au milieu d'eux, tu resplendiras, Toi, ô Soleil inaccessible ! Alors tous ils seront éclairés dans la mesure de leur foi et de leurs œuvres, de leur espérance et de leur charité, dans la mesure de la purification et de

l'illumination par ton Esprit, ô Dieu unique d'infinie mansuétude³⁹⁵. »

Dans la parousie et l'accomplissement eschatologique de l'histoire, l'ensemble de l'univers créé entrera en union parfaite avec Dieu. Cette union se réalisera ou, plutôt, elle se manifestera différemment dans chacune des personnes humaines qui ont acquis la grâce du Saint-Esprit dans l'Église. Mais les limites de l'Église au-delà de la mort et les possibilités du salut pour ceux qui n'ont pas connu la lumière dans cette vie demeurent pour nous le mystère de la miséricorde divine, sur laquelle nous n'osons pas compter, mais que nous ne pouvons non plus limiter selon nos mesures humaines.

CHAPITRE XII

Conclusion

Le festin du Royaume

Dans notre introduction, nous avons insisté sur le lien intime, indissoluble, entre la théologie et la mystique, entre la tradition doctrinale et la spiritualité. On ne peut interpréter la spiritualité autrement que sous une forme dogmatique, les dogmes étant son expression extérieure, le seul témoignage objectif d'une expérience affirmée par l'Église. Les expériences personnelles et l'expérience

commune de l'Église sont identiques, en vertu de la catholicité de la tradition chrétienne. Or, la tradition n'est pas seulement l'ensemble des dogmes, des institutions sacrées et des rites gardés par l'Église, mais, avant tout, elle est ce qui s'exprime dans ces déterminations extérieures, une tradition vivante, la révélation incessante du Saint-Esprit dans l'Église, vie à laquelle chacun de ses membres peut participer selon sa mesure. Être dans la tradition c'est avoir sa part à l'expérience des mystères révélés à l'Église. La tradition doctrinale – jalons fixés par l'Église sur la voie de la connaissance de Dieu et la tradition mystique – et l'expérience acquise des mystères de la foi, ne peuvent être séparées ou opposées : on ne comprend pas les dogmes en dehors de l'expérience, on n'a pas la plénitude de l'expérience en dehors du vrai enseignement. C'est pourquoi, dans ces pages, nous avons voulu présenter la tradition de l'Église d'Orient comme une théologie mystique, doctrine et expérience qui se conditionnent réciproquement.

Nous avons examiné successivement les éléments fondamentaux de la théologie orthodoxe,

sans jamais perdre de vue le but final, celui de l'union avec Dieu. Orientée vers cette fin, toujours sotériologique dans son intention, cette tradition doctrinale nous est apparue comme très homogène, malgré la richesse de ses expériences, malgré la diversité des cultures et des époques qu'elle embrasse. C'est une seule famille spirituelle où l'on reconnaît facilement la parenté, bien que ses membres soient éloignés les uns des autres dans le temps et dans l'espace. Pour témoigner de la même spiritualité, nous avons pu nous référer, au cours de ces études, à Denys l'Aréopagite et à Grégoire Palamas, à Macaire d'Égypte et à Séraphin de Sarov, à Grégoire de Nysse et à Philarète de Moscou, à Maxime le Confesseur et aux théologiens russes modernes, sans avoir eu l'impression de changer de climat spirituel en passant d'une époque à une autre. C'est que l'Église où les personnes humaines réalisent leur vocation, où s'accomplit leur union avec Dieu, est toujours la même, bien que son « économie » à l'égard du monde extérieur doive changer selon les époques et les milieux différents dans lesquels l'Église accomplit sa mission. Les

Pères et les Docteurs qui ont dû défendre et formuler, au cours de son histoire, les dogmes différents, n'en appartiennent pas moins à une seule tradition ; ils sont les témoins d'une même expérience. Cette tradition demeure commune à l'Orient et à l'Occident, tant que l'Église rend son témoignage éclatant aux vérités qui se rattachent à l'Incarnation. Mais les dogmes plus intérieurs pour ainsi dire, plus mystérieux, ceux qui ont trait à la Pentecôte, les enseignements sur le Saint-Esprit, sur la grâce, sur l'Église, ne sont plus communs à l'Église de Rome et aux Églises d'Orient. Deux traditions séparées s'opposent l'une à l'autre. Même ce qui leur a été commun jusqu'à un certain moment reçoit rétrospectivement un accent différent, apparaît à présent sous un autre jour, comme des réalités spirituelles appartenant à deux expériences distinctes. Dorénavant, saint Basile ou saint Augustin seront différemment interprétés, selon qu'on les considère dans la tradition catholique romaine ou orthodoxe. C'est inévitable, car on ne peut admettre l'autorité d'un auteur ecclésiastique, si ce n'est dans l'esprit de la tradition dont on se réclame. Dans notre exposé,

nous avons essayé de mettre en relief les caractères propres à la tradition de l'Église orthodoxe, en nous basant exclusivement sur les témoignages des Pères orientaux, afin d'éviter toute confusion ou malentendu possibles.

Nous avons dû constater à maintes reprises, au cours de nos études sur la théologie mystique de l'Église d'Orient, l'attitude apophasique propre à cette pensée religieuse. Comme nous l'avons vu, les négations qui signalent l'incognoscibilité divine ne sont pas des défenses de connaître ; loin d'être une limitation, l'apophasisme fait dépasser tous les concepts, tout domaine de la spéculation philosophique. C'est une tendance vers une plénitude toujours plus grande, transformant la connaissance en ignorance, la théologie des concepts en contemplation, les dogmes en expérience des mystères ineffables. C'est aussi une théologie existentielle engageant l'être entier, en le posant sur la voie de l'union, en l'obligeant de changer, de transformer sa nature pour parvenir à la vraie « gnose », qui est la contemplation de la Sainte

Trinité. Or, le « changement d'esprit », la μετάνοια, veut dire repentir. La voie apophatique de la théologie orientale est le repentir de la personne humaine devant la face du Dieu vivant. C'est le changement incessant de l'être tendant vers sa plénitude, vers l'union avec Dieu s'effectuant par la grâce divine et la liberté humaine. Mais la plénitude de la divinité, l'accomplissement ultime vers lequel tendent les personnes créées, s'ouvre dans le Saint-Esprit. C'est Lui le Mystagogue de la voie apophatique dont les négations signalent la présence de l'innommable, de l'illimité, de la Plénitude absolue. C'est la tradition secrète dans la tradition manifestée à tous, prêchée sur les toits. C'est le mystère qui demeure caché dans les enseignements de l'Église, tout en leur conférant le caractère de certitude, l'évidence intérieure, la vie, la chaleur, la lumière propres à la vérité chrétienne. Sans Lui les dogmes seraient des vérités abstraites, des autorités extérieures imposées du dehors à une foi aveugle, des raisons contraires à la raison, reçues par obéissance et adaptées ensuite à notre mode d'entendement, au lieu d'être des mystères révélés,

des principes d'une connaissance nouvelle s'ouvrant en nous et adaptant notre nature à la contemplation des réalités qui surpassent tout entendement humain. L'attitude apophasique, dans laquelle on peut voir le caractère foncier de toute la pensée théologique de la tradition orientale, est un témoignage incessant rendu au Saint-Esprit qui supplée à toutes les insuffisances, fait dépasser toutes les limitations, confère à la connaissance de l'Incognoscible la plénitude de l'expérience, transforme les ténèbres divines en Lumière dans laquelle nous communions avec Dieu.

Si le Dieu incognoscible se révèle comme la Sainte Trinité, si son incognoscibilité apparaît comme le mystère des Trois Personnes et de la Nature une, c'est que le Saint-Esprit ouvre à notre contemplation la plénitude de l'Être divin. C'est pourquoi, dans le rite oriental, le jour de la Pentecôte est appelé fête de la Trinité. C'est la stabilité absolue, terme de toute contemplation, de toute élévation et, en même temps, principe de toute théologie, vérité première, donnée initiale à partir de laquelle toute pensée, tout être prennent leur commencement. Saint Grégoire de

Nazianze, Évagre le Pontique, saint Maxime le Confesseur et d'autres Pères identifiaient la connaissance parfaite de la Trinité avec le Royaume de Dieu, perfection dernière à laquelle sont appelés les êtres créés. La théologie mystique de l'Église d'Orient s'affirmera toujours comme triadocentrique. La connaissance de Dieu sera pour elle une connaissance de la Trinité ; l'union mystique, une unité de vie avec les Trois Personnes divines. L'antinomie du dogme trinitaire, l'identité mystérieuse de la Monade-Triade, sera jalousement sauvegardée dans l'esprit de l'apophatisme oriental qui s'opposera à la formule occidentale de la procession *ab utroque*, pour ne pas mettre l'accent sur l'unité de nature au détriment de la plénitude personnelle des « Trois Saintetés se réunissant en une seule Domination et Divinité³⁹⁶ ». La monarchie du Père sera toujours affirmée – source unique des personnes, dans lesquelles existe la richesse infinie de la nature une.

Tendant toujours à concevoir une plénitude plus grande, à dépasser toutes les limitations

conceptuelles qui détermineraient rationnellement l'Être divin, la théologie orientale se refuse de prêter à la nature divine le caractère d'une essence fermée en elle-même. Dieu, essence une en trois personnes, est plus qu'une essence : Il déborde son essence, se manifeste en dehors d'elle, se communique étant incommunicable par nature. Ces processions de la divinité en dehors de l'essence, ces débordements de la plénitude divine sont les énergies, mode d'existence propre à Dieu en tant qu'il déverse la plénitude de sa divinité par l'Esprit-Saint sur tous ceux qui sont capables de la recevoir. C'est pourquoi le cantique de la Pentecôte appelle le Saint-Esprit « fleuve de la divinité s'écoulant du Père par le Fils ».

La même aspiration vers la plénitude se manifeste dans les doctrines relatives à la création. Si l'existence du monde créé n'a aucun caractère de nécessité, si la création est contingente, c'est justement dans cette liberté absolue du vouloir divin que l'univers créé trouve sa perfection. Car Dieu a créé du néant un sujet absolument nouveau, un cosmos qui n'est pas une copie imparfaite de Dieu,

mais une œuvre voulue, « excogitée » par le « conseil divin ». En effet, dans la théologie orientale, les idées divines, comme nous l'avons vu, se présentent sous l'aspect dynamique des forces, des volontés, des paroles créatrices. Elles déterminent les êtres créés comme leurs causes extérieures, mais, en même temps, elles les appellent à la perfection, à l'εὖ εἶναι – « l'être parfait » en union avec Dieu. Ainsi, l'univers créé apparaît comme une réalité dynamique, tendant vers une plénitude future, toujours présente pour Dieu. Le fondement inébranlable du monde créé du néant réside dans son accomplissement qui est le terme de son devenir. Or, Celui qui accomplit, qui confère la plénitude à tout être créé, est le Saint-Esprit. Considéré en soi, l'être créé sera toujours une implénitude ; considéré dans l'Esprit-Saint, il apparaîtra comme une plénitude de la créature déifiée. Au cours de son histoire, le monde créé sera posé entre ces deux termes, sans que l'on puisse jamais concevoir la « nature pure » et la grâce comme deux réalités juxtaposées qui s'ajouteraient l'une à l'autre. La tradition de l'Église d'Orient connaît la créature tendant vers la

déification, se surpassant continuellement dans la grâce ; elle connaît aussi la créature déchue, se séparant d'avec Dieu pour entrer dans un nouveau plan existentiel, celui du péché et de la mort ; mais elle évitera d'attribuer une perfection statique à la nature créée considérée en elle-même. En effet, ce serait prêter une plénitude limitée, une suffisance naturelle aux êtres qui ont été créés pour trouver leur plénitude dans l'union avec Dieu.

Dans l'anthropologie et l'ascétique qui en découle, la limitation qui doit être dépassée est celle de l'individu, être particulier, résultat d'une confusion entre la personne et la nature. La plénitude de la nature exige l'unité parfaite de l'humanité, un corps unique qui se réalise dans l'Église ; la plénitude virtuelle des personnes s'exprime dans leur liberté à l'égard de toute qualification naturelle, de tout caractère individuel, liberté qui fait de chacune d'entre elles un être unique, n'ayant pas son pareil, une multiplicité d'hypostases humaines possédant une seule nature. Dans l'unité de la nature commune, les personnes ne sont pas des parties, mais chacune

est un tout qui trouve l'accomplissement de sa plénitude dans l'union avec Dieu. La personne, image indestructible de Dieu, tend toujours vers cette plénitude, bien qu'elle la cherche parfois en dehors de Dieu, car elle connaît, désire et agit par la nature que le péché obscurcit, nature qui n'a plus la ressemblance divine. Ainsi, le mystère de l'Être divin, qui est la distinction entre la nature une et les personnes, est inscrit dans l'humanité appelée à participer à la vie de la Sainte Trinité. Les deux pôles de l'être humain, la nature et la personne, trouvent leur plénitude l'une dans l'unité, l'autre dans la diversité absolue, car chaque personne s'unit à Dieu selon le mode qui lui est uniquement propre. L'unité de la nature purifiée sera recréée et « récapitulée » par le Christ ; la multiplicité des personnes sera confirmée par le Saint-Esprit qui se communiquera à chaque membre du corps du Christ. La nouvelle plénitude, le nouveau plan existentiel introduit dans l'univers après le Golgotha, la Résurrection et la Pentecôte, s'appellera Église.

C'est uniquement dans l'Église, par les yeux

de l'Église, que la spiritualité orientale verra le Christ. Autrement dit, elle Le connaîtra dans le Saint-Esprit. Le Christ se présentera à elle toujours dans la plénitude de sa divinité, glorifié et triomphant, même dans sa passion, même dans le tombeau. La κένωσις sera toujours suppléée par l'éclat de la divinité. Mort et reposant dans le sépulcre, Il descend aux enfers comme un vainqueur et détruit à jamais la puissance de l'ennemi. Ressuscité et monté aux cieux, Il ne peut être connu de l'Église sous un autre aspect que celui d'une personne de la Sainte Trinité, siégeant à la droite du Père après avoir terrassé la mort. Le Christ « historique », « Jésus de Nazareth » tel qu'il apparaissait aux yeux des témoins étrangers, le Christ extérieur à l'Église est toujours dépassé dans la plénitude de la révélation accordée aux vrais témoins, aux fils de l'Église éclairés par le Saint-Esprit. Le culte de l'humanité du Christ est étranger à la tradition orientale ou, plutôt, cette humanité déifiée revêt ici la même forme glorieuse dans laquelle les disciples l'ont vue sur le Mont Thabor, humanité du Fils qui rend visible la divinité commune avec le Père et l'Esprit. La voie de l'imitation du Christ n'est

jamais pratiquée dans la vie spirituelle de l'Église d'Orient. En effet, elle semblerait ici avoir un certain caractère d'implénitude, être une attitude extérieure vis-à-vis du Christ. Pour la spiritualité orientale, la seule voie qui nous rende conformes au Christ est celle de l'acquisition de la grâce conférée par le Saint-Esprit. Les saints de l'Église d'Orient n'ont jamais eu de stigmates, empreintes extérieures qui rendirent semblables au Christ souffrant quelques grands saints et mystiques de l'Occident. Mais, par contre, très souvent les saints orientaux ont été transfigurés par la lumière intérieure de la grâce incréée et apparurent resplendissants comme le Christ lors de sa Transfiguration.

La source de cette plénitude qui fait dépasser toute limitation rigide dans la doctrine, l'expérience et la vie de l'Église, l'origine de cette richesse et de cette liberté est le Saint-Esprit. Pleinement Personne, Il n'est jamais considéré, dans son être hypostatique, comme un « lien d'amour » entre le Père et le Fils, comme une fonction d'unité dans la Trinité où il n'y a pas de place pour les déterminations fonctionnelles.

En confessant la procession du Saint-Esprit du Père, son indépendance hypostatique vis-à-vis du Fils, la tradition de l'Église d'Orient affirme la plénitude personnelle de l'œuvre du Paraclet venu dans le monde. L'Esprit-Saint n'est pas une force unitive par laquelle le Fils s'imposerait aux membres de son corps mystique. S'il rend témoignage au Fils, c'est en sa qualité de personne divine indépendante du Fils, personne divine communiquant à chaque hypostase humaine, à chaque membre de l'Église, une nouvelle plénitude dans laquelle les personnes créées s'épanouissent et confessent librement, spontanément la divinité du Christ rendue évidente dans l'Esprit. « Où est l'Esprit de Dieu, là est la liberté », la vraie liberté des personnes qui ne sont pas des membres aveugles dans l'unité du corps du Christ, qui ne s'anéantissent pas dans l'union, mais acquièrent leur plénitude personnelle ; chacune devient un tout dans l'Église, car l'Esprit-Saint descend séparément sur chaque hypostase humaine. Si le Fils prête son hypostase à la nature humaine rénouvée, s'il devient le Chef d'un corps nouveau, l'Esprit-Saint venu au nom du Fils confère à chaque

membre de ce corps, à chaque personne humaine, la divinité. Dans la κένωσις du Fils descendu sur la terre, la personne se manifestait clairement, mais la nature restait dissimulée sous « la figure de l'esclave ». Dans l'avènement du Saint-Esprit, la divinité se révèle comme un Don, tandis que la personne du Donateur demeure inapparente. En s'anéantissant pour ainsi dire, en se dissimulant en tant que personne, le Saint-Esprit approprie la grâce créée aux personnes humaines. L'homme s'unit à Dieu, en s'adaptant à la plénitude de l'être qui s'ouvre dans les profondeurs de sa personne même. Dans les efforts incessants d'une voie d'ascension, de coopération avec la volonté divine, la nature créée sera de plus en plus transformée par la grâce, jusqu'à la déification finale qui se révélera pleinement dans le Royaume de Dieu.

La même plénitude de l'Esprit-Saint, le même élan vers l'accomplissement final, dépassant tout ce qui se stabilise et se limite, se fait reconnaître dans l'ecclésiologie orientale. L'Église historique, concrète, bien délimitée dans le temps et l'espace,

réunit en elle la terre et le ciel, les hommes et les anges, les vivants et les morts, les pécheurs et les saints, le créé et l'incréd. Comment reconnaître sous les défauts et infirmités extérieures de son existence historique l'Épouse glorieuse du Christ, « n'ayant ni tache, ni ride, ni rien de semblable » ? (Ep 5, 27) Comment pourrait-on échapper à la tentation, au doute, si l'Esprit-Saint ne suppléait constamment aux défaillances humaines, si les limitations historiques n'étaient toujours dépassées, l'implénitude toujours transformée en plénitude, comme l'eau fut transformée en vin aux noces de Cana ? Combien de personnes passent à côté de l'Église, sans reconnaître le rayonnement de la gloire éternelle sous un aspect d'humiliation et d'abaissement. Mais combien ont reconnu le Fils de Dieu dans « l'homme des douleurs » ? Il faut avoir les yeux pour voir et le sens ouvert dans le Saint-Esprit pour reconnaître la plénitude là où l'œil extérieur ne perçoit que limitations et déficiences. On n'a pas besoin de « grandes époques » pour pouvoir affirmer cette plénitude de vie divine toujours présente dans l'Église. À l'âge des apôtres, à

l'époque des persécutions, aux siècles des grands conciles, il y a eu toujours des « esprits laïcs » qui demeuraient aveugles devant l'évidence des manifestations de l'Esprit de Dieu dans l'Église. On peut citer un exemple plus récent. L'Église russe a produit, il y a à peine vingt ans, des milliers de martyrs et de confesseurs qui ne le cèdent en rien à ceux des premiers siècles ; les effusions de la grâce abondantes, les miracles les plus étonnants ont eu lieu partout où la foi était mise à l'épreuve ; les icônes se rénovaient devant les yeux des spectateurs émerveillés, les coupoles des églises resplendissaient d'une lumière qui n'était pas de ce monde. Et, miracle le plus grand de tous, l'Église a su triompher de toutes les difficultés, sortir de l'épreuve renouvée et affermie. Cependant, tout cela fut à peine remarqué ; le côté glorieux de ce qui se passait en Russie resta presque sans intérêt pour la plupart : on a surtout protesté contre les persécutions, on a regretté que l'Église russe ne se fût pas comportée comme une puissance temporelle et politique ; on l'a excusée de cette « faiblesse humaine ». Le Christ crucifié et enterré ne serait pas jugé autrement par ceux qui sont

aveugles pour la lumière de la Résurrection. Pour savoir reconnaître la victoire sous les apparences de l'échec, la force de Dieu s'accomplissant dans l'infirmité, la vraie Église dans sa réalité historique, il faut recevoir, selon la parole de saint Paul, « non pas l'esprit de ce monde, mais l'Esprit qui vient de Dieu, afin que nous connaissions les choses que Dieu nous a données par sa grâce » (1 Co 2,12).

L'apophatisme propre à la théologie mystique de l'Église d'Orient nous apparaît finalement comme un témoignage rendu à la plénitude du Saint-Esprit, Personne qui demeure inconnue, bien qu'elle remplisse toutes choses en les faisant tendre vers leur accomplissement final. Tout devient plénitude dans le Saint-Esprit, le monde qui fut créé pour être déifié, les personnes humaines appelées à l'union avec Dieu, l'Église dans laquelle cette union se réalise ; enfin, Dieu se fait connaître par le Saint-Esprit dans la plénitude de son Être, qui est la Sainte Trinité. La foi qui est un sens apophatique de cette plénitude ne peut rester aveugle dans les personnes qui accèdent à l'union avec Dieu. L'Esprit-Saint devient en elles le

principe même de leur conscience qui s'ouvre de plus en plus à la perception des réalités divines. La vie spirituelle, selon les auteurs ascétiques orientaux, n'est jamais inconsciente, comme nous l'avons vu dans nos deux derniers chapitres. Cette conscience de la grâce, de Dieu présent en nous, s'appelle habituellement « la gnose » ou connaissance spirituelle (γνώσις πνευματική) que saint Isaac le Syrien définit comme « le sens de la vie éternelle » ou « le sens des réalités secrètes »³⁹⁷. La gnose écarte toute limitation de la conscience, toute ἄγνοια, dont le terme extrême est l'enfer ténébreux. La perfection de la gnose est la contemplation de la lumière divine de la Sainte Trinité, conscience plénière qui est la parousie, le jugement et l'entrée dans la vie éternelle s'accomplissant, selon saint Syméon le Nouveau Théologien, dès ici-bas, avant la mort et la résurrection, dans les saints vivant en communion constante avec Dieu.

La conscience de la plénitude de l'Esprit-Saint donnée à chaque membre de l'Église selon la mesure de l'élévation personnelle de chacun fait évanouir les

ténèbres de la mort, la crainte du Jugement, le gouffre de l'enfer, en dirigeant les regards uniquement vers le Seigneur venant dans sa gloire. Cette joie de la résurrection et de la vie éternelle fait de la nuit pascale un « festin de la foi », où chacun participe, ne fût-ce que dans une très faible mesure et pour quelques moments, à la plénitude du « huitième jour » qui n'aura point de fin. Une homélie attribuée à saint Jean Chrysostome³⁹⁸, lue chaque année pendant les matines de Pâques, exprime parfaitement le sens de cette plénitude eschatologique à laquelle aspire la chrétienté orientale. Nous ne pourrions trouver d'autres paroles plus éloquentes pour terminer nos études sur la théologie mystique de l'Église d'Orient :

Que celui qui est pieux, que celui qui aime Dieu vienne se délecter de cette belle et lumineuse fête.

Que celui qui est un serviteur fidèle entre avec allégresse dans la joie de son Maître.

Que celui qui a supporté les fatigues du jeûne reçoive maintenant son denier.

Que celui qui a travaillé dès la première heure reçoive aujourd'hui son juste salaire ; que celui qui est venu à la troisième heure se réjouisse en rendant grâces ; que celui qui est arrivé à la sixième heure n'éprouve aucun doute, car il ne perdra rien ; que celui qui a tardé jusqu'à la neuvième heure s'approche sans hésitation et sans crainte ; que celui qui n'est apparu qu'à la onzième heure n'ait aucune peur du fait de son retard.

Car le Seigneur est généreux, Il reçoit le dernier comme le premier, Il admet au repos l'ouvrier de la onzième heure, comme celui qui a travaillé dès la première heure ; Il fait grâce au dernier et Il chérit le premier ; Il donne à celui-ci et Il accorde à celui-là ; Il reçoit l'œuvre et Il accueille l'intention ; Il honore le travail et Il loue le bon propos.

Entrez donc tous dans la joie de votre Maître : recevez la récompense, les premiers comme les seconds ; riches et pauvres, jubilez ensemble ; les abstinentes, les paresseux, honorez ce jour ; vous qui avez jeûné, et vous qui n'avez pas jeûné, réjouissez-vous aujourd'hui...

Le festin est prêt ; participez-y tous. Le veau gras est servi ; que personne ne s'en aille affamé.

Que tous se délectent au banquet de la foi ; recevez tous des richesses de la bonté.

Que nul ne regrette sa pauvreté, car le royaume commun est apparu.

Que nul ne pleure ses fautes, car le pardon a resplendi du Tombeau.

Que nul ne craigne la mort, car la mort du Seigneur nous a libérés.

Il a éteint la mort, Celui qui était retenu par elle.

Il a emprisonné l'enfer, Celui qui y est descendu.

Il l'a attristé, Celui qui lui a fait goûter de sa chair.

Ayant connu cela d'avance, Isaïe clame :

L'enfer, dit-il, s'est attristé, lorsqu'il T'a rencontré sous la terre. Il s'est attristé, parce qu'il a été anéanti ; il s'est attristé, parce qu'il a été humilié ; il s'est attristé, parce qu'il a été mis à

mort ; il s'est attristé, parce qu'il a été terrassé ; il s'est attristé, parce qu'il a été lié.

L'enfer a saisi un corps, et il s'est trouvé devant Dieu ; il a saisi la terre, et il a rencontré le ciel ; il a saisi ce qui est visible, et il est tombé dans ce qui est invisible.

Où est ton aiguillon, ô mort ; enfer, où est ta victoire ? Christ est ressuscité et tu as été terrassé.

Christ est ressuscité, et les démons sont tombés.

Christ est ressuscité, et les anges se réjouissent.

Christ est ressuscité, et la vie triomphe.

Christ est ressuscité, et il n'y a plus de morts dans les tombeaux.

Car le Christ est devenu prémices de ceux qui dorment, étant ressuscité des morts. À Lui gloire et honneur aux siècles des siècles. Amen.

Bibliographie patristique

Cette bibliographie actualisée est élaborée à partir des renvois donnés par l'auteur dans le texte. Lorsque la traduction française est manquante, nous renvoyons au texte original. Parfois la traduction vers une autre langue moderne est indiquée. La bibliographie se termine avec les auteurs du XV^e siècle.

ACO – *Acta Conciliorum Œcumenicorum*,
Berlin-Leipzig

CSCO – *Corpus Scriptorum Christianorum
Orientalium*, Louvain

PDF – *Pères dans la foi*, Migne

PG – *Patrologie grecque*, Migne

PL – *Patrologie latine*, Migne

PTS – *Patristische Texte und Studien*, Berlin

SC – *Sources Chrétiennes*, Paris

SO – *Spiritualité Orientale*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine

ANTOINE LE GRAND, *Lettres*, introduction par A. Louf, traduction par les moines du Mont des Cats, (*SO* 19), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1976. MATTA EL-MASKÎNE, *Saint Antoine, ascète selon l'Évangile*, suivi de *Les Vingt Lettres de saint Antoine selon la tradition arabe*, (*SO* 57), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1993. G. GARITTE, *Lettres de saint Antoine. Version géorgienne et fragments coptes*, édition et traduction (*CSCO* 148-149), Louvain, 1955.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Apologia contra Arianos*, *PG* 25, 248-409. *Athanasius Werke. Band I. Teil 1. Die Dogmatischen Schriften. Lieferung 2. Orations I et II contra Arianos*, éd. K. Metzler, K. Savvidis, W. de Gruyter,

- Berlin/New-York, 1998.
- , *De sententia Dionysii*, PG 25, 480-521. *Athanasius von Alexander : De sententia Dionysii*, éd. U. Heil (PTS 52), W. de Gruyter, Berlin/New-York, 1999.
 - , *Discours contre les Ariens*, version slave et traduction en français par A. Vaillant, Sofia, Académie des Sciences de Bulgarie, 1954.
 - , *Discours contre les païens*, texte grec, traduction, introduction et notes par P.-Th Camelot (SC 18 bis), Paris, Éd. du Cerf, 1977.
 - , *Lettres à Sérapion*, introduction et traduction par J. Lebon (SC 15), Paris, Éd. du Cerf, 1947.
 - , *Sur l'Incarnation du Verbe*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par Ch. Kannengiesser (SC 199), Paris, Éd. du Cerf, 2000.
 - , *Traité contre les Ariens I-III*, PG 26, 12-468. Traduction partielle dans B. SESBOÛÉ et B. MEUNIER, *Dieu peut-il avoir un Fils ? Le débat trinitaire du IV^e siècle*, coll. « Textes en main », Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 45-130.

ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens. Sur la résurrection des morts*, introduction, texte et traduction par B. Pouderon (SC 379), Paris, Éd. du Cerf, 1992.

BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome* suivi de *Eunome, Apologie*, 2 tomes, introduction, traduction et notes de B. Sesboué, G.-M. de Durand et L. Doutreleau (SC 299 et 305), Paris, Éd. du Cerf, 1982-1983.

- , *Homélie sur l'Hexaéméron*, texte grec, introduction et traduction de St. Giet (SC 26 bis), Paris, Éd. du Cerf, 1968.
- , *Lettres*, 3 tomes, texte établi et traduit par Y. Courtonne, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- , « *L'Anaphore de saint Basile* », dans *Eucharistie dans l'antiquité chrétienne*, textes recueillis et présentés par A. Hamman, (coll. « Ichthus »/PDF), Paris, DDB, 1981, p. 73-78.
- , « *Liturgie de saint Basile le Grand* », dans *Grand Euchologe et Arkhiératikon*, Parma, éd. Diaconie apostolique, 1992, p. 631-659.

- , *Les Règles monastiques*, introduction et traduction par L. Lèbe, Éditions de Maredsous, 1969.
- , *Sur le Saint-Esprit*, introduction, texte, traduction et notes par B. Pruche (SC 17 bis) Paris, Éd. du Cerf, 2002.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, 4 tomes, texte latin des *S. Bernardi Opera*, introduction, traduction et notes par P. Verdeyen et R. Fassetta (SC 414, 431, 452, 472), Paris, Éd. du Cerf, 1996, 1998, 2000, 2004.

CALLISTE et IGNACE XANTHOPOULOI, *Centurie spirituelle ou Méthodes et règles précises, avec l'aide de Dieu, et confirmées par le témoignage des saints, pour ceux qui ont choisi de vivre dans l'hésychia et la solitude*, dans *La Philocalie*, II, présentée par O. Clément, introduction et traduction par J. Touraille, Paris, DDB/J.-C. Lattès, 1995, p. 546-643.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Protreptique*,

- introduction, traduction et notes par Cl. Mondésert, s. j., deuxième édition revue et augmenté par A. Plassart, (SC 2 bis), Paris, Éd. du Cerf, 2004.
- , *Stromate I*, introduction, traduction et notes par Cl. Mondésert et M. Caster, (SC 30), Paris, Éd. du Cerf, 1951.
 - , *Stromate II*, introduction, traduction et notes par P.-Th. Camelot et Cl. Mondésert, (SC 38), Paris, Éd. du Cerf, 1954.
 - , *Stromate IV*, introduction, traduction et notes par A. Van Den Hoeck et Cl. Mondésert, (SC 463), Paris, Éd. du Cerf, 2001.
 - , *Stromate V*, 2 tomes, introduction, texte, commentaire, bibliographie et index par A. Le Boulluec, traduction de P. Voulet, (SC 278 et 279), Paris, Ed. du Cerf, 1981.
 - , *Stromate VI*, introduction, traduction et notes par P. Descourtieux, (SC 446), Paris, Éd. du Cerf, 1999.
 - , *Stromate VII*, introduction, traduction et notes par A. Le Boulluec, (SC 428), Paris, Éd. du Cerf,

1997.

- CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Adversus Nestorium, libri I-V*, PG 76, 9-248 ; ACO I, 1, 6, p. 13-106.
- , *Apologeticus pro duodecim capitibus adversus Orientales episcopos*, PG 76, 315-386 ; ACO 1, 1, 7, p. 33-65.
 - , *Apologeticus pro duodecim capitibus contra Theodoretum*, PG 76, 391- 452 ; ACO 1, 1, 6, p. 110-146.
 - , *Commentarii in Ioannem*, PG 73, 9-1056 et PG 74, 9-756. Traduction partielle dans *Eucharistie dans l'antiquité chrétienne*, textes recueillis et présentés par A. Hamman, (coll. « Ichtus »/PDF), Paris, DDB, 1981, p. 145-177.
 - , *Commentarii in Isaiam Prophetam*, PG 70, 9-1449.
 - , *De recta fide ad Reginas*, PG 76, 1201-1336 ; ACO 1, 1, 5, p. 68-118.
 - , *Deux dialogues christologiques*, introduction, texte critique, traduction et notes de G.-M. de Durand (SC 97), Paris, Éd. du Cerf, 1964.

–, *Dialogues sur la Trinité, Dialogues I-VII*, 3 tomes, introduction, texte critique, traduction et notes de G.-M. de Durand (SC 231, 237, 246), Paris, Éd. du Cerf, 1976-1977-1978.

–, *Homiliae Paschales*, PG 77, 391-982.

CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, introduction, texte critique et notes A. Piédagnel, traduction par P. Paris, (SC 126 bis), Paris, Éd. du Cerf, 2004.

–, *Les 24 catéchèses*, (PDF 53-54), Paris, Migne, 1993.

DENYS L'ARÉOPAGITE, ou PSEUDO-DENYS, *La Hiérarchie céleste*, éd. par M. de Gandillac, (SC 58 bis), Paris, Éd. du Cerf, 1970.

–, *Les Noms divins*, dans Corpus Dionysiacum I : Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Divinis nominibus*, éd. B. R. Suchla (PTS 33), Berlin, 1990.

–, *Œuvres complètes*, traduction et notes de M. de Gandillac, coll. « Bibliothèque philosophique »,

- Paris, Aubier-Montaigne, 1980.
- , *La Théologie mystique. Lettres*, présentation par Dom A. Gozier, traduction par M. Cassingena (PDF 42), Paris, Migne, 1991.
- DENZINGER, H., *Enchiridion Symbolorum – Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Éditions du Cerf, 1996.
- DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Discours ascétique en cent chapitre*, dans *La Philocalie*, I, présentée par O. Clément, notes et traduction de J. Touraille, Paris, DDB/J.-C. Lattès, 1995, p. 274-309.
- , *Œuvres spirituelles*, introduction, texte critique, traduction et notes par Ed. des Places, (SC 5 bis), Paris, Éd. du Cerf, 1997.
- DOROTHÉE DE GAZA, *Œuvres spirituelles*, introduction, texte grec, traduction et notes par L. Regnault et J. de Préville, (SC 92), Paris, Éd. du Cerf, 2001.

- ÉPHREM LE SYRIEN (ou ÉPHREM DE NISIBE), *Célébrons la Pâque. Hymnes sur les Azymes, sur la Crucifixion, sur la Résurrection*, introduction et traduction du syriaque par D. Cerbelaud, (PDF 58), Paris, Migne, 1995.
- , *Hymnes sur l'Épiphanie : Hymnes baptismales de l'Orient chrétien*, introduction, traduction du syriaque et notes par F. Cassingena-Trévedy, (SO 70), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1997.
 - , *Hymnes sur le jeûne*, introduction et traduction du syriaque par D. Cerbelaud, (SO 69), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1974.
 - , *Hymnes sur la Nativité*, traduction du syriaque par F. Cassingena-Trévedy, introduction et notes par F. Graffin, (SC 459), Paris, Éd. du Cerf, 2001.
 - , *Hymnes sur le Paradis*, traduction du syriaque par R. Lavenant, introduction et notes par F. Graffin, (SC 137), Paris, Éd. du Cerf, 1968.

EUTHYMIUS ZIGABÈNE (ou ZIGADÈNE), *Panoplia dogmatica ad Alexium Comnenum*, PG 130, 9-

1362.

ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le Moine*, 2 tomes, introduction, texte critique, traduction et commentaire par A. et Cl. Guillaumont, (SC 170-171), Paris, Éd. du Cerf, 1971.

–, *Sur la prière*, dans *La Philocalie*, I, présentée par O. Clément, notes et traduction de J. Touraille, Paris, DDB/J.-C. Lattès, 1995, p. 98-111. I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Paris, Beauchesne, 1960. (L'œuvre est attribuée à Nil de Sinaï.)

GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, tome I, introduction, bibliographie, cartes par A. de Vogüé (SC 251), Paris, Éd. du Cerf, 1978.

–, *Dialogues*, tome II, livres I-III, texte critique et notes par A. de Vogüé, traduction par P. Antin (SC 260), Paris, Éd. du Cerf, 1979.

–, *Dialogues*, tome III, livre IV, texte critique et notes par A. de Vogüé, traduction par P. Antin, (SC

265), Paris, Éd. du Cerf, 1980.

- GRÉGOIRE DE NYSSE, *Adversus Macedonianos, De Spiritu Sancto*, dans W. JAEGER, *Gregorii Nysseni opera*, III, 1, Leiden, 1958, p. 89-115.
- , *La Création de l'homme*, introduction et traduction par J. Laplace, notes par J. Daniélou (SC 6), Paris, Éd. du Cerf, 2002.
 - , *Contra Eunomium*, dans W. JAEGER, *Gregorii Nysseni opera*, I et II, Leiden, 1960.
 - , *De instituto christiano*, dans W. JAEGER, *Gregorii Nysseni opera*, VIII, 1, *Opuscula ascetica*, Leiden, 1952, p. 40-89.
 - , *De professione christiana ad Harmonium*, dans W. JAEGER, *Gregorii Nysseni opera*, VIII, 1, *Opuscula ascetica*, Leiden, 1952, p. 129-142.
 - , *Discours catéchétique*, texte grec de E. Mühlenberg, introduction, traduction et notes R. Winling (SC 453), Paris, Éd. du Cerf, 2000.
 - , *Écrits spirituels : La Profession chrétienne, Traité de la perfection, Enseignement sur la vie chrétienne (De instituto christiano)*,

- présentation de M. Canévet, traduction de J. Millet, M. Devailly, Ch. Bouchet, (*PDF 40*), Paris, Migne, 1990.
- , *In Hexaemeron explicatio apologetica*, PG 44, 61-124.
 - , *Sur l'âme et la résurrection*, présentation et traduction par J. Terrieux, coll. « Sagesses chrétiennes », Paris, Éd. du Cerf, 1995.
 - , *Sur le Cantique des Cantiques*, présentation H. U. von Bathasar, traduction Ch. Bouchet et M. Devailly, (*PDF 49-50*), Paris, Migne, 1992 ; *La Colombe et la Ténèbre*, textes et extraits des « Homélie sur le Cantique des Cantiques », choix, introduction et notes par J. Daniélou, traduction par M. Canévet, Paris, Éd. de l'Orante, 1967.
 - , *Sur les titres des Psaumes*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Reynard (*SC 466*), Paris, Éd. du Cerf, 2002.
 - , *La Vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, introduction, texte critique et traduction par J. Daniélou (*SC 1 bis*), Paris, Éd.

du Cerf, 2000.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carmina moralia*, PG 37, 521-968.

- , *Discours 20-23*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Mossay (SC 270), Paris, Éd. du Cerf, 1980.
- , *Discours 27-31*, introduction, texte critique, traduction et notes par P. Gallay (SC 250), Paris, Éd. du Cerf, 1978.
- , *Discours 32-37*, introduction, texte critique, traduction et notes par P. Gallay et C. Moreschini (SC 318), Paris, Éd. du Cerf, 1985.
- , *Discours 38-41*, introduction, texte critique, traduction et notes par P. Gallay et C. Moreschini (SC 358), Paris, Éd. du Cerf, 1989.
- , *Discours 42-43*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Bernardi (SC 384), Paris, Éd. du Cerf, 1992.
- , *Le Dit de sa vie*, Genève, Ad Solem, 1997.
- , *Lettres théologiques*, introduction, texte critique, traduction et notes par P. Gallay et M. Jourjon,

- (SC 208), Paris, Éd. du Cerf, 1974.
- , *Œuvres poétiques. Tome I, 1^{re} partie. Poèmes personnels*, II, 1, 1-11, texte établi par A. Tuillier et G. Bady, traduction et annotation par J. Bernardi, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
 - , *Poemata dogmatica*, PG 37,397-521.
- GRÉGOIRE PALAMAS, *Douze Homélie pour les Fêtes*, introduction et traduction de J. Cler, Paris, YMCA-Press/O.E.I.L., 1987.
- , *Traité apodictiques sur la procession du Saint-Esprit*, introduction par J.-Cl. Larchet, traduction et notes par E. Ponsoye, Paris-Suresnes, Éd. de l'Ancre, 1995.
 - , *De la déification de l'être humain*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1990.
 - , *Cent cinquante chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, dans *La Philocalie*, II, présentée par O. Clément, notes et traduction de J. Touraille, Paris, DDB/J.-C. Lattès, 1995, p. 482-535.
 - , *Sur la prière et la pureté de cœur*, (PG 150,117-

- 1121), dans *La Philocalie*, II, présentée par O. Clément, notes et traduction de J. Touraille, Paris, DDB/J.-C. Lattès, 1995, p. 480-481.
- , *Prosopopoiai, dialogues de l'âme et du corps*, voir MICHEL CHONIATÈS.
 - , *Sept discours contre Akindynos*, PG 150, 809-827. Voir J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, Seuil, 1959, p. 361-363.
 - , *Théophanès*, PG 150, 909-960.

HÉSYCHIUS DE SINAÏ (ou HÉSYCHIUS DE BATOS), *Capita asceticae, ad Theodolum de temperentia et uirtute*, PG 93, 1479-1544 (parmi les œuvres de Hésychius de Jérusalem). M. WAEGEMAN, « Les 24 chapitres “De temperantia et uirtute” d’Hésychius le Sinaïte. Édition critique », dans *Sacris Erudiri*, 1977, p. 195-285. Trad. française dans *La Philocalie*, I, présentée par O. Clément, notes et traduction de J. Touraille, Paris, DDB/J.-C. Lattès, 1995, p.192- 224.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Dénonciation*

et réfutation de la gnose au nom menteur, traduction par A. Rousseau, coll. « Sagesses chrétiennes », Paris, Éd. du Cerf, 2001 ; *Contre les hérésies*, 5 tomes, introduction, texte, traduction, commentaires et notes par A. Rousseau, L. Doutreleau, B. Hemmerdinger, C. Mercier, (SC 100, 152-153, 210-211, 263-264, 293-294), Paris, Éd. du Cerf, respectivement 1965, 1969, 2002, 1979, 1982.

ISAAC LE SYRIEN (ou ISAAC DE NINIVE), *De perfectione religiosa*, éd. P. Bedjan, Leipzig, 1909.

–, *Œuvres spirituelles. Les 86 Discours ascétiques. Les Lettres*, traduction et notes de J. Touraille, coll. « Théophanie », Paris, DDB, 1981.

–, *Œuvres spirituelles – II. 41 Discours récemment découverts*, présentation, traduction et notes par Dom A. Louf, (SO 81), Bégrolles-en- Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 2003.

JEAN CASSIEN, *Conférences*, 3 tomes, éd. E. Pichery,

(SC 42, 54 et 64), Paris, Éd. du Cerf, 1966, 1967, 1999.

- , *Institutions cénobitiques*, introduction, texte, traduction et notes par J.-C. Guy (SC 109), Paris, Éd. du Cerf, 2001.

JEAN CHRYSOSTOME, « Homélie 46 sur saint Jean », dans *Eucharistie dans l'antiquité chrétienne*, textes recueillis et présentés par A. Hamman, (coll. « Ichtus »/PDF), Paris, DDB, 1981, p. 121-131.

- , *Homélie 61*, PG 59, 335-342.

- , *Sur l'égalité du Père et du Fils contre les anoméens homélies VII-XII*, introduction, texte critique, traduction et notes par A.-M. Malingrey (SC 396), Paris, Éd. du Cerf, 1994.

PSEUDO-CHRYSOSTOME, *Homélie pascale*, introduction, traduction et notes par M. Aubineau (SC 187), Paris, Éd. du Cerf, 1972.

JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*, traduction par le P.

Placide Deseille (SO 24), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1987.

JEAN DAMASCÈNE, *Contra Iacobitas*, dans B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. IV. Liber de haeresibus. Opera polemica*, (PTS 22), Berlin W. De Gruyter, 1981, p. 99-153.

–, *Dialectica*, dans B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. I. Institutio elementaris, Capita philosophica (Diaectica)*, (PTS 7), Berlin W. De Gruyter, 1969.

–, *La Foi orthodoxe*, suivie de *Défense des icônes*, traduction, introduction et notes de E. Ponsoye, Paris/Suresnes, Éd. de l'Ancre, 1992.

–, *Le Visage de l'invisible. Discours apologétique contre ceux qui rejettent les images saintes. Florilège*, (PDF 57), Paris, Migne, 1994.

LÉONCE DE BYZANCE, *Contra nestorianos et eutychianos*, PG 86, 1267- 1396. Brian E. DALEY, *Leontius of Byzantium : a critical édition of his*

works with prolegomena, Dissertation, Oxford, 1978 (microfilm). Trad. italienne dans LEONZIO DI BIZANZIO, *Le opere*, intruduzione, traduzione e note a cura di C. Dell'Osso, (coll. « Testi patristici »), Roma, Città Nuova, 2001, p. 57-85.

MACAIRE D'ÉGYPTE (ou PSEUDO-MACAIRE), *Les Homélies spirituelles de saint Macaire. Le Saint-Esprit et le chrétien*, traduction française avec introduction par Placide Deseille (SO 40), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1984.

–, *Œuvres spirituelles. I. Homélies propres à la Collection III.*, introduction, traduction et notes par V. Desprez (SC 275), Paris, Éd. du Cerf, 1980.

–, *Die 50 Geistlichen Homilien des Makarios*, éd. par H. Dôrries, E. Klostermann, M. Kroeger (PTS 4), Berlin, 1964.

MAÎTRE ECKHART, *Traités et sermons*, traduction et présentation par A. de Libera, Paris, GF-Flammarion, 1995. Voir en particulier les

Sermons 2 et 52.

MARC EUGÉNICOS (D'ÉPHÈSE), *Chapitres syllogistiques de l'hérésie des Acindynistes*, dans W. Gass, *Die Mystik des N. Cabasilas*, Geiswald, 1849, append, II, p. 217.

MARC L'ERMITE (ou MARC LE MOINE, ou MARC L'ASCÈTE), *Deux cents chapitres sur la loi spirituelle*, dans *La Philocalie*, I, présentée par O. Clément, notes et traduction de J. Touraille, Paris, DDB/ J.-C. Lattès, 1995, p. 146-158.

–, *Lettre au moine Nicolas*, dans *La Philocalie*, I, présentée par O. Clément, notes et traduction de J. Touraille, Paris, DDB/ J.-C. Lattès, 1995, p. 177-188.

–, *Traité*s, 2 tomes, introduction, texte critique, traduction et notes par G.-M. de Durand (SC 445 et 455), Paris, Éd. du Cerf, 1999 et 2000.

–, *Traité*s spirituels et théologiques, introduction par Mgr Kallistos Ware, traduction et notes par sœur C.-A. Zirnheld, (SO 41), Bégrolles-en-

Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1985.

- MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*, introduction par J.-Cl. Larchet, traduction par E. Ponsoye, Paris-Suresnes, Éd. de l'Ancre, 1994.
- , *Centuries sur la théologie et l'économie de l'incarnation du Fils de Dieu, dans Philocalie des pères neptiques*, vol. 6, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1985, p. 91-245, repris dans *La Philocalie*, I, présentée par O. Clément, notes et traduction de J. Touraille, Paris, DDB/J.-C. Lattès, 1995, p. 421-459. Elles sont parfois faussement appelées *Centuries gnostiques*. Voir J.-C. LARCHET, *Saint Maxime le Confesseur*, (coll. « Initiations aux Pères de l'Église »), Paris, Éd. du Cerf, 2003, p. 43.
- , *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 288-353. M. DOUCET, *Dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, Dissertation, Montréal, 1972, p. 542-610.
- , *Lettres*, introduction par J.-Cl. Larchet, traduction et notes par E. Ponsoye, (coll. « Sagesses

- chrétiennes »), Paris, Éd. du Cerf, 1996.
- , *Mystagogie*, traduction par M. LOT-BORODINE dans *Irénikon*, 13 (1936) p. 466-472, 595-597, 717-720 ; 14 (1937) p. 66-69, 182-185, 282-284, 444-448 ; 15 (1938) p. 71-74, 185-186, 276-278, 390-391, 488-492. Voir C. BOUDIGNON, *La « Mystagogie » ou traité sur les symboles de la liturgie de Maxime le Confesseur. Édition critique, traduction, commentaire, dissertation*, université d'Aix-en-Provence, 2000.
 - , *Opuscules théologiques et polémiques*, introduction par J.-Cl. Larchet, traduction et notes par E. Ponsoye, (coll. « Sagesses chrétiennes »), Paris, Éd. du Cerf, 1996.
 - , *Questions à Thalassios*, introduction par J.-Cl. Larchet, traduction par E. Ponsoye, Paris-Suresnes, Éd. de l'Ancre, 1992.
 - , *Scholies sur l'œuvre de Denys l'Aréopagite*, PG 4,15-432,527-576

MICHEL CHONIATÈS, *Prosopopoiia, dialogues de l'âme et du corps*, texte grec PG 150, 1347-1372,

trad. latine *PG* 150, 959-988. L'œuvre est faussement attribuée à Grégoire Palamas.

NICOLAS CABASILAS, *La Vie en Christ*, 2 tomes, introduction, traduction et notes par M.-H. Congourdeau (SC 355 et 361), Paris, Éd. du Cerf, 1989 et 1990.

–, *La Mère de Dieu : homélies sur la Nativité, sur l'Annonciation et sur la Dormition de la Très-Sainte Mère de Dieu*, traduction par J.-L. Palierne, Lausanne, L'Âge d'homme, 1992.

NIL DE SINAI (ou NIL L'ASCÈTE), voir ÉVAGRE LE PONTIQUE.

ORIGÈNE, *Traité des principes*, 5 tomes, introduction, texte critique, traduction et notes par H. Crouzel et M. Simonetti (SC 252-253, 268-269 et 312), Paris, Éd. du Cerf, 1978, 1980 et 1984.

–, *Traité des principes : Peri archôn*, traduction de la version latine de Rufin, avec un dossier

annexe, par M. Harl, G. Doriva, A. Le Boulluec, Paris, Études Augustiniennes, 1976.

PHILOTHÉE KOKKINOS (patriarche de Constantinople), *Trois discours d'interprétation du livres des Proverbes, à l'évêque Ignace*, PG 151. Trad. russe. *Trois discours sur la sagesse, à l'évêque Ignace*, texte grec et trad. Mgr Arsène Ivanenko, Novgorod, 1898.

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN, *Catéchèses*, 3 tomes, éd. B. Krivochéin, J. Paramelle (SC 96, 104 et 113), Paris, Éd. du Cerf, 1963, 1964 et 1965.

–, *Hymnes*, 3 tomes, éd. J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand (SC 156, 174 et 196), Paris, Éd. du Cerf, 1969, 1971 et 1973.

THÉOPHILE (THÉOPHILACTE) DE BULGARIE, *Enarratio in Evangelium Ioannis*, PG 123, 1127-1348.

THÉODORET DE CYR, *Immutabilis, Dialogus I*, PG

83, 31-106.

THOMAS D'AQUIN, *La Somme de théologie*, 4 tomes, Paris, Éd. du Cerf, 1984-1986.

–, *Quaestiones disputatae*, t. 2, éd. P. Bazzi, Rome, Marietti, 1965 (voir en particulier *Q. disp. De Potentia*, qu. VII : *De divinae essentiae simplicitate*, a. 5 : *Utrum praedicta nomina significant divinam substantiam*). – Pas de traduction française.

Tome hagiographique sur les saints hésychastes, dans *La Philocalie*, II, présentée par O. Clément, notes et traduction de J. Touraille, Paris, DDB/J.-C. Lattès, 1995, p. 536-541.

Index des termes et expressions grecs

ἀγάπη

amour, 123

ἄγνοια

inconscience, 126, 144

ἀγνωσία

ignorance, 12

ἀδιαίρετος

indivisiblement, 81

αἰεὶ εἶναι

être éternel, 87

αἴτιον

cause, 34

αἰῶν

l'éon, 57

Ἀληθινός, καὶ Ἀλήθεια, καὶ πνεῦμα τῆς Ἀληθείας

le Vrai, et la Vérité, et l'Esprit de la Vérité, 46

ἀνάμνησις

initiation au mystère, 108

ἀνυπόστατος φαντασία

imagination sans fondement, 116

ἀπάθεια

impassibilité, 117

sérénité, 26

ἁπλωσις

simplification, 15

ἀπορρόη τις

un certain jet, 66

ἄσκησις φαινομένη

ascèse illusoire, 124

ἀσυγχύτως

sans mélange, 81

ἀτρέπτως

sans changement, 81

αὐτεξουσία

auto-détermination, 65, 74

αυτότης

ipséité, 68

ἀφαιρέσεις

abstractions, 14

ἀχηδία

tristesse, 131

ἀχρόνως καί ἀγαπητικῶς

dans un mouvement éternel d'amour, 33

ἀχωρίστως

inséparablement, 81

γνωμή

libre arbitre, 70, 83

γνώσις

connaissance, 126

γνῶσις πνευματική

connaissance spirituelle, 144

δεύτεραι οὐσίαι

secondes usies, 27

διὰ υἱοῦ

par le Fils, 31

διακρίσεις

distinctions, 40

διάκρισις
faculté de discernement et du jugement des choses
spirituelles, 117

δυνάμεις
énergies, 40

δύναμις
puissance, 39

δύο τέλεια ἔν γενέσθαι οὐ δύναται
deux parfaits ne peuvent devenir un seul, 80

εἰκῶν
image, 46, 53

εἰς σάρκα μίαν
en une seule chair, 110

ἐκ πατρὸς, διὰ υἱοῦ, ἐν ἁγίῳ πνεύματι
du Père, par le Fils, dans l'Esprit-Saint, 45

ἐκ τοῦ Υἱοῦ δὲ τὸ Πνεῦμα οὐ λέγομεν, Πνεῦμα δὲ
Υἱοῦ ὀνομάζομεν
nous ne disons pas qu'il procède du Fils, mais
qu'il est l'Esprit du Fils, 34

ἐκπορεύομαι
procession éternelle du Saint-Esprit (verbe), 90

ἔκστασις
extase, 120

ἐκφανσεῖς
manifestations, 40
ἔλλαμψις
illumination, 128
ἐν
l'Un, 14, 15, 16, 19
ἐν αἰῶνι
dans le siècle, 57
ἐν γνώσει
en conscience, 124
ἐνάς
l'Unité, 16
ἐνέργεια
opération, 39
ἐνυπόστατον
enhypostasié, 69
ἐνώσεις
unions, 40
ἔνωσις
l'unité, 33
ἔξαλμα Θεοῦ
élan de Dieu, 40
ἔξις

état, 72, 75
ἐπιστροφή
conversion, 115
Ἔστι πῦρ τό θεῖον ὄντως Ἄκτιστον ἀόρατόν γε
Ἄναρχον καί ἄϋλον τε
La divinité se révèle feu, incréé et invisible, sans
origine et immatériel, 129
εὖ εἶναι
être parfait, 141
être selon le bien, 87
ζωοποιόν
vivifiant, 56
ἡ ἀγάπη ἐκ τῆς εὐχῆς
l'amour est le fruit de la prière, 119
ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν
l'amour vient de Dieu, 123
ἡ ἀγαπητική δύναμις
une force de l'amour, 123
ἡ γνῶσις
la gnose, 116
ἡ καρδία
le cœur, 115
ἡ καρδιακή προσοχή

l'attention du cœur, 117
ἢ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ Θεϊότης
l'invisible de Dieu, sa puissance éternelle et sa
divinité, 39
ἡγεμονικόν
partie gouvernante de l'être humain, 65
ἡσυχία
repos, 120
ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα
ἐν πᾶσιν πληρουμένου
l'Église qui est Son corps, la plénitude de Celui
qui remplit tout en tous, 106
θείας κοινωνοί φύσεως
participants de la nature divine, 37
θεικῶς
divinement, 83
θέλημα γνωμικόν
volonté choisissante, 70
θέλημα φυσικόν
volonté naturelle, 70
θελήματα
les volontés, 53
θελητικὴ ἔννοια

pensée-volonté, 53
θεότης
divinité, 98
Θεοτόκος
Mère de Dieu, 79
θέσεις
positions, 14
θεωρία
contemplation, 116

θέωσις
déification, 2, 77, 113
κάθαρσις
purification, 13, 19
καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν, ὑπερ νοῦν γινώσκων
et grâce à cette inconnaisance même connaissant
par delà toute intelligence, 14
κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοιαν
selon son éternelle pensée-volonté, 53
Κατὰ φύσιν
selon la nature, 25
κατὰ χάριν
par la grâce, 103

κένωσις

abaissement, 81, 83, 85, 87, 96, 111, 142

κίνησις

mouvement, 40

κιρναμένη

mélangé, 66

κληρονομία

héritage, 105

κλήσις

vocation, 105

κορυφαῖος τις τοῦ χοροῦ τῶν ἀρετῶν

conductrice du chœur des vertus, 119

κόσμος

ordre, 51

λογισμοί

pensées ou images qui montent des régions
inférieures de l'âme, 73

λόγοι σπερματικοί

raisons séminales, 55

λόγος

raison, 65

Λόγος

Verbe, 46

Λόγος προφορικός
Verbe proféré, 39

μετάνοια
changement d'esprit, pénitence, 27, 117
repentir, 139

μετουσία
participation, 66

μη ὄν
non-être, 51

μονάς
la Monade, 16

μυριυπόστατος
aux milliers d'hypostases, 38

μύστικα θεάματα
contemplations mystiques, 13

νήψις
sobriété, 117

νοητὰ καὶ αἰσθητὰ
intelligible et sensible, 60

νοῦς
esprit, 65, 71, 116, 117

ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο
le Verbe se fit chair, 78

οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν
deux en une seule chair, 110

Οἰκονομία
économie, 39

οἰκουμένη καὶ παράδεισος
la surface de la terre et le paradis, 60

ὁμοούσιος
consubstantialité, 27

ὄρος τῆς ἀπάθειας
limite de l'impassibilité, 119

ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός
que Dieu les a créés de rien, 51

οὐ τόπω ἀλλὰ φύσει
non par le lieu mais par la nature, 52

οὐδὲ ἐν, οὐδὲ ἐνότης
Il n'est pas l'Un, 16

οὐκ ἐν τῇ γνώσει
en dehors de la gnose, 124

οὐκ ὄν
néant absolu, 51

οὐρανὸς καὶ γῆ

le ciel et la terre, 60

οὐσία

nature (ce qui est commun), 27, 28, 29, 31, 34, 54

παρὰ τὴν χάριν

en dehors de la grâce, 103

παράδειγμα

modèle, 53

παραδείγματα

modèles, 54

Περὶ μυστικῆς θεολογίας

De la théologie mystique, 11

περιχώρησις εἰς ἀλλήλας

compénétration, 82

πηγαία θεότης

source de divinité, 31, 32

πνεῦμα

esprit, 116

πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως

l'Esprit de sagesse et de révélation, 105

πνευματικός

spirituel, 116

πρᾶξις

action, 116, 117, 119

προελθοῦαι εἰς ταῦτόν

s'unir en s'identifiant, 114

προΐημι

mission du Saint-Esprit dans le monde (verbe), 90

προνοία

providence, 78

προνοίαι

providences, 54

προόδοι

processions, 40

προορισμοί

prédéterminations, 54

προορισμός

prédétermination, 49, 53

προσβολή

présence d'une pensée étrangère, venue du dehors, introduite par la volonté ennemie dans notre conscience, 73

προσευχή καθαρὰ

oraison pure, 119

πρόσωπον

personne, 28
προχέομαι
mission du Saint-Esprit dans le monde (verbe), 90
πὺρ τῆς ἀλλαγῆς
feu du changement, 71
σάρκωσις
incarnation, 77
συγκαθάτεσις
adhésion de l'esprit à une pensée ou image
intruse, 73
συγκεφαλαίσις
récapitulation, 32
συμβεβηκοί
accidents, 44
συνδρομή
concours, 57
σῶμα
corps, 71
τὰ αισθετά
l'être sensible, 57
τὰ νοητά
l'être intelligible, 57
τὴν δεμιουργικὴν αἰτίαν

la cause opératrice, 56
τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι
il existe entre elles une circumincession, 30
τὴν προκαταρτικὴν αἰτίαν
la cause primordiale, 56
τὴν τελειωτικὴν αἰτίαν
la cause perfectionnante, 56
τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ
ce qui peut être connu de Dieu, 39
το εἶναι
l'être bon, 56
τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν
ce mystère est grand, 110, 111
τὸ ὁμοούσιον εἶναι
c'est consubstantiel, 27
Τρίας
trois, 26
τῶν ὀρωμένων καὶ τῶν ὀρώντων
le monde où l'on est vu et l'on voit, 13
τῶν συνιέντων
les raisonnables, 102
ὑπερειμένη θεότης
divinité supérieure, 45

ὑπόστασις

hypostase (ce qui est particulier), 27, 28

ὑφειμένη θεότης

divinité inférieure, 45

ὑφίσταμαι

subsister, 28

φιλανθρωπία

amour pour les hommes, 78

φιλαυτία

ipséité, 68

φύσις

nature, 72, 80

φῶς

lumière, 128

χόσμος νοητός

monde intelligible, 53

χριστοειδός

conforme au Christ, 104

χωρίς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητα

sans l'identité de nature, 48

ψυχή

âme, 71

¹ La thèse de Vladimir Lossky sera publiée après sa mort sous le titre *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, avant-propos de Maurice de Gandillac, préface d'Étienne Gilson, Paris, J. Vrin, 1960, réimp. 1973, 1998.

² N. Lossky, « Théologie et spiritualité chez Vladimir Lossky », *Contacts*, n° 204 (2003), p. 377.

³ L'Occident connaissait la théologie de l'Orient essentiellement par les études de Martin Jugie. Voir en particulier M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, I-V, Paris, Letouzey, 1926-1935, et *De processione spiritus sancti ex fontibus revelationis et secundum orientales dissidentes*, Rome, 1936. Elles sont certes pleines de renseignements utiles, mais dépourvues d'esprit œcuménique. Les jugements critiques sur la dogmatique des auteurs byzantins sont portés « à partir d'une conception étroitement scolastique et thomiste ». Voir J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, Éd. du Cerf, 1975, p. 301 et 304. Pour le regard de Jugie sur l'hésychasme, voir Vl. Lossky, ci-dessous, p. 207.

⁴ « Nous pensons avant tout à l'emploi du mot *sobornost* par certains auteurs russes qui ne prennent pas la peine de le traduire par son corrélatif français – catholicité. On cherche même à l'interpréter par d'autres termes, comme “conciliarité”, “esprit de concile”, “symphonie”, etc. Tout ceci, pour mettre le lecteur occidental en présence de notions insolites, en créant ainsi une “orthodoxie d'exportation” qui veut se montrer exotique, étrange, impénétrable pour les non-initiés. Devant cette préciosité, on voudrait dire avec le brave Marotte de Molière : “Il faut parler chrétien, si vous voulez qu'on vous entende.” » Voir Vl. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Éd. du Cerf, 2004, p. 167, n° 1.

⁵ Relevons les travaux les plus marquants de H.-I. Marrou (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 1938), de H. U. VON BALTHASAR (*Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, 1942), de J. DANIELOU (*Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, 1944), et de H. DE LUBAC (*Catholicisme*, 1938 ; *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, 1950). La naissance de la collection « Sources chrétiennes » se situe dans ce sillage. Elle est fondée et dirigée par les amis de Lossky et futurs cardinaux H. de Lubac et J. Daniélou. Le premier volume, *La Vie de Moïse*, de Grégoire de Nysse, préparé par J. Daniélou, paraîtra en 1942.

⁶ Qu'il suffise de rappeler la naissance de la collection « Unam sanctam », ouverte par *Chrétiens désunis* d'Yves Congar, en 1937.

⁷ Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit saint*, Paris, Éd. du Cerf, 2002 ; première édition, 1979.

⁸ Voir ci-dessous, p. 171.

⁹ *Sermons et discours de Mgr Philarète*, Moscou, 1844 (en russe), II^e partie, p. 87.

¹⁰ Voir l'article de M. H.-Ch. PUECH, « Où en est le problème du gnosticisme ? » *Revue de l'Université de Bruxelles*. 1934, n^{os} 2 et 3.

¹¹ M.-J. CONGAR, o.p., *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, Éd. du Cerf, 1937, p. 15.

¹² Actes du synode de Constantinople d'août-septembre 1872, dans MANSI, *Col. concil.*, t. 45, col. 417-546. Voir aussi l'article de M. ZYZYKINE, « L'Église orthodoxe et la nation », *Irénikôn*, 1936, p. 265-

277.

¹³ Ainsi le patriarcat de Moscou comprend les diocèses de l'Amérique du Nord et celui de Tokyo. Les territoires des patriarchats de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem relèvent politiquement de plusieurs puissances différentes.

¹⁴ Le nom de conciles œcuméniques attribué en Orient à sept premiers synodes généraux répond à une réalité d'ordre purement historique : ce sont les conciles du territoire « œcuménique », celui de l'Empire byzantin qui s'étendait (du moins théoriquement) à tout l'univers chrétien. Aux époques ultérieures, l'Église orthodoxe a connu des conciles généraux qui, sans porter le titre d'« œcuméniques », n'en étaient pas moins nombreux ni moins importants.

¹⁵ Sur le monachisme oriental on trouvera des renseignements utiles dans le petit livre de N. F. ROBINSON, *Monasticism in the Orthodox Churches* (Londres, 1916). Sur le Mont-Athos, voir F. W. HASLUCK, *Athos and its Monasteries* (Londres, 1924) et Franz SPUNDA, *Der heilige Berg Athos* (Leipzig, Insel-Verlag, 1928). Sur la vie monastique en Russie consulter les études d'Igor SMOLITSCH, « Studien zum Klosterwesen Russlands », *Kyrios*, 1937, n° 2, p. 95-112, et 1939, n° 1, p. 29-38 ; voir surtout, du même auteur, « Das altrussische Mönchtum (11-16 Jhr.) Gestalter und Gestalten » (Würzburg, 1940), dans *Das östliche Christentum*, XI.

¹⁶ Voir à ce sujet E. BENZ, « Heilige Narrheit », *Kyrios*, 1938, n° 1-2, p. 1-55 ; Mme BEHR-SIGEL, Les « fous pour le Christ » et la « sainteté laïque » dans l'ancienne Russie, *Irénikôn*, XV, 1939, p. 554-565 ; GAMAYOUN, Études sur la spiritualité populaire russe : I. Les « fous

pour le Christ », *Russie et chrétienté*, 1938-1939, I, p. 57-77.

¹⁷ I. SMOLITSCH, *Leben und Lehre der Starzen*, Vienne, 1936.

¹⁸ P. CONGAR, *op. cit.*, p. 47.

¹⁹ « L'Église et les églises » *Æcumenica*, III, n° 2, juillet 1936.

²⁰ Les *Scholies* ou commentaires au *Corpus Dionysiacum*, connus sous le nom de saint Maxime, sont dus, en majeure partie, à Jean de Scythopolis (a. 530-540), dont les notes ont été fondues avec celles de Maxime par les copistes byzantins. Le texte des *Scholies* présente un tissu dans lequel il est presque impossible de démêler la part qui revient à saint Maxime. Voir à ce sujet les recherches de S. EPIPHANOVITCH, *Matériaux pour servir à l'étude de la vie et des œuvres de S. Maxime le Confesseur* (Kiev, 1917, en russe) et l'article du P. VON BALTHASAR, « Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis », *Scholastik*, XV (1940), p. 16-38.

²¹ Pour H. KOCH les *Aréopagitiques* seraient l'œuvre d'un faussaire de la fin du V^e siècle : Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen. *Forsch. z. christl. Litter. u Dogmengeschichte*, t. 86, Bd. I, Hefte 1 et 2. Mayence, 1900. La même date est reçue par BARDENHEWER, *Les Pères de l'Église*, trad. française, Paris, 1905. Le P. J. STIGLMAYR a voulu identifier le « pseudo-Denys » avec Sévère d'Antioche, monophysite du VI^e siècle : Der sogennante Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien, *Scholastik*, III (1928). En critiquant cette thèse, M. Robert DEVREESE reporte la composition des écrits dionysiens à une date antérieure à 410 : Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche, *Archives d'histoire doctrinale*

et littéraire du Moyen Âge, IV, 1930. M. H.-Ch. PUECH revendique l'attribution des *Aréopagitiqes* à la fin du V^e siècle : Liberatus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens, *Annuaire de l'École des Hautes Études*, Section des sciences religieuses, 1930-1931. Pour Mgr Athénagoras, Denys « le pseudo-Aréopagite » serait un disciple de Clément d'Alexandrie ; il l'identifie avec Denys le Grand, évêque d'Alexandrie (milieu du III^e s.) : Ὁ γνήσιος συγγραφεὺς τῶν εἰς Διονύσιον τὸν Ἀρεοπαγίτην ἀποδοιμῶν συγγραμμάτων, Athènes, 1932 ; Διονύσιον ὁ μέγας, ἐπίσκοπος Ἀλεξανδρείας, ὁ συγγραφεὺς τῶν ἀρεοπαγιτικῶν συγγραμμάτων, Alexandrie, 1934 ; enfin, le P. Ceslas PERA, dans son article : Denys le Mystique et la Θεομαχία, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXV, 1936, trouve dans les écrits dionysiens l'influence de la pensée cappadocienne et tente de les attribuer à un disciple inconnu de saint Basile.

²² *Epist. I, P. G.*, t. 3, col. 1065.

²³ *Quaestiones disputatae*, qu. VII, a. 5.

²⁴ *La théologie mystique* est publiée chez Migne, *P. G.*, t. 3, coll. 997-1048. Traduction française (très inexacte) par Mgr DARBOY, Paris, 1845, rééditée en 1938. Nous citons Denys dans la traduction récente de M. DE GANDILLAC, *Œuvres complètes du pseudo-Denys l'Aréopagite*, dans la collection « Bibliothèque philosophique », Aubier, 1943.

²⁵ *Théol. myst.*, I, 3, *P. G.*, t. 3, col. 1000.

²⁶ *Ibidem*, col. 1000-1001. – Trad. M. DE GANDILLAC, p. 179-180.

²⁷ *Ibidem*, col. 1048 B. Même traduction, p. 184.

²⁸ *Enn.* VI, IX, 3, Collection Guillaume Budé, VI², p. 174-175.

Nous citons Plotin dans la traduction de M. Émile BRÉHIER.

²⁹ *Ibidem*, p. 175.

³⁰ *Ibidem*. L'italique est nôtre.

³¹ *Enn.* VI, IX, 4, p. 176.

³² *Enn.* VI, IX, 10, p. 186.

³³ *Théol. myst.*, V, *P. G.*, t. 3, col. 1048 A.

³⁴ *N. D.*, XIII, 3 ; *Ibidem*, col. 981 A.

³⁵ Περὶ ἀρχῶν, I, I, c. I, § 6, *P. G.*, t. 11, col. 125 A.

³⁶ *Adversus Eunomium*, I, I, c. 6, *P. G.*, t. 29, col. 521-524 ; I, II, c. 4, col. 577-580 ; I, II, c. 32, col. 648 ; *Ad Amphiloichium, Epist.* 234, *P. G.*, t. 32, col. 869 AC. Voir GRÉGOIRE DE NYSSE, *C. Eunom.*, X, *P. G.*, t. 45, col. 828.

³⁷ *De vita Moysis*, *P. G.*, t. 44, col. 377 B (trad. DANÉLOU, p. 112) ; *Contra Eunomium*, III, *P. G.*, t. 45, col. 604 B-D ; XII, *ibid.*, col. 944 C.

³⁸ *In Cantica Canticorum, homil. XII*, *P. G.*, t. 44, col. 1028 D.

³⁹ *Oratio XXVII (théologique II)*, 4, *P. G.*, t. 36, col. 29-32.

⁴⁰ *Stromates*, V, *P. G.*, t. 9, col. 109 A.

⁴¹ *Ibidem*, V, 13, col. 124 B -125 A.

⁴² *Ibidem*, V, 12, col. 116-124.

⁴³ *P. G.*, t. 44, col. 297-430 ; traduction française par le P. DANÉLOU, s.j., collection « Sources chrétiennes », I (Paris, 1942).

⁴⁴ Voir l'article de M. Henri-Charles PUECH, « La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition

patristique », *Études carmélitaines*, octobre 1938, p. 33-53.

⁴⁵ *Commentaire sur le Cantique*, P. G., t. 44, col. 755-1120.

⁴⁶ *Oratio XXVIII (theologica II)*, 3, P. G., t. 36, col. 29 AB.

⁴⁷ *Oratio XXXVIII, In Theophaniam*, §8, *ibid.*, col. 320 BC.

Voir *Or. V. In sanctum Pascha*, § 4, *ibid.*, coll. 628 D - 629 A.

⁴⁸ *Or. XXXVIII*, 7, *ibid.*, col. 317 BC or *XLV*, 3. col. 625-628

A.

⁴⁹ *De fide orthodoxa*, I, 4, P. G., t. 94, col. 800 AB.

⁵⁰ *Theophanes*, P. G., t. 150, col. 937 A.

⁵¹ *Capita 150 physica, theologica, moralia et practica. cap. 78*, P. G., t. 150, col. 1176 B.

⁵² *Oratio XXXII*, 12, P. G., t. 36, col. 188 C.

⁵³ *Carmina moralia*, X : Περὶ ἀρετῆς, P. G., t. 37, col. 748.

⁵⁴ *Epist. III*, P. G., t. 3, col. 1069 B.

⁵⁵ *Epist. IV*, *ibid.*, col. 1072 B.

⁵⁶ GRÉGOIRE DE NYSSE, C. *Eunom.*, XII. P. G., t. 45, col. 939-941.

⁵⁷ *De coel. hier.*, II, 3-5, *ibid*, col. 140-145.

⁵⁸ *Oratio XXVIII (theologica II)*, 2, P. G., t. 36, col. 28 AC.

⁵⁹ *Oratio XVI*, 9, P. G., t. 35, col. 945 C.

⁶⁰ *Théologie mystique*, I, I, P. G., t. 3, col. 997.

⁶¹ *Poëmata de seipso*, I : Περὶ τῶν καθ' ἑαυτὸν, P. G., t. 37, col., 984-985.

⁶² *Poëmata de seipso*, XI : Περὶ τὸν ἑαυτοῦ βίον, P. G., t. 37, col. 1165-1166.

⁶³ Saint ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contra Arianos*, or. I,18, *P. G.*, t. 26, col. 49 ; Saint JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa*, 1,8, *P. G.*, t. 94, col. 812-813.

⁶⁴ *In sanctum baptisma*, or. XL, 41, *P. G.*, t. 36, col. 417 BC ; – Th. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, I^{re} série, p. 107-108 (trad. fr. du texte cité).

⁶⁵ *Or XXIII (De Pace III)*, 8, *P. G.*, t. 35, col. 1160 CD ; – Th. DE RÉGNON, *op. cit.*, I, 105.

⁶⁶ *Or. XXIII*, 10, *Ibidem*, col. 1161 C.

⁶⁷ *In sanctum Pascha*, or. XLV, 4, *P. G.*, t. 36, col. 628 C ; – Th. DE RÉGNON, *op. cit.*, I, 104.

⁶⁸ *Liber de Spiritu Sancto*, § 45, *P. G.*, t. 32, col. 149 B ; – Th. DE RÉGNON, *op. cit.*, 1,98.

⁶⁹ *Ennéade IV*, 4, 28 (coll. Guillaume Budé, IV, p. 131, l. 56). Il s'agit des passions de l'âme ayant une même nature.

⁷⁰ *Catégories*, V (éd. de l'Académie de Berlin, I, 2, 11-19).

⁷¹ Πηγὴ γνώσεως, cap. 39 et 42, *P. G.*, t. 94, col. 605 et 612.

⁷² *Dialogus I, Immutabilis*, *P. G.*, t. 83, col. 33 A. B.

⁷³ *In sancta lamina*, or. XXXIX, II, *P. G.*, t. 36, col. 345 C-D. – Th. DE RÉGNON, *op. cit.*, I,402.

⁷⁴ *Or. XXXI (theologica V)*, 9, *P. G.*, t. 36, col. 144 A – Th. DE RÉGNON, *op. cit.*, I, 77.

⁷⁵ *De fide orthodoxa*, I, 8, *P. G.*, t. 94, col. 828-829.

⁷⁶ *Ibidem*, col. 829 ; Th. DE RÉGNON, I, 417.

- ⁷⁷ *Ibidem*, col. 828 C.
- ⁷⁸ *Ibidem*, col. 821-824.
- ⁷⁹ *Ibidem*, col. 828 D.
- ⁸⁰ *Ibidem*, col. 820 A, 824 A.
- ⁸¹ *Or. XXXI (Theologica V)*, 8, *P. G.*, t. 36, col. 141 B.
- ⁸² *Or. XX, II, P. G.*, t. 35, col. 1077 C ; Th. DE RÉGNON, I, 124-126.
- ⁸³ L'expression est de DENYS, *D. N.*, II, 7, *P. G.*, t. 3. col. 645 B.
- ⁸⁴ *Summa theologiae*, I^a, q. 29, a 4.
- ⁸⁵ *In theophaniam, or. XXXVIII*, 8, *P. G.*, t. 36, col. 320 BC.
- ⁸⁶ *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, I, 433.
- ⁸⁷ *De sententia Dionysii*, § 17, *P. G.*, t. 25, col. 505 A.
- ⁸⁸ *Contra Arianos, or. IV*, I, *P. G.*, t. 26, col. 468 13.
- ⁸⁹ *Or. XX, 7, P. G.*, t. 35, col. 1073.
- ⁹⁰ *Or. XXXI (theologica V)*, § 14, *P. G.*, t. 36 ; col. 148 D-149 A ; Th. DE RÉGNON, I, 393.
- ⁹¹ *Or. XLII, P. G.*, t. 36, col. 476 B.
- ⁹² *De fide orth.*, I, 8, *P. G.*, t. 94, col. 821 C-824 B, 829 B.
- ⁹³ *Scholia in lib. de Divin. nomin.*, II, 3 : ἐνώσεις τέ και διακρίσεις, *P. G.*, t. 4, col. 221 A.
- ⁹⁴ *Épist. XXXVIII*, 4, *P. G.*, t. 32, col. 329 C - 332 A ; Th. DE RÉGNON, III, I, p. 29-30.
- ⁹⁵ *De fide orth.*, I, 8, *P. G.*, t. 94, col. 832 AB.

⁹⁶ Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or. XXXI*, § 32, *P. G.*, t. 36, col. 169 B.

⁹⁷ Le P. BOULGAKOF conçoit Dieu comme une « personne à trois hypostases » qui se révèle dans l'οὐσία – Sagesse. Voir son *Agnus Dei*, ch. I, § 2 et 3. La traduction française de ce livre, *Du Verbe incarné* (Agnus Dei), éd. Aubier, 1943, ch. II, « L'Esprit de Dieu », p. 13-20.

⁹⁸ *In sanctum baptisma*, or. XL, 43, *P. G.*, t. 36, col. 419 B.

⁹⁹ *Ibidem*, § 41, col. 417 B ; P. DE RÉGNON, I, 107.

¹⁰⁰ *Capita theologica et oeconomica* 200, *Centuria II*, I, *P. G.*, t. 90, col. 1125 A.

¹⁰¹ « Il semble qu'à notre époque le dogme de l'Unité divine ait comme absorbé le dogme de la Trinité dont on ne parle que par mémoire » (Th. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, série I, p. 365).

¹⁰² Il faut noter cependant, pour ne pas pécher par l'excès de généralisation, que la mystique cistercienne, par exemple, reste trinitaire dans son inspiration. Ceci est surtout vrai de Guillaume de Saint-Thierry, dont la doctrine est fortement influencée par les Pères grecs. Évoluant dans le sillon de la théologie orientale, la pensée de Guillaume tendait à mitiger le filioquisme. Voir J.-M. DÉCHANET, o.s.b., *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son œuvre* (Bibliothèque médiévale. Spirituels préscolastiques, I), Bruges, 1942, p. 103-110.

¹⁰³ Voir le chapitre consacré à la Trinité dans *Colonne et appui de la Vérité*, Moscou, 1911 (en russe).

¹⁰⁴ *Hom.* 49, 4, *P. G.*, t. 34, col. 816 B.

¹⁰⁵ *Hom.* 44, 8, *Ibidem*, col. 784 C.

¹⁰⁶ *La Théologie mystique de saint Bernard*, p. 143-144.

¹⁰⁷ *P. G.*, t.150, col. 932.

¹⁰⁸ Saint GRÉGOIRE PALAMAS, *Capita physica, theologica, moralia et practica* (68 et 69), *P. G.*, t.150, col. 1169.

¹⁰⁹ *Théophanès, Ibidem*, col. 941 C.

¹¹⁰ *Ibidem*, col. 937 D.

¹¹¹ Οίκονομία veut dire littéralement construction ou administration d'une maison, ordonnance ; dispensation.

¹¹² Πρεσβεία περιῶ χριστιανῶν, § 10, *P. G.*, t. 6, col. 908 B.

¹¹³ *Epistola 234 (ad Amphiloichium)*, *P. G.*, t. 32, col. 869 AB.

Voir *Adversus Eunomium*, II, 32, *P. G.*, t. 29, col. 648.

¹¹⁴ *De divin. nomin.*, II, 4, *P. G.*, t. 3, col. 640.

¹¹⁵ *Ibidem*, col. 649-652.

¹¹⁶ Μεθεκτὸς μὲν ὁ Θεὸς κατὰ τὰς μεταδόσεις αὐτοῦ, ἀμέθεκτος δὲ κατὰ τὸ μηδὲν μετέχον αὐτῆς τῆς οὐσίας αὐτοῦ. – Autorité de Maxime dans *Panoplia dogmatica* d'EUTHYMIUS ZIGABÈNE, titulus III, *P. G.*, t.130, col. 132 A.

¹¹⁷ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *In Theophaniam*, or. XXXVIII, 7, *P. G.*, t. 36, col. 317 B ; JEAN DAMASCÈNE, *De fide orth.*, I, 4, *P. G.*, t. 94, col. 800 BC.

¹¹⁸ *De fide orth.*, I, 14, *P. G.*, t. 94, col. 860 B.

¹¹⁹ *Capita physica*, etc. (143), *P. G.*, t. 150, col. 1220 D.

¹²⁰ *Ibidem* (96), col. 1189 B.

¹²¹ *S. Marci Eugenici Ephes. Capita syllogistica*, dans W.

GASS, *Die Mystik des Nicolas Cabasilas*, Greiswald, 1849, append. II, p. 217.

¹²² *Choix de sermons et discours* de Son Éminence MGR. PHILARÈTE, traduction française par A. SERPINET, Paris, 1866, I, p. 3-4.

¹²³ *Théophanès, P. G.*, t. 150, col. 929 BC.

¹²⁴ *Ibidem*, col. 949 AC. Le passage de GRÉGOIRE DE NYSSE visé par PALAMAS est, sans doute, celui du *De hominis opificio*, ch. XI, *P. G.*, t. 44, col. 153 à 156.

¹²⁵ Il n'y a rien de plus exaspérant qu'une notion simpliste de la simplicité divine. Le livre du P. Sébastien GUICHARDAN, *Le Problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV^e et XV^e siècles : Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios*, Lyon, 1933, est un exemple frappant de cette insensibilité théologique devant les mystères fondamentaux de la foi.

¹²⁶ Ce passage n'est pas dans W. GASS, *op. cit.* : on le trouve dans *Canon. Oxoniensis*, 49. Cité par M. JUGIE dans l'article « Palamas », *Dict. de théol. cathol.*, XI, col. 1759 s.

¹²⁷ Saint GRÉGOIRE PALAMAS, *Capita physica*, etc. (127 et 128), *P. G.*, t. 150, col. 1209 C - 1212 A.

¹²⁸ *Théophanès, Ibidem*, col. 929 A.

¹²⁹ *De Ambiguïs, P. G.*, t. 91, col. 1261-1264.

¹³⁰ *Concile de 1341, Synopsis Nili*, MANSI, *Col. concil.*, t. 25, col. 1149.

¹³¹ *De Sancta Trinitate, dial. VI, P. G.*, t. 75, col. 1056 A.

¹³² *Oratio XXIII (De Pace III) § II, P. G.*, t. 35, col. 1164 A.

¹³³ *De spiritu Sancto, adversus Macedonianos*, § 13, *P. G.*, t. 45, col. 1317 A.

¹³⁴ *Oratio XXX (théologique IV)*, § 20, *P. G.*, t. 36, col. 129 A.

¹³⁵ *Contra Haereses*, I, IV, c. 6, § 6, *P. G.*, t. 7, col. 989 C.

¹³⁶ *Adversus Eunomium*, II, 17, *P. G.*, t. 29, col. 605 B.

¹³⁷ *De fide orth.*, I, 13, *P. G.*, t. 94, col. 856 B.

¹³⁸ *De imaginibus*, III, 17, *P. G.*, t. 94, col. 1337 B.

¹³⁹ *Ibidem*, III, 18, col. 1340 AB.

¹⁴⁰ Mgr PHILARÈTE, *Oraisons funèbres, homélies et discours*.
Trad. par A. DE STOURDZA, Paris, 1849, p. 154.

¹⁴¹ *Sermon sur la Présentation de la Sainte Vierge au Temple*,
ed. SOPHOCLES, Athènes, 1861, p. 176-177.

¹⁴² *De ambiguis*, *P. G.*, t. 91, col. 1308 B.

¹⁴³ *Epist. 43, Ad Joannem cubicularium*, *P. G.*, t. 91, col. 640
BC.

¹⁴⁴ Cité par le P. FLOROVSKY, *Les Voies de la théologie russe*,
Paris, 1937, p. 180 (en russe).

¹⁴⁵ *De fide orthodoxa*, I, 13, *P. G.*, t. 94, col. 853 C.

¹⁴⁶ *Ibidem*, I, 8, col. 813 A.

¹⁴⁷ *In Hexaemeron*, *P. G.*, t. 44, col. 69 A.

¹⁴⁸ *De imaginibus*, I, 20, *P. G.*, t. 94, col. 1240-1241.

¹⁴⁹ *De fide orth.*, II, 2, *P. G.*, t. 94, col. 865 A.

¹⁵⁰ *Ibidem*, col. 837 A.

¹⁵¹ *De div. nomin.*, V, 8, *P. G.*, t. 3, col. 824 C.

¹⁵² *In Psalmorum inscriptiones*, P. G., t. 44, col. 441 B. Voir *Oratio catechetica magna*, c. 6, P. G., t. 45, col. 25 C.

¹⁵³ C'est ainsi que la formation du système de Scot Érigène est représentée par A. BRILLIANTOV dans son ouvrage capital *L'Influence de la théologie orientale sur la pensée occidentale dans les œuvres de Jean Scot Érigène*, Saint-Pétersbourg, 1898 (en russe).

¹⁵⁴ *De div. nomin.*, V, 2, 8, P. G., t. 3, col. 817 et 824.

¹⁵⁵ *De coel. Hier.*, III, 3, P. G., t. 3, col. 168.

¹⁵⁶ *De ambiguis*, P. G., t. 91, col. 1260 C.

¹⁵⁷ Voir les principaux textes de Saint Maxime le Confesseur sur l'ontologie de l'être créé chez Hans URS VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, Fribourg-en-Brigau, 1941, surtout dans le chapitre « Die Kosmologischen Synthesen », p. 108-160.

¹⁵⁸ *De ambiguis*, P. G., t. 91, col. 1152 C - 1156 B, 1160 AD.

¹⁵⁹ Saint GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogorum liber II*, cap. 35, P. L., t. 66, coll. 198-200.

¹⁶⁰ *Epistola III ad Serapionem*, § 5, P. G., t. 26, col. 632 BC.

¹⁶¹ *Contra Haereses*, IV, praefatio, P. G., t. 7, col. 975 B.

¹⁶² *Liber de Spiritu Sancto*, XVI, 38, P. G., t. 32, col. 136 AB.

¹⁶³ *In Hexaemeron*, homilia I, 6, P. G., t. 29, col. 16 C.

¹⁶⁴ *De ambiguis*, P. G., t. 91, col. 1164 BC.

¹⁶⁵ *In Hexaemeron*, homil. I, 5, P. G., t. 29, col. 13 ; *Adversus Eunomium*, IV, 2, *ibidem*, col. 680 B.

¹⁶⁶ *De anima et resurrectione*, P. G., t. 46, col. 124 C.

¹⁶⁷ *In Hexaemeron*, P. G., t. 44, col. 104 BC ; *De anima et*

resurrectione, P. G., t. 46, col. 28 A.

¹⁶⁸ *De anima et resur.*, *ibidem*, col. 76-77.

¹⁶⁹ Voir chez le P. G. FLOROVSKY, *op. cit.*, p. 178.

¹⁷⁰ Saint CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catech.*, XV, 24, P. G., t. 33, col. 904 ; Saint CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Orat. pasch.*, XII, 2, P. G., t. 77, col. 673 ; Saint JEAN CHRYSOSTOME, *Contra anom.*, II, 3, P. G., t. 48, col. 714.

¹⁷¹ La parole est de Saint Isaac le Syrien. Voir chez WENSINCK, p. 8.

¹⁷² Saint BASILE, *In Hexaemeron*, homil. II, 8, P. G., t. 29, col. 49-52.

¹⁷³ Saint GRÉGOIRE DE NYSSE, *In Hexaemeron*, P. G., t. 44, col. 72-73.

¹⁷⁴ *Sermons et discours* de Mgr PHILARÈTE, Moscou, 1877 (en russe).

¹⁷⁵ A. J. WENSINCK, *Mystic Treatises by Isaac of Niveveh, Translated from Bedjan's Syriac Text*. Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling letterkunde Nieuwe reeks, XXIII, I, Amsterdam, 1923, p. 127.

¹⁷⁶ Saint MAXIME, texte cité par L. KARSAVINE, *Les saints Pères et Docteurs de l'Église* (en russe), Paris, 1926 (?), p. 238. Nous n'avons pas pu trouver ce passage dans les œuvres de Maxime. Pourtant la même idée est exprimée en maints endroits, par ex. dans *De Ambiguïs*, P. G., t. 91, col. 1305 AB.

¹⁷⁷ *De ambiguïs*, P. G., t. 91, col. 1305.

¹⁷⁸ *De hominis opificio*, XVI, P. G., t. 44, col. 181-185. Nous

citons ce texte dans la traduction du P. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris, 1938, app., I, p. 296.

¹⁷⁹ Saint MAXIME, *De Ambiguis*, *P. G.*, t. 91, col. 1308.

¹⁸⁰ Éd. A. J. WENSINCK, *Mystic Treatises...*, p. 341.

¹⁸¹ G. FLOROVSKY, *op. cit.*, p. 179.

¹⁸² *De hominis opificio*, XVI, *P. G.*, t. 44, col. 177 D - 180 A.

¹⁸³ *Hom. spiriti*, XII, I, 6, 7, etc., *P. G.*, t. 34, col. 557-561.

¹⁸⁴ *Prosopopeiae*, *P. G.*, t. 150, col. 1361 C. Œuvre attribuée à Palamas.

¹⁸⁵ *Capita physica, theologica*, etc. (38 et 39), *ibidem*, col. 1145-1148.

¹⁸⁶ Voir plus haut, page 102, note 3 [note 32, chap. V].

¹⁸⁷ *Contra Haereses*, IV, praefatio, § 4, *P. G.*, t. 7, col. 975 B. Aussi IV, 20, I (1032) ; V, I, 3 (1123) ; V, 5,1 (1134-1135) ; V, 6,1 (1136-1137) ; V, 28,3 (1200).

¹⁸⁸ *Poëmata dogmatica*, VIII, Περὶ ψυχῆς, vv. 70-75, *P. G.*, t. 37, col. 452.

¹⁸⁹ *Ibidem*, vv. 1-3, col. 446-447.

¹⁹⁰ *Poëmata moralia*, XIV, Περὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, vv. 76-84, *ibidem*, col. 761-762.

¹⁹¹ *In sanctum baptismum*, or. XL, 5, *P. G.*, t. 36, col. 364 BC.

¹⁹² *De hominis opificio*, XVI, *P. G.*, t. 44, col. 184 AC ; P. DE LUBAC, *op. cit.*, p. 295 s.

¹⁹³ *Ibidem*, col. 184 B.

¹⁹⁴ *Ibidem*, col. 185-204.

¹⁹⁵ Περί προσευχῆς, c. 123, *P. G.*, t. 79, col. 1193 C.

¹⁹⁶ *Contra Nestorium et Eutychium*, *P. G.*, t. 86, col. 1277 CD.

Mêmes idées développées par saint MAXIME (*P. G.*, t. 91, col. 557-560) et saint JEAN DAMASCÈNE, *De fide orth.*, I, IX, 53.

¹⁹⁷ *De professione Christiana*, *P. G.*, t. 46, col. 244 C.

¹⁹⁸ Paroles de saint Basile rapportées par saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE dans *In laudem Basilii Magni*, or. XLIII, § 48, *P. G.*, t. 36, col. 560 A.

¹⁹⁹ *In sanctum Pascha*, or. XLV, 8, *P. G.*, t. 36, col. 632 C.

²⁰⁰ *Opuscula theologica et polemica, Ad Marinum*, *P. G.*, t. 91, col. 45 D - 48 A.

²⁰¹ *Ibidem*, col. 48 A - 49 A, col. 192 BC. Chez saint JEAN DAMASCÈNE, *De fide orth.*, III, 14, *P. G.*, t. 94, col. 1036-1037 ; 1044-1045.

²⁰² *De fide orth.*, II, 12, *P. G.*, t. 94, col. 924 A.

²⁰³ *De ambiguis*, *P. G.*, t. 91, col. 1308 B.

²⁰⁴ L'expression πὸρ τῆς ἀλλαγῆς est de DIADOQUE DE PHOTIKÉ, *Discours ascétique*, ch. LXVII, ed. K. POPOV, Kiev, 1903 (texte grec et trad. russe), t. I, p. 363.

²⁰⁵ S. TIKHON DE VORONEJ, *Œuvres*, t. II, 192 (en russe).

²⁰⁶ *Discours ascétique*, ch. III, éd. POPOV, I, 24-25. Chez MIGNE une traduction latine intitulée *Capita de perfectione spirituali*, *P. G.*, t. 65, col. 1168.

²⁰⁷ *De hominis opificio*, XX, *P. G.*, t. 44, col. 197-200 ; *De oratione dominica*, IV, *Ibidem*, col. 1161 D -1164 A.

²⁰⁸ *Ibidem*, col. 200 C.

²⁰⁹ *Révélations de saint Séraphin de Sarov*, Paris, 1932 (en russe).

²¹⁰ Le passage sur les trois volontés se trouve dans la *Lettre XX*, publiée chez Galland, *Vet. Patrum Bibl.*, Venise, 1788, IV, 696 s.

²¹¹ Pour l'analyse détaillée de ces termes voir l'ouvrage de ZARINE, *Fondements de l'ascétique orthodoxe*, Saint-Pétersbourg, 1902, qui garde toujours sa valeur. Malheureusement, ce livre si utile n'a jamais été traduit du russe.

²¹² *De baptismo. P. G.*, t. 65, col. 1020 A.

²¹³ Saint MARC L'ERMITE, Περὶ νόμου πνευματικοῦ, CXLII, *P. G.*, t. 65, col. 921-924.

²¹⁴ *Homélie* 45 de l'édition de Smyrne et de la traduction russe ; *hom.* 33 de la traduction latine publiée par MIGNE, *P. G.*, t. 120, col. 499 AB.

²¹⁵ *Discours et sermons*, trad. fr., I, 5.

²¹⁶ *De hominis opificio*, XII, *P. G.*, t. 44, col. 164.

²¹⁷ Sur la puissance ténébreuse envahissant le genre humain voir *Homil. Spirit.*, XXIV, 2 ; XLIII, 7-9 et passim (*P. G.*, t. 34, col. 664 ; 776-777).

²¹⁸ Mort en Russie au début de la révolution, l'auteur du *Sens de la Vie* (Moscou, 1917) est inconnu en Occident. Le prince E. Troubetskoï est le seul « sophianiste » dont la pensée théologique est restée parfaitement orthodoxe.

²¹⁹ Saint IRÉNÉE, *Adv. Haereses*, V. praef., *P. G.*, t. 7, col. 1120 ; Saint ATHANASE, *De incarn. Verbi*, cap. 54, *P. G.*, t. 25, col. 192 B ;

SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Poëm. dogm.*, X, 5-9, *P. G.*, t. 37, col. 465 ; SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE, *Oratio catechetica*, XXV, *P. G.*, t. 45, col. 65 D.

²²⁰ *De la vie en Christ*, III, *P. G.*, 1.150, trad. fr. dans *Irenikôn*, IX, 1932, suppl., p. 89-90.

²²¹ *Quaestiones ad Thalassium* (60), *P. G.*, t. 90, col. 621 AB.

²²² *De ambiguis*, *P. G.*, t. 91, col. 1308.

²²³ *Ibidem*, col. 1309.

²²⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, p. 267-268.

²²⁵ *Centuries gnostiques*, I, 66, *P. G.*, t. 90, col. 1108 AB.

²²⁶ *Contra Jacobitas*, 52, *P. G.*, t. 94, col. 1464 A.

²²⁷ *Enarratio in Evangelium Ioannis*, I, 14, *P. G.*, t.123, col. 1156 C.

²²⁸ *De div. nomin.*, II, 3 ; 10 ; *Epist.*, IV et passim (*P. G.*, t. 3, col. 640 C ; 648 D ; 1072 B).

²²⁹ *Trois discours sur la Sagesse, à l'évêque Ignace* (ms 431 de la Bibl. Synodale de Moscou) publiés par Mgr ARSÈNE, texte grec et trad. russe, Novgorod, 1898.

²³⁰ *De fide orth.* III, 12, *P. G.*, t. 94, col. 1029 et 1032.

²³¹ *Œuvres de saint DIMITRI DE ROSTOV*, t. III, p. 101 ; *Lectures chrétiennes*, 1842, IV, 395 (en russe).

²³² *Homélie sur la Présentation au temple de la Sainte Vierge*, dans le recueil des sermons de saint GRÉGOIRE PALAMAS publié par SOPHOCLÈS, Athènes, 1861, p. 16.

²³³ M. JUGIE, *Homélie mariales byzantines*, *Patrologia*

orientalis, XIX, fasc. 3, Paris, 1925, p. 463.

²³⁴ *De fide orth.*, III, 2, *P. G.*, t. 94, col. 985 BC - 988 A.

²³⁵ *Quaestiones ad Thalassium* (21), *P. G.*, t. 90, col. 312-316.

²³⁶ *Epist. XXI*, *P. G.*, t. 91, col. 604 BC.

²³⁷ MANSI, *Col. concil.*, VII, col. 116 ; DENZINGER, *Enchiridion*, Würzburg, 1865, n. 134, p. 44-46.

²³⁸ Les principaux passages « kénotiques » de saint CYRILLE : *Quod unus sit Christus*, *P. G.*, t. 75, col. 1308, 1332 ; *Apologeticus contra orientales*, t. 76, col. 340-341 ; *Apologet. contra Theodoretum*, col. 417, 440 s ; *Adversus Nestorium*, III, 4, col. 152 s ; *De recta fide, ad reginas*, II, 19, col. 1357-1359 ; *Homil. pasch.*, XVII, t. 77, col. 773 s. et passim.

²³⁹ *In Ioannem*, II, t. 73, col. 361 D.

²⁴⁰ *Disputatio cum Pyrrho*, *P. G.*, t. 91, col. 344, 345 D - 348 A. Voir Saint JEAN DAMASCÈNE, *De fide orth.*, III, 3, *P. G.*, t. 94, col. 994-996.

²⁴¹ *De fide orth.*, III, 8, *P. G.*, t. 94, col. 1013 B.

²⁴² *Ibidem*, col. 1013 C -1016 A ; IV, 3, col. 1105 AB.

²⁴³ *Disputatio cum Pyrrho*, *P. G.*, t. 91, col. 337 C - 340 A ; *De ambiguus*, *Ibidem*, col. 1060 A. Voir saint JEAN DAMASCÈNE, *De fide orth.*, III, 15, *P. G.*, t. 94, col. 1053 D -1056 A.

²⁴⁴ *De fide orth.*, III, 15, col. 1057 A.

²⁴⁵ Saint MAXIME, *Opuscula theologica et polemica, Ad Marinum*, *P. G.*, t. 91, col. 48 A - 49 A ; Saint JEAN DAMASCÈNE, *De fide orth.*, III, 14, col. 1036-1037, 1044-1045.

²⁴⁶ *De fide orth.*, III, 15, col. 1060 BC.

²⁴⁷ *Ibidem*, III, 18, col. 1073 BC.

²⁴⁸ *De ambiguis*, *P. G.*, t. 91, col. 1044 BC, 1018 C.

²⁴⁹ *Opuscula theologica et polemica*, *P. G.*, t. 91, col. 156-157 ;

De ambiguis, *ibidem*, col. 1040, 1049 D -1052, 1317 D -1321.

²⁵⁰ Ce cantique, ainsi que les autres textes liturgiques que nous citons plus bas, sont à chercher dans les *Ménées* (fêtes immobiles) et le *Triodion de Carême*. Quelques-uns de ces textes sont traduits en français par les Pères bénédictins d'Amay-sur-Meuse.

²⁵¹ Voir plus haut, à la page 134.

²⁵² *Quaestiones ad Thalassium* (43), *P. G.*, t. 90, col. 408 D ; (61) col. 633 D ; (63) col. 684 A - 685 B.

²⁵³ *In sanctum Pascha*, or. XLV, § 22, *P. G.*, t. 36, col. 653 AB.

²⁵⁴ *Ibidem*, § 28, col. 661 C.

²⁵⁵ *Ibidem*, § 29, col. 664 A.

²⁵⁶ *Poëmata de seipso*, XXXVIII : *Hymnus ad Christum post silentium*, in *Paschate*, *P. G.*, t. 37, col. 1328, vv. 39-44.

²⁵⁷ *De ambiguis*, *P. G.*, t. 91, col. 1392.

²⁵⁸ Voir plus haut à la page 134.

²⁵⁹ Voir, par ex., chez saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Epist.* 101, *P. G.*, t. 37, col. 181.

²⁶⁰ Saint Grégoire de Nazianze, *In Pentecosten*, or. XLI, § 5, *P. G.*, t. 36, col. 436-437.

²⁶¹ *Contra Haeres.*, III, 24, § 1, *P. G.*, t. 7, col. 966 C.

²⁶² *De Spiritu Sancto*, XIX, 49, *P. G.*, t. 32, col. 157 AB. Voir

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, or. XXXI, 29, *P. G.*, t. 36, col. 165 B.

²⁶³ *Homélie 62.* – Les œuvres de saint Syméon le Nouveau Théologien ont été publiées à Smyrne en 1886. Cette édition étant introuvable, Krumbacher avoue ne l'avoir jamais rencontrée, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2^e éd., Munich, 1897, p. 194. Nous citons SYMÉON d'après une traduction russe, faite par l'évêque THÉOPHANE, 2e éd. du monastère russe de Saint-Pantéléïmon au Mont-Athos, Moscou, 1892. Le passage qui nous intéresse se trouve à la page 105 du vol. I. MIGNE a publié une partie des œuvres de saint SYMÉON dans une traduction latine, faite en 1603 par PONTANUS, *P. G.*, t. 120, col. 321-694. Quelques hymnes ont été publiées dans la *Vie spirituelle*, XXVII, 2 et 3 ; XXVIII, 1 (1931, mai-juillet), dans la traduction de Mme LOT-BORODINE.

²⁶⁴ *Contra Macedonium*, § 12, *P. G.*, t. 44, col. 1316.

²⁶⁵ *De fide orth.*, I, 13, *P. G.*, t. 94, col. 856.

²⁶⁶ *P. G.*, t. 120, col. 507-509 (trad. latine) ; trad. fr., *Vie spirituelle* XXVII, 2 mai 1931, p. 201-202.

²⁶⁷ *Or. XXXI (Theologica V)*, §§ 26-27, *P. G.*, t. 36, col. 161-164. Trad. fr. P. Henri DE LUBAC, *Catholicisme*, append. 347-348.

²⁶⁸ Antienne du ton 4 de l'office de dimanche.

²⁶⁹ *Or. XXXI (Theologica V)*, § 29, *P. G.*, t. 36, col. 159 BC.

²⁷⁰ *Liber de Spiritu Sancto*, c. XVI, § 37, *P. G.*, t. 32, col. 133

C.

²⁷¹ *Liturgie de saint Basile*, secreta.

²⁷² *De fide orth.*, I, 8, *R. G.*, t. 94, col. 821 BC.

²⁷³ *Adv. Haeres*, IV, 33, 14, *P. G.*, t. 7, col. 1082.

²⁷⁴ *Protreptique*, XI, *P. G.*, t. 8, col. 229 B, Trad. fr. du P. MONDÉSERT dans la collection « Sources chrétiennes », 2, Paris, 1942, p. 173.

²⁷⁵ *Mystagogie*, I, *P. G.*, t. 91, col. 665-668 ; P. Henri DE LUBAC, *op. cit.*, p. 27. Voir, en général, le ch. II de ce remarquable ouvrage où l'auteur développe l'idée de l'unité de la nature humaine dans l'Église, se basant principalement sur les Pères grecs.

²⁷⁶ *Hom.* 61, § 1, *P. G.*, t. 59, col. 361-362.

²⁷⁷ *In Ioannem*, XI, 11, *P. G.*, t. 74, col. 560.

²⁷⁸ *Lib. de Spiritu Sancto*, IX, 22, *P. G.*, t. 32, col. 108 BC.

²⁷⁹ *Ibidem*, col. 108-109.

²⁸⁰ *In Canticum hom.* XV, *P. G.*, t. 44, col. 1116-1117.

²⁸¹ *De vita in Christo*, IV, *P. G.*, 1.150, col. 617 AB.

²⁸² *Introduction aux hymnes de l'Amour divin*, *P. G.*, 1.120, col. 509 (trad. latine) ; trad. fr. *Vie spirituelle*, XXVII, 2, 1^{er} mai 1931, p. 202.

²⁸³ Expression empruntée au sermon *In Pentecosten* de saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE (*Or. XLI*, § 9, *P. G.*, t. 36, col. 441) qui a servi de matière pour les plus beaux textes liturgiques de la fête de Pentecôte.

²⁸⁴ Les révélations de saint SÉRAPHIN DE SAROV en trad. française ont été publiées (en partie) dans *Le Semeur*, mars-avril 1927. Nous les citons ici dans notre traduction non publiée.

²⁸⁵ *Ibidem*.

²⁸⁶ *Hom.*, 45, 9.

- ²⁸⁷ *Hom.*, 57, 4.
- ²⁸⁸ M.-J. CONGAR, o.p., *Chrétiens désunis*, p. 14.
- ²⁸⁹ *De professione Christiana*, P. G., t. 46, col. 244 C.
- ²⁹⁰ *In Isaiam*, V, I, c. 52, § 1, P. G., t. 70, col. 1144 CD.
- ²⁹¹ *Adv. Haeres.*, V, 24, § 1, P. G., t. 7, col. 966 s.
- ²⁹² *Capita theologica et œconomica*, Centurie I, 73, P. G., t. 90, col. 1209 A.
- ²⁹³ *Mystagogie*, cap. II-IV, P. G., t. 91, col. 668-672.
- ²⁹⁴ *Quaestiones ad Thalassium*, LIX, P. G., t. 90, col. 609 BC ; *Capita theol. et œconom.*, Centuria IV, 20, *ibidem*, col. 1312 C.
- ²⁹⁵ Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* 30 (4^e théologique, 2^e sur le Fils), P. G., t. 34, col. 132 B.
- ²⁹⁶ *Oratio catechetica magna*, cap. 35, P. G., t. 45, col. 88 s.
- ²⁹⁷ *Oratio III contra Arianos*, § 13, P. G., t. 25, col. 393-396.
- ²⁹⁸ Αὐτὸς ἐστὶ Θεὸς σαρκόφορος, καὶ ἡμεῖς ἄνθρωποι πνευματοφόροι. Saint ATHANASE, *De incarnatione et contra Arianos*, § 8, P. G., t. 26, col. 996 C.
- ²⁹⁹ C'est ainsi qu'est intitulé le traité sur les sacrements de Nicolas CABASILAS.
- ³⁰⁰ Texte cité par le P. G. FLOROVSKY, *Les Pères orientaux du IV^e siècle* (en russe), Paris, 1931, p. 232. Voir *Paraenetica XXXVIII*, éd. Assemani, texte syr.-lat., t. III, 493 s. ; *Testam.*, texte gr.-lat., t. II, 241 ; *De Poenitentia*, gr.-lat., t. III, 167-168 ; 175 ; Th. J. LAMY, *S. Ephraemi Syri hymni et sermones*, Mechliniae, 1882, I, 358.

- ³⁰¹ *In Joannem*, homil. XLVI, *P. G.*, t. 59, col. 260.
- ³⁰² *De fide orth.*, IV, 13, *P. G.*, t. 94, col. 1153 B.
- ³⁰³ Saint SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, trad. fr., *Vie spirituelle*, XXVII, 3, 1931, p. 309-310.
- ³⁰⁴ *Ibid.*, p. 304.
- ³⁰⁵ *De ambiguis*, *P. G.*, t. 91, col. 1308 B.
- ³⁰⁶ *Mystagogie*, cap. 8-21, *P. G.*, t. 91, col. 688-697 ; H. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie*, p. 326-327.
- ³⁰⁷ *In Dormitionem*, *P. G.*, l. 151, col. 468 AB.
- ³⁰⁸ *Ibidem*, col. 472 B.
- ³⁰⁹ *Ibidem*, col. 472 D - 473 A ; *In praesentationem*, éd. SOPHOCLÈS, II, 158-159 ; 162.
- ³¹⁰ Dogmatique du premier ton (Octoïchos).
- ³¹¹ *Entretien de saint Séraphin sur le but de la vie chrétienne*, dans notre traduction citée plus haut, p. 167, note 1.
- ³¹² *De instituto christiano*. *P. G.*, t. 46, col. 289 C.
- ³¹³ D'ailleurs, il fut aussi vénéré pendant longtemps comme saint en Occident : saint Grégoire le Grand se réfère à lui, le pape Urbain V l'appelle encore, au XIV^e siècle, « saint Jean Cassien », dans l'une de ses bulles.
- ³¹⁴ *Homélie spirituelles*, XXXVII, 10, *P. G.*, t. 34, col. 757 A.
- ³¹⁵ Mgr THÉOPHANE, *Lettres sur la vie spirituelle*, éd. du Mont-Athos, p. 19, 65, 67, 83 (en russe).
- ³¹⁶ *Hom. spirit.*, VIII, 2, *P. G.*, t. 34, coll. 528 D-529 A.
- ³¹⁷ WENSINCK, *op. cit.*, p. 13. Le texte syriaque des œuvres de

saint ISAAC a été publié pour la première fois par P. BEDJAN, *Mar Issacus Ninevita, De perfectione religiosa* (Paris, 1909) ; trad. anglaise faite d'après cette édition par A. J. WENSINCK, *Mystic treatises by Isaac of Nineveh* (voir plus haut p. 102, note 3) ; texte grec (traduction du IX^e s., seule connue avant l'éd. BEDJAN), éd. N. THÉOTOKI (Leipzig, 1770). Nous nous référons surtout à WENSINCK et parfois à l'éd. THÉOTOKI.

³¹⁸ WENSINCK, *op. cit.*, p. 13.

³¹⁹ *Scala paradisi*, gradus I, *P. G.*, t. 88, col. 634 C.

³²⁰ *Ibidem*, col. 644 A.

³²¹ *Hom. spirit.*, XV, 32, *P. G.*, t. 34, col. 597 B.

³²² *Ibidem*, XLIII, 7, col. 776 D.

³²³ *Ibidem*, XV, 20, col. 589 B.

³²⁴ Voir plus haut, le chapitre « Image et ressemblance ».

³²⁵ Ed. WENSINCK, hom. LXXIII, p. 340 et hom. XXXVI, p. 187 ; éd. THÉOTOKI, hom. L et LIV ; trad. russe, 3^e éd., 1911, p. 204 et 331.

³²⁶ Il est inutile de dire que ce terme, désignant la conscience du divin que la personne humaine acquiert par l'Esprit-Saint, n'a rien de commun avec la spéculation des gnostiques.

³²⁷ *Capita theologica et æconomica*, Centuria IV, cap. 88, *P. G.*, t. 90, col. 1341- 1344.

³²⁸ Éd. THÉOTOKI, XVII, p. 87-88 ; WENSINCK, XL, p. 202. Voir *ibidem*, I, p. 20.

³²⁹ *Capita practica*, LXXI, *P. G.*, t. 40, col. 1244 AB. Voir *ibid.*, col. 1221 D.

- ³³⁰ WENSINCK, p. 210.
- ³³¹ Ed. THÉOTOKI, LV, p. 325.
- ³³² *Scala paradisi*, gr. VII, P. G., t. 88, col. 804 AB.
- ³³³ Sur le don des larmes voir l'article de Mme LOT-BORODINE. « Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien », dans *La Vie spirituelle*, XLVIII, n. 3 (1^{er} sept. 1936), Études et documents, p. 65-110.
- ³³⁴ *Ibidem*, col. 816 D.
- ³³⁵ *De fide orth.*, I, 30, P. G., t. 94, col. 976 A.
- ³³⁶ WENSINCK, p. 338.
- ³³⁷ *Ibidem*, p. 310 ; cf. p. 211.
- ³³⁸ Saint MACAIRE d'ÉGYPTE, *Hom. spir.*, XXXIII, P. G., t. 34, col. 741 s.
- ³³⁹ *De oratione*, c. 8, P. G., t. 79, col. 1169 AB.
- ³⁴⁰ WENSINCK, p. 294-295, éd. THÉOTOKI, hom. XXXV.
- ³⁴¹ Περὶ προσευχῆς, P. G., t. 150, col. 1117 B.
- ³⁴² Saint GRÉGOIRE DE NYSSE, *De instituto christiano*, P. G., t. 46, col. 301 D.
- ³⁴³ Éd. THÉOTOKI, XXXV, p. 229 ; LXIX, p. 402 ; WENSINCK, p. 318 s.
- ³⁴⁴ WENSINCK, p. 113.
- ³⁴⁵ Saint ISAAC LE SYRIEN, Éd. THÉOTOKI, XXXII, p. 206-207 ; WENSINCK, p. 118.
- ³⁴⁶ Éd. THÉOTOKI, LXXXV, p. 511 ; WENSINCK, p. 174.
- ³⁴⁷ Éd. THÉOTOKI, XXXII, p. 202 ; WENSINCK, p. 115.

³⁴⁸ *Ibidem*, suite du passage cité.

³⁴⁹ Éd. de Smyrne (1886), Hom. XLV, 10 ; éd. russe du Mont-Athos, I, 414-416.

³⁵⁰ Saint Jean CLIMAQUE, *Sc. parad.*, gr. XXVII-XXVIII, *P. G.*, t. 88, col. 1096-1117, 1129-1140. Les deux *Centuries ascétiques* de saint HÉSYCHIUS DE SINAI sont publiées dans MIGNE, *P. G.*, t. 93, col. 1479-1544, parmi les œuvres d'HÉSICHIUS DE JÉRUSALEM.

³⁵¹ Voir l'article du Dr G. WUNDERLE, « La technique psychologique de l'Hésychasme byzantin », *Études carmélitaines*, octobre 1938, p. 61-67. Voir aussi une source hésychaste importante, *Centurie de Callistos et Ignatios*, publiée en traduction allemande par le P. AMMANN, Würzburg, 1938. Ces deux publications marquent un commencement d'études plus approfondies et impartiales de l'hésychasme, si mal apprécié jusqu'aujourd'hui en Occident.

³⁵² Mgr THÉOPHANE dit « le Reclus », *Lettres*, t. V, n. 911 (en russe).

³⁵³ *De oratione*, cap. 114-116, *P. G.*, t. 79, col. 1192-1193. Voir *ibidem*, col. 1181-1184, etc., passim.

³⁵⁴ *Ad Nicolaum praecepta*, *P. G.*, t. 65, col. 1040 C.

³⁵⁵ *Discours ascétique*, ch. 59, éd. POPOV, t. I, pp. 300,303.

³⁵⁶ *Ibidem*, ch. 16, t. I, p. 43 ; voir p. 111, 479.

³⁵⁷ *Scala paradisi*, gr. XXX, *P. G.*, t. 88, col. 1156 A.

³⁵⁸ *Ibidem*, col. 1160 B.

³⁵⁹ *Homélie LIII*, 2, éd. russe du Mont-Athos, II, 7 ; trad. fr., *La Vie spirituelle*, XXVIII, 1, 1^{er} juillet 1931, p. 75.

- ³⁶⁰ *De anima et resurrectione*, *P. G.*, t. 6, col. 96 C.
- ³⁶¹ *Regulae fusius tractatae*, *P. G.*, t. 31, col. 908 CD.
- ³⁶² *De ambiguis*, *P. G.*, t. 91, col. 1308.
- ³⁶³ WENSINCK, p. 342.
- ³⁶⁴ *Livre de l'amour divin*, Homélie, LIV, 1, de l'éd. russe du Mont-Athos, II, p. 11 ; trad. latine *P. G.*, t. 120, col. 425.
- ³⁶⁵ *Homil. spir.*, XL, 1, *P. G.*, t. 34, col. 761.
- ³⁶⁶ *Doctrina*, XIV, 3, *P. G.*, t. 88, col. 1776-1780.
- ³⁶⁷ *Capita practica*, XXXIII, 25, *P. G.*, t. 40, col. 1268 A.
- ³⁶⁸ Homélie LXXIX, 2, éd. russe du Mont-Athos, II, p. 318-319.
- ³⁶⁹ *Homélies spirituelles*, V, 8, *P. G.*, t. 32, col. 513 B ; XII, 14, col. 565 AB ; XXV, 9,10, col. 673.
- ³⁷⁰ *Contra Akyndinum*, *P. G.*, 1.150, col. 823.
- ³⁷¹ Saint GRÉGOIRE PALAMAS, *Homélie sur la Transfiguration*, *P. G.*, t. 151, col. 448 B. Voir l'excellente étude du Fr. BASILE (KRIVOCHÉÏNE), moine au Mont-Athos, « La doctrine ascétique et théologique de saint Grégoire Palamas », *Seminarium Kondakovianum*, VIII, Prague, 1936, p. 99-154 (en russe avec un résumé français). Traduit en allemand par le P. Hugolin LANDVOGT, dans *Das östliche Christentum*, VIII, 1939.
- ³⁷² Œuvres de saint SYMÉON, éd. de Smyrne, 1886, II^e partie, p. 1.
- ³⁷³ *P. G.*, t. 150, col. 1833 D.
- ³⁷⁴ Saint SYMÉON, *Hom.*, LVII, 1, éd. russe du Mont-Athos, II, p. 36 ; Saint GRÉGOIRE PALAMAS, *Capita physica*, etc. (c. 67), *P. G.*, t.

150, col. 1169 A.

³⁷⁵ *Sermons*, XX, P. G., t. 151, col. 268 AB.

³⁷⁶ *Tome hagioritique*, P. G., t. 150, col. 1232 C.

³⁷⁷ P. G., t. 151, col. 433 B.

³⁷⁸ *Homélie sur la présentation de la Sainte Vierge au temple*, éd. Sophoclès, 22 *homélies* de saint GRÉGOIRE PALAMAS, Athènes, 1861, p. 175-177. – Cité dans l'article du Moine BASILE, *Sem. Kond.*, VII, p. 138.

³⁷⁹ *Dialogues de l'âme et du corps*, P. G., t. 150, col. 1361 C.

On a mis en doute l'authenticité de cet écrit, attribué à PALAMAS ; en tout cas, il appartient à la même famille spirituelle.

³⁸⁰ P. G., t. 150, col. 1233 BD.

³⁸¹ *Relation de la vie et des œuvres du P. Séraphin, de bienheureuse mémoire, hiéromoine et reclus de Sarov*, 3^e éd., Moscou, 1851, p. 63 (en russe).

³⁸² *Homélie XC*, éd. russe du Mont-Athos, II, 487-488 ; trad. fr., *La Vie spirituelle*, XXVIII, 1, 1^{er} juillet 1931, p. 76-77.

³⁸³ En opposant les voies de sanctification propres à l'Occident et à l'Orient, nous ne voulons rien affirmer d'une façon absolue. Cette matière trop délicate et nuancée échappe à toute tentative de schématisation. Ainsi, en Occident, l'expérience de la nuit n'est nullement caractéristique pour saint Bernard par exemple. D'autre part, la spiritualité orientale nous offre au moins un cas de « nuit mystique » assez caractérisé : celui de saint Tikhone de Voronej (XVIII^e s.).

³⁸⁴ *Entretien de saint Séraphin sur le but de la vie chrétienne*, notre traduction citée plus haut.

- [385](#) *Idem.*
- [386](#) Éd. WENSINCK, *hom. II*, p. 8-9 ; voir *hom.*, *XXII*, p. 114.
- [387](#) *Ibidem*, *hom.*, *XXII*, p. 118 (éd. THÉOTOKI, *hom. XXXII*).
- [388](#) *Homélie XC*, éd. russe du Mont-Athos, 2^e partie, p. 488-489.
- [389](#) *Tome hagiologique*, *P. G.*, 1.150, col. 1225-1227.
- [390](#) *Homélie LVII*, 2, éd. russe du Mont-Athos, 2^e partie, p. 37.
- [391](#) *Ibidem.*
- [392](#) Voir plus haut, à la page 176.
- [393](#) Éd. THÉOTOKI, LXXXIV, p. 480-481 ; WENSINCK, XXVII, p. 136.
- [394](#) *Homélie spirituelle*, XI, 1, *P. G.*, t. 34, col. 5440.
- [395](#) *Discours XXVII*, trad. fr., *La Vie spirituelle*, XXVII, 3, 1^{er} juin 1931, p. 309.
- [396](#) Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *In Theophaniam*, Or. XXXVII, 9, *P. G.*, t. 36, col. 320 BC.
- [397](#) Éd. THÉOTOKI, XLIII et LXIX ; WENSINCK, *hom.* LXII, p. 289 et *hom.* LXVII, p. 316 s.
- [398](#) *Homélie pascale* de saint JEAN CHRYSOSTOME, *P. G.*, t. 59, col. 721-724 (*spuria*).

Table des Matières

Préface	4
CHAPITRE I - Introduction - Théologie et mystique dans la tradition de l'Église d'Orient	13
CHAPITRE II - Les ténèbres divines	40
CHAPITRE III - Dieu-Trinité	74
CHAPITRE IV - Énergies créées	110
CHAPITRE V - L'être créé	147
CHAPITRE VI - Image et ressemblance	183
CHAPITRE VII - Économie du Fils	217
CHAPITRE VIII - Économie du Saint-Esprit	252
CHAPITRE IX - Deux aspects de l'Église	281
CHAPITRE X - Voie de l'union	318
CHAPITRE XI - La lumière divine	351
CHAPITRE XII - Conclusion - Le festin du Royaume	384
Bibliographie patristique	409
Index des termes et expressions grecs	435

