

# L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur

par Juan-Miguel GARRIGUES o.p.

## I. ENERGIES DIVINES ET SYNERGIE THÉANDRIQUE

Le grand concile constantinopolitain de 1351 qui consacra la victoire des thèses palamites sur les énergies incréées, présente sa doctrine comme un *développement* (*anaptyxis*) de la confession de foi du VI<sup>e</sup> concile œcuménique de 680 sur les deux énergies et les deux volontés du Christ (P.G. 151, 722 B). Le VI<sup>e</sup> concile œcuménique a bien confessé que la nature divine et la nature humaine *ont* des énergies qui leur sont propres. Mais il n'a insinué nulle part que l'énergie que la nature divine *a* serait réellement ou formellement distincte de l'essence qu'elle *est*.

Si les énergies étaient *formellement* distinctes de leur essence, rien n'empêcherait que les énergies des deux natures du Christ n'en fassent qu'une par la prépondérance de son énergie divine sur son opération humaine. La célèbre phrase du *Tome à Flavien* de saint Léon le Grand, reprise dans la confession du VI<sup>e</sup> concile, s'avérerait fautive : « Chacune des deux formes opère avec le concours de l'autre ce qui lui est *propre* ». Si, au contraire, l'énergie est l'énergie propre de sa forme essentielle, tout ce qui est dit de l'énergie caractérise formellement l'essence dont elle est l'énergie. Cela veut dire que l'essence non seulement *a* une énergie mais qu'elle *est* formellement ce qu'est l'énergie. Tout le raisonnement dogmatique du VI<sup>e</sup> concile, dans sa confession des deux énergies du Christ, s'appuie sur la convertibilité formelle en Dieu entre l'être énergétique et l'être essentiel :

Car nous n'accorderons pas qu'il n'y a qu'une *énergie naturelle* de Dieu et de la créature, ne voulant ni élever la créature à la hauteur de l'essence divine, ni rabaisser la sublimité de la nature divine au niveau des créatures. (DENZINGER-SCHÖNMETZER, n° 557).

L'essence divine n'a pas une énergie, elle est *énergétique*, c'est-à-dire qu'elle actualise toutes les virtualités de son être. Sur ce point, le VI<sup>e</sup> concile est dans la ligne des canons du Synode antimonoénergiste du Latran (649) qui furent rédigés probablement par saint Maxime : « Le Christ est opérateur (*energetikon*) selon cha-

cune de ses natures » (Denzinger-Schönmetzer, n° 511 ; cf. P.G. 91, 289 C et 320 C).

Maxime voit l'énergie comme une puissance de l'existence essentielle, dont elle exprime l'actualité :

Est existant ce qui a en partage l'existence essentielle et naturelle ; de même aussi, ce qui est opératoire (*energon*) ou opérateur (*energetikon*) signifie proprement ce qui est doué de puissance. Est doué de puissance ce qui a la puissance essentielle et naturelle. Le fait donc de confesser que les deux natures ne sont pas dans le Christ sans existence et sans énergie, n'implique pas qu'elles soient deux hypostases ou deux agents, mais confesse de manière orthodoxe leurs existences et leurs énergies essentielles et naturelles (Th. Pol. 16 ; P.G. 91, 205 B).

L'essence n'a d'autre énergie que son énergie essentielle : l'agent ne peut opérer que selon sa forme d'être :

La définition (*logos*) de l'énergie naturelle est d'être une *détermination* (*horos*) de l'essence qui caractérise naturellement ceux en qui elle inhère essentiellement (I Amb. 2 ; P.G. 91, 1037 C).

Pour cette raison, saint Maxime et le Synode du Latran (Denzinger-Schönmetzer, n° 515) refusent que la nature divine ait, dans le Christ, une *énergie théandrique* opérant à la fois le divin et l'humain. En effet, l'essence ne peut avoir en propre d'autres attributs ou énergies que ceux qu'elle est. Car l'énergie suppose ontologiquement l'essence en qui elle inhère.

L'action dépend de la puissance et la puissance dépend de l'essence et est dans l'essence. On dit donc que ces trois choses s'appartiennent entre elles : ce qui est puissant, la puissance, le possible. Et ce qui est puissant, on dit que c'est l'essence (Th. Pol. 1 ; P.G. 91, 33 B).

L'essence, en tant qu'essence existant en acte, implique son énergie naturelle. Au contraire, en Dieu, l'essence ne suppose pas les personnes trinitaires. Celles-ci ont l'essence divine. Parce qu'elles enhyposastent l'essence, elles sont Dieu, mais, en tant que personnes, elles ne sont pas impliquées par l'essence divine comme celle-ci implique son énergie naturelle. Pour cette raison, la Personne du Verbe peut être dans l'Incarnation, essentiellement théandrique, à la différence de l'énergie divine qui ne peut être qu'essentiellement divine. En effet, seule une personne trinitaire peut avoir, en plus de son être et de son opération divine, un être et une opération humains. L'essence est opérative ; la personne a des opérations. Voilà le principe métaphysique qui a permis d'aboutir à la confession des deux énergies du Christ par le VI<sup>e</sup> concile.

Croyant que l'un des Trois, devenu après son Incarnation notre Seigneur Jésus-Christ, est notre vrai Dieu, nous disons qu'il y a en lui deux natures resplendissant dans son unique hypostase en laquelle Il a manifesté, non en apparence mais véritablement, dans tout le cours de son existence terrestre, et les miracles et les souffrances (DENZINGER-SCHÖNMETZER, n° 558).

Si le VI<sup>e</sup> concile utilise ici un verbe signifiant la manifestation lumineuse, ce n'est pas pour indiquer que l'énergie se distingue formellement, par elle-même, de la nature dont elle irradie. Il est

dit ici que c'est dans l'*unique hypostase* que les deux natures resplendissent l'une à travers (*dia*) l'autre. Ce n'est qu'en tant qu'enhypostasiée que l'énergie resplendit au-delà de la forme essentielle à laquelle elle est inhérente, dans la mesure où elle opère à travers le concours d'une autre énergie naturelle.

La différence des natures dans cette unique hypostase se reconnaît à ce fait que chacune des deux natures veut et opère ce qui lui est propre avec la communion (*koinonia*) de l'autre. De cette façon, donc, nous proclamons deux vouloirs et deux énergies naturelles concourant (*syntrekhonta*) ensemble au salut du genre humain (*ibidem*).

Seul ce concours avec une autre énergie naturelle, qui n'est possible que dans une hypostase, peut faire resplendir l'énergie au-delà de sa forme essentielle. Mais il s'agit là d'un *concours instrumental* qui n'altère pas l'*identité* entitative entre l'essence et son énergie au sein d'une même forme d'être naturelle. La toute-puissance divine n'a pas cessé d'être l'acte essentiel du Dieu tout-puissant, même quand elle s'est manifestée à travers les souffrances du Serviteur.

En se présentant dans la ligne du concile de 680, le concile palamite de 1351 a eu donc raison s'il a voulu dire que les Pères du VI<sup>e</sup> concile œcuménique ont affirmé que l'essence divine incréée impliquait dans le Christ une énergie incréée. Il a eu tort, par contre, de se réclamer de ce concile s'il a pensé que le VI<sup>e</sup> Concile a voulu confesser une distinction réelle ou formelle entre l'essence divine et ses énergies, alors que toute son argumentation contre l'*énergie théandrique* du monoénergisme repose sur le postulat contraire. Cela la tradition immédiatement postérieure au VI<sup>e</sup> Concile l'avait très clairement perçu. Contre l'empereur iconoclaste, Constantin V qui reprenait l'argument monoénergiste pour rattacher l'énergie du Christ à son hypostase divine (P.G. 100, 301 B), saint Nicéphore de Constantinople reprend l'argument de saint Maxime et du VI<sup>e</sup> Concile qui déclare l'énergie inhérente à la nature : « Pas d'essence sans énergie ni d'énergie sans essence » (*ibidem*, 304 D). Puis, explicitant le postulat qui sous-tend le dyoénergisme christologique, il rappelle qu'en Dieu l'énergie ne peut se distinguer de l'essence qu'en raison de ses effets créés, étant donné l'actualité absolue de la nature divine qui ne peut pas passer de la puissance à l'acte.

Il est orthodoxe de considérer comme éternelle l'énergie divine ou, mieux dit, l'énergie qu'est Dieu lui-même (*autenergeia*), à cause de l'*impossibilité de distinguer l'énergie de l'essence*, car elles tombent sous le même principe essentiel (*logos*) à cause de la propriété de la nature simple et incorporelle qui procède, en restant identique à elle-même, de façon différente en chaque chose et, pour ainsi dire, de façon incircoscrite, car elle n'est pas d'abord en puissance pour passer ensuite de la puissance à l'acte (*ibidem* 325 B).

On peut cependant se demander si Palamas lui-même a voulu avant tout affirmer la distinction réelle entre l'essence et les énergies divines ou s'il s'y est vu contraint pour sauvegarder, face à ses

adversaires, une dimension fondamentale du mystère chrétien. Il semble que cette seconde hypothèse soit la bonne. Palamas a affirmé que l'homme pouvait, par la grâce, participer à la vie divine ou, comme le dit saint Pierre, « entrer en communion avec la nature divine » (II P 1, 4).

Accusé par Barlaam de messalianisme, c'est-à-dire de la prétention de voir sensiblement l'essence divine, il pouvait réagir de deux manières. Ou bien développer une doctrine de la grâce plus élaborée - telle que nous allons la trouver chez saint Maxime -, qui, en montrant que le *mode* de la participation surnaturelle à l'essence divine est une communion de présence intentionnelle, aurait rendu vaine toute accusation de panthéisme. Ou bien, et c'est ce qu'il a fait, poser une distinction en Dieu entre son essence et ses énergies, voyant ainsi autour de lui une sorte d'émanation éternelle de grâce, logiquement antérieure et indépendante de ses actes économiques de création et de rédemption. Si Palamas a opté pour la seconde solution c'est, semble-t-il, pour deux raisons qui ont joué conjointement.

1. Aussi bien lui que ses adversaires raisonnent à l'intérieur d'une notion d'essence divine dont l'aséité est caractérisée, par voie uniquement apophatique - au sens de la théologie négative - comme pure séparation excluant toute participation. A la manière de l'Un néo-platonicien, l'essence divine n'est pas située dans la simplicité originaire de l'Être, dans son acte pur, mais dans un au-delà de l'Être, séparé et radicalement imparticipable. C'est au nom de cette réduction de l'essence divine à son « imparticipabilité » que Barlaam affirmait que les opérations divines ne pouvaient être que *créées* car l'essence divine, radicalement séparée de l'être, ne pouvait pas, d'après eux, être présente à sa création par son actualité *incrée*.

C'est avec raison que l'on a rapproché cette position du nominalisme occamiste. Refusant la position thomiste qui montre l'acte *incrée* du Créateur participé de manière créée par les créatures dans la causalité de l'Être, Occam rejette Dieu dans le pur numineux imparticipable. Il extériorise radicalement le monde par rapport à Dieu qui le pose comme être créé par un acte de volonté arbitraire dans lequel il ne laisse aucune place à la participation analogique de son être.

Nous verrons que Palamas a voulu sauver l'idée chrétienne d'une communion d'être entre Dieu et le monde. Mais, n'ayant pas mis en cause la notion d'essence divine comme pure aséité, il a dû poser une *distinction réelle* entre l'essence divine et ses actes *incrés*, auxquels participent les créatures.

2. Parallèlement à ce rétrécissement de la notion d'essence divine, on trouve chez Palamas et chez ses adversaires une réduction de l'idée de participation à la *participation entitative*. Participer c'est avoir part à, faire sien une *partie de l'autre*. Cette concep-

tion néo-platonicienne, qui frise dans certains textes la représentation physicienne, ignore deux autres modes de participation : la participation dans la causalité de l'acte d'être et la participation intentionnelle propre aux êtres spirituels. Ces deux modes de la participation sont aussi *réels* que la participation par hiérarchie décroissante. Mais ils dispensent de postuler des entités intermédiaires participables, pour sauvegarder la transcendance de l'essence divine. Dans leur compréhension de la participation comme participation entitative, les adversaires de Palamas ne pouvaient se représenter une participation à l'incrédé divin que comme l'appropriation d'une *partie* de son être transcendant : d'où les accusations de messalianisme et de monophysisme qu'ils ont portées aussitôt contre Palamas. N'ayant pas mis en cause cette notion de participation Palamas ne pouvait se défendre qu'en affirmant qu'il y a en Dieu une « *part* » participable, les énergies, parce qu'elles sont entitativement distinctes de son essence (*aséité*) imparticipable.

On ne soulignera jamais assez que la querelle palamite s'est déroulée sur la base de la métaphysique du Pseudo-Denys, acceptée comme référence incontestable par les deux partis qui lui donnèrent cependant deux interprétations contraires. En acceptant ses postulats néo-platoniciens sur l'essence divine et sur la participation, ils étaient dans l'impasse pour rejoindre le Dieu de la Révélation chrétienne. Le parti rationaliste a sacrifié la divinisation à la logique de l'aséité. Le parti palamite a sauvegardé le *dogme chrétien* de la divinisation, mais il n'a pu le faire qu'au prix d'innombrables incohérences métaphysiques et en compromettant gravement le mystère de la simplicité de l'être divin.

Après avoir montré que l'on ne peut se réclamer du dogme des deux énergies du Christ pour affirmer une distinction réelle en Dieu entre l'essence et les énergies, il nous faut faire ce que Palamas n'a pas fait : critiquer les postulats néo-platoniciens de la métaphysique dionysienne sur l'essence divine et sur la participation. Il restera ensuite à montrer comment Maxime, qui n'avait pas été dupe de cette métaphysique, a développé une doctrine de la grâce qui fait d'avance droit aux intuitions les plus profondes de Palamas sur la divinisation. Il sera alors possible de situer dans l'organicité du Mystère chrétien les intuitions proprement dogmatiques de Palamas, dépouillées de leur gangue néo-platonicienne qui ne peut que les compromettre et rendre impossible leur complète réception œcuménique dans l'Eglise.

## II. ACTUALITÉ DIVINE ET ACTES TRINITAIRES

La première détermination de l'essence divine comme pure aséité a eu lieu, dans la tradition patristique, au cours de la polémique antieunomienne du IV<sup>e</sup> siècle. C'est Eunome, en effet, qui a défini l'essence divine comme *agennésia* au sens du pur exister par soi qui trouve en lui-même le fondement de son être : c'est le

Dieu *Causa Sui* avant la lettre. En conséquence, le Dieu d'Eunome est la monade infiniment unique, radicalement séparée dans son essence, n'admettant aucune participation à son être. Cette détermination de l'essence correspond si bien à l'Un, séparé de l'être, du néo-platonisme, qu'il exclut une trinité de personnes consubstantielles. L'arianisme d'Eunome est avant tout métaphysique. Seul le Père, l'Unique, est d'essence divine, car seul il a l'aséité parfaite en tant qu'inengendré. Le Fils est divin, non par communion avec l'essence imparticipable du Père, mais par participation - en tant que Verbe et Démiurge - à ses *énergies créatrices* (P.G. 45, 561).

Voilà posée, pour la première fois, avec la détermination de l'essence comme pure aséité, la distinction entre l'essence imparticipable et les énergies participées. Les Pères cappadociens la rejettent de l'ordre trinitaire, en montrant que les personnes divines du Fils et de l'Esprit ne participent pas à l'essence du Père mais qu'elles l'enhypostasient avec lui sans confusion ni séparation.

Mais il faudra attendre Maxime le Confesseur pour que les *noms* - qui chez les Pères signifient le caractère le plus propre de l'hypostase - des personnes trinitaires apparaissent comme les *relations* qui les distinguent entre elles dans l'essence sans faire nombre avec elle et donc sans altérer sa consubstantialité. Il a découvert cela justement en précisant un passage ambigu où saint Grégoire de Nazianze a l'air de dire que la génération du Fils n'exprime la consubstantialité trinitaire qu'au plan de sa manifestation énergétique. Ce serait, dit Maxime, confesser que le Fils est *créé* (*poièma*) en tant qu'*effet* (*énergèma*) de l'énergie divine. Maxime ne conçoit donc pas l'énergie comme une entité créée intermédiaire entre l'essence divine et la création : il la contemple, comme acte de causalité créatrice, soit dans son origine créée, le Créateur, soit dans son terme créé, la créature.

Si le nom du Père est un nom énergétique on semble confesser clairement que le Fils est une créature (*poièma*) du Père, en tant qu'effet de son énergie (*energèma*) (...).

Le nom de Père n'est ni un nom d'essence, ni d'énergie, mais de *relation* (*skhesis*) et il dit comment le Père est envers le Fils et le Fils envers le Père (*Amb.* 26 ; P.G. 91, 1265, C-D).

Sans ces relations, la possibilité est bien compromise d'éclairer l'une par l'autre la théologie et l'économie. Cela a comme conséquence la difficulté que rencontre ce courant oriental pour situer l'économie, comme ensemble d'actes divins, par rapport à l'essence divine. En effet, la théologie négative ne peut manifester que la conjonction entre l'être nécessaire de Dieu et ses actes gratuits se situe dans les Personnes trinitaires qui sont les *sujets ultimes* et de l'essence divine et de ses actes « ad extra ».

Ce que les Pères anténicéens appelaient, dans leur naïveté anthropomorphique, le « conseil trinitaire » supposait que la vie intradivine des Personnes, leurs processions et relations, apparaisse à la racine de leurs actes. Par contre, la distinction radicale de

l'Economie par rapport à l'ordre trinitaire fait que les actes « ad extra » ne semblent plus dépendre que de l'essence divine. Certains Pères ont bien senti là un danger d'émanatisme et d'éternisme mais ils ne pouvaient attribuer explicitement la décision gratuite de ces actes aux Personnes dont ils déclaraient inconnaissable l'ordre de la vie intradivine. Voulant cependant marquer l'originalité des actes divins gratuits par rapport à l'actualité nécessaire de son être, ils ont dû extérioriser ce qu'ils ont appelé les *énergies divines* par rapport à l'essence : « à l'énergie, il est propre de créer, à la nature d'engendrer ; la nature et l'énergie ne sont pas la même chose » (saint Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus* 18 ; P.G. 75, 313 ; cité par Palamas dans *Capita* 143 ; P.G. 150, 1220 D).

Grégoire Palamas systématise cette manière de voir et en vient à distinguer antinomiquement en Dieu l'être et la liberté. Cette attitude est commune au xiv<sup>e</sup> siècle occidental, aussi bien qu'oriental. Mais alors que les nominalistes occidentaux - Duns Scot et surtout Guillaume d'Occam - voient la liberté divine comme source transcendante de l'ordre de l'être, Palamas considère la liberté que Dieu manifeste dans ses actes « ad extra » comme réellement distincte de l'être nécessaire de son essence divine.

Si Dieu crée par décision (*boulè*) et pas simplement par capacité naturelle, autre est donc la décision divine et autre sa capacité naturelle. Si en Dieu la décision est autre chose que sa nature et n'est pas l'essence, faut-il dire pour cela qu'elle n'est rien du tout ? Nullement ! Mais elle existe et elle est en Dieu qui n'a pas seulement l'essence mais aussi la décision - qu'on veuille appeler celle-ci une sorte d'accident en tant qu'elle n'est pas l'essence ou qu'on ne veuille pas l'appeler accident en tant qu'elle n'implique aucune composition ni changement -. Dieu a donc ce qui est essence et ce qui n'est pas essence - même si on ne peut pas l'appeler accident - c'est-à-dire la décision et l'énergie divine (*Capita*, 135 ; P.G. 150, 1216 CD).

Palamas s'enferme dans une définition des énergies divines comme accidents et sent qu'elle est intenable en rigueur de termes sans compromettre la simplicité divine. Mais il ne peut pas sortir de l'impasse car il conçoit l'activité divine dans l'ordre de l'avoir et non de l'être. Il a une notion univoque de l'essence divine conçue uniquement comme aséité, ce qui l'oblige à se représenter les actes divins comme quelque chose de plus que Dieu a, ses énergies « ad extra », dans son rapport économique à la création.

Le Père et le Fils avec le Saint Esprit sont par rapport à la création un seul principe, un seul maître, un seul créateur, un seul Dieu et Père, provident, gardien et tout le reste. Et aucune de ces choses n'est l'essence ; en effet, elles ne seraient pas dites relativement à autre chose si elles étaient l'essence.

En effet, le situs, l'habitus, le lieu, le temps et les autres accidents ne sont pas dits de Dieu proprement mais métaphoriquement. Le faire (*poiein* : créer) et l'opérer (*energein*), eux, peuvent être dits avec le plus de vérité de Dieu seul : seul Dieu crée sans devenir ni pâtir, comme il convient à son essence. Seul entre tous il crée toutes choses et seul il crée du néant, ayant l'énergie toute-puissante selon laquelle il est dit relativement à la création et il a cela en puissance. Car il ne peut pâtir absolument rien dans sa nature. Mais il peut s'attacher aux créatures s'il le décide (*bouloito*). En effet, pouvoir pâtir et recevoir quelque chose dans son essence, c'est de la faiblesse. D'autre part, pouvoir créer et s'attacher aux créatures quand on le décide, c'est de la force toute-puissante et divine (*Capita* 132-133 ; P.G. 150, 1213 B-D).

Seule une conception analogique et non univoque de l'essence divine pourrait permettre à Palamas d'envisager les actes divins libres dans l'ordre de l'être et de les soustraire au plan de l'avoir qui, malgré toutes les précautions, implique nécessairement distinction et composition en Dieu. En effet, l'analogie de l'être lui aurait permis de comprendre qu'il y a des degrés d'être dans la nature et l'essence. Et que l'essence divine, qui, dans son aséité, est la plus autonome et séparée, est aussi la plus parfaitement libre, faisant coïncider dans la pureté de son acte d'être la plus haute nécessité et la plus souveraine liberté. Cela saint Maxime le Confesseur l'avait déjà compris quand il défendait contre Pyrrhus le caractère naturel des volontés humaine et divine dans le Christ. Pour Pyrrhus, comme plus tard pour Palamas, naturel veut dire nécessaire, donc non-libre : la volonté libre doit donc relever d'autre chose - l'hypostase - que de l'essence même.

*Pyrrhus* : Si tu appelles naturelle la volonté et si ce qui est naturel est aussi, d'une manière absolue, soumis à la nécessité, comment ceux qui appellent naturelles les volontés dans le Christ, ne font-ils pas fatalement disparaître en lui tout mouvement de plein gré ?

*Maxime* : Non seulement la nature divine et incréée n'a rien de naturel qui soit soumis à la nécessité, mais la nature spirituelle et créée non plus. Si l'on s'accorde sur ce point, comment ta prémisse n'apparaîtra-t-elle pas d'une absurdité suprême ? Car si, d'après toi, ce qui est naturel est aussi, d'une manière absolue, soumis à la nécessité, si c'est par nature que Dieu est Dieu, par nature qu'il est bon, par nature qu'il est créateur, c'est par nécessité que Dieu sera Dieu, bon et créateur. Le penser, pour ne pas dire le proclamer, c'est le dernier des blasphèmes. Qui, en effet, pourrait le soumettre à la nécessité ?

Considère aussi comme suit, s'il te plaît, mon ami, le blasphème d'une telle prémisse. Si, en effet, celui qui dit naturelles les volontés dans le Christ fait disparaître en lui, selon toi, tout mouvement de plein gré, fatalement les êtres qui ont un vouloir naturel auront un mouvement contre leur gré et ceux qui n'ont pas un vouloir naturel auront un mouvement de plein gré. Donc, non seulement Dieu, qui est au-dessus des êtres, mais aussi tous les êtres spirituels et raisonnables, étant doués par nature de la volonté, auront un mouvement contre leur gré ; les êtres inanimés, eux, qui ne sont pas doués de la volonté, auront un mouvement de plein gré (*Disp. avec Pyrrhus* ; P.G. 91, 293 B-D).

Comme Pyrrhus, Palamas voit les énergies libres et volontaires de Dieu non pas dans l'ordre de l'être - de l'essence divine conçue comme pure nécessité et aséité - mais dans l'ordre de l'avoir. Dieu comporte des énergies - « naturelles » parce qu'elles procèdent de l'essence divine - qui se rattachent, pour Palamas comme pour les monoénergistes, à ses hypostases seuls principes de liberté et d'action « ad extra » par opposition au nécessitarisme intradivin de l'essence. Palamas rattache à ce point les énergies aux hypostases divines qu'il fait relever leur multiplicité non pas de la multiplicité des effets créés mais de la pluralité - trine - des personnes divines qu'elles manifestent. On atteint ici ce que son adversaire Akindynos appelait la « tératologie théologique ».

Selon la pieuse doctrine qui, par la grâce de Dieu est la nôtre, c'est-à-dire celle de son Eglise, Dieu comporte par nature une énergie qui le montre et en cela se distingue de son essence. En effet, il connaît, à l'avance et

prévoit les êtres inférieurs à lui, les crée, les conserve, les régit, les transforme selon son vouloir (*boulèsis*) comme il lui semble. Il montre par là qu'il est hypostase et qu'il n'est pas seulement une essence privée d'hypostase. Puisqu'il a toutes ces énergies, Dieu est connu par nous comme existant en trois hypostases. Nos adversaires qui disent que Dieu ne comporte pas par nature d'énergie qui le montre et se distingue en cela de son essence, ne disent pas que Dieu est hypostase et rendent le Seigneur tri-hypostatique complètement privé d'hypostase ; dépassant d'autant plus la mauvaise doctrine de Sabellius le Libyen que l'impiété est plus mauvaise que la déviation de la piété (*Capita* 137 ; P.G. 150, 1217 A-B).

Pour Palamas, l'énergie divine n'est pas l'essence car l'hypostase qu'elle manifeste dans sa liberté est, en tant que relation, distincte de l'essence divine.

De même qu'il est impossible que la relation ne se distingue pas de l'essence, qu'elle ne soit pas distinguée (*entheôreisthai*) dans l'essence mais qu'elle soit l'essence, de même, il est impossible que l'énergie ne se distingue pas de l'essence mais qu'elle soit l'essence, même si nos adversaires sont d'un avis contraire. (*Capita* 142 ; P.G. 150, 1220 C).

Avant eux, saint Maxime était déjà d'un avis contraire. Pour lui, les personnes trinitaires, qui sont « ad intra » relationnellement les unes aux autres la consubstantialité divine, sont « ad extra » énergétiquement cette même consubstantialité dans la libre actualité de son être.

Que le Père soit énergétiquement, cela veut dire qu'il est énergétiquement la consubstantialité comme énergie essentiellement subsistante et vivante (*Amb.* 26 ; P.G. 91, 1268 A).

Par contre si, comme le pense Palamas, les opérations « ad extra » ne se résument pas dans l'énergie essentielle de l'actualité divine, leur pluralité n'apparaît plus comme celle des effets déterminés par le libre-arbitre trinitaire, mais comme une pluralité entitative distincte de l'unité suessentielle de Dieu : les « énergies » conçues par Eunome comme inférieures à l'essence divine (P.G. 30, 859). En effet, les opérations divines n'apparaîtront plus comme l'acte de l'essence divine *sous le mode gratuit* voulu par les Personnes qui sont à leur origine, mais comme un rayonnement énergétique formellement distinct de l'essence divine qu'il entoure. La liberté divine n'étant pas située dans l'ordre personnel, déclaré inconnaissable, ne peut plus être sauvegardée qu'en introduisant une distinction formelle - sinon réelle - en Dieu qui ruine la simplicité de son être.

### III. OPÉRATIONS DIVINES ET CAUSALITÉ CRÉATRICE

Contre Eunome, qui prétendait connaître Dieu aussi bien qu'il se connaît lui-même, les Pères cappadociens ont distingué entre la connaissance de Dieu dans ses attributs révélés par ses opérations et la connaissance de Dieu dans son essence. La première est accessible à l'homme, la seconde ne l'est pas car, disent-ils, connaître

Dieu dans son essence, c'est le connaître tel qu'il se connaît lui-même. Ils ont malheureusement accepté l'identité que pose Eunome entre « connaître l'essence » et « comprendre Dieu comme lui-même se comprend ». Cela les a empêchés d'exprimer clairement que c'est l'actualité même de l'Être divin - Celui qui est purement et simplement - qui se laisse connaître dans ses opérations « ad extra ». Ses divers attributs le manifestent donc tel qu'Il est même si notre intelligence ne peut pas le comprendre en eux selon le mode simple selon lequel Il se comprend lui-même.

Sans arriver à ces distinctions fondamentales, qu'il reviendra à saint Maxime le Confesseur d'établir, saint Grégoire de Nazianze identifie la connaissance de Dieu avec la compréhension que Dieu a de lui-même.

La nature première et très pure n'est connue que par elle-même, c'est-à-dire par la Sainte Trinité (Or. 28 ; P.G. 36, 48-49).

Dans le contexte néo-platonicien de la métaphysique d'Eunome, dont ils ne poussent pas la critique jusqu'à ses postulats fondamentaux, il est très difficile aux Cappadociens de comprendre que la transcendance de Dieu ne se situe pas dans l'arrière-monde de la suressence, au-delà de l'Être et de ses perfections, mais dans le mode simple - inconcevable pour l'homme - qu'ont les attributs dans l'actualité parfaite de l'Être divin. L'essence divine signifiant pour eux l'aséité de l'Un plutôt que la pure et simple actualité de l'Être, les attributs divins n'arrivent plus à manifester Dieu tel qu'il est, puisqu'ils ne peuvent le faire selon le mode unique de la compréhension que Dieu a de lui-même, mais tel qu'il condescend à se manifester. « Non pas tel qu'il est, dit saint Jean Chrysostome, mais comme celui qui le voit est capable de voir » (P.G. 48, 722).

En conséquence, les attributs divins ne permettent pas de connaître Dieu tel qu'il est (*kat' auton*) - c'est-à-dire tel qu'il se comprend lui-même - mais en ce qui est connaissable à son sujet (*peri auton*) (P.G. 36, 317 B). Dans les expressions de saint Grégoire de Nazianze rien ne permet de supposer une distinction entitative entre le *kat' auton* et le *peri auton* qui obligerait à traduire ce dernier de manière quelque peu chosiste par « autour de Dieu » au lieu de « au sujet de Dieu » (on trouve *peri* et l'accusatif dans ce sens, par exemple, chez Xénophon : *ta peri tous theous*, ce qui concerne les dieux).

Maxime le Confesseur a hérité de la terminologie et de la problématique issues de la crise eunomienne. Il y apporte cependant, instinctivement, un correctif métaphysique qui prolonge celui des Cappadociens. Ce qui est contemplé « autour » de Dieu ce ne sont pas des entités mais des raisons (*logoi*). Ce en raison de quoi Dieu est aséité (*kat' auton*) est inconnaissable (le connaître serait comprendre Dieu dans sa simplicité, tel qu'il se comprend), tandis que ce en raison de quoi Dieu est créateur, provident et juge des êtres est révélé aux hommes.

Quand tu vas connaître Dieu, ne cherche pas les raisons (*logous*) de Dieu par rapport à lui-même (*kat' auton*) : un esprit humain ne peut y parvenir, ni l'esprit d'aucun de ceux qui sont après Dieu. Mais scrute, tant que tu peux, les raisons (*logous*) qui le concernent (*peri auton*), comme celles au sujet de l'éternité, de l'infinité, de l'immensité, de la bonté ainsi que de la sagesse et de la puissance qui crée, gouverne et juge les êtres (*Centuries sur la charité*, II, 27 ; P.G. 90, 992 C).

En définissant les attributs divins comme des raisons, saint Maxime prend soin de les déterminer fondamentalement par la formalité du point de vue de la création qui se distingue de celui de l'aséité divine :

Connaissables à un certain point de vue (*kata ti*), Dieu et les choses divines sont inconnaisables à un autre. Connaissable en ce que l'on peut contempler comme le concernant (*peri auton*), Dieu est inconnaisable en ce qu'il est par rapport à lui-même (*kat' auton*) (*Centuries sur la charité*, IV, 7 ; P.G. 90, 1049 A).

Les raisons formelles des attributs concernent Dieu, mais, dans leur diversité, elles n'ont de fondement que du point de vue de la créature composée : leur multiplicité est comprise en Dieu lui-même (*kat' auton*) dans la *simplicité* de son essence.

Ne vas pas chercher des habitus (*hexeis*) ni des qualités (*epitèdeiotètas*) touchant à (*epi*) l'essence simple (*haplès*) et infinie de la Sainte Trinité de peur de la rendre composée comme les créatures, conception de Dieu impropre et sacrilège.

Seule est simple, uniforme, sans qualité, paisible, calme, l'essence infinie, toute-puissante et créatrice de l'univers. Toutes les créatures sont composées d'essence et d'accidents et, n'étant pas libres de changement, dépendent toujours de la providence divine (*Centuries sur la charité*, IV, 8-9 ; P.G. 90, 1049 B).

On remarque que saint Maxime considère bien l'essence simple et sans qualités comme *toute-puissance et créatrice* de l'univers multiple. Les deux raisons de connaissance et d'inconnaissance correspondent aux deux aspects de l'essence divine à partir de notre point de vue : elle-même étant simplement et sans distinction, dans son être, cause créatrice et aséité. Les énergies divines ne sont donc autre chose que les opérations, multiples dans leurs effets créés, de l'unique et simple actualité créatrice et providente.

Dieu est principe, moyen et fin des êtres en tant qu'il est en acte (*energôn*) et non passif. Et de même il est toutes les autres choses par lesquelles nous le nommons. En effet, il est principe en tant que créateur, moyen en tant que provident et fin en tant que circonscription, car il est dit : De lui et par lui et pour lui sont toutes choses (Rm 11, 15) (*I Theol. Ec.* 10 ; P.G. 90, 1088 A).

Voyant en Dieu « la puissance tout entière de l'être » (*Ibid.* I ; P.G. 90, 1084 A), Maxime peut situer dans l'actualité simple de l'Être créateur l'unité de l'énergie divine que l'intellect créé rend *multiple* en la contemplant à partir des créatures.

En percevant naturellement toutes les raisons (*logoî*) qui sont dans les êtres, dans l'infinité desquels il contemple les énergies de Dieu, pour dire vrai, l'intellect rend nombreuses et infinies les différences des énergies divines qu'il perçoit. Sans doute, la recherche intellectuelle de ce qui est réellement vrai aura-t-elle sa puissance affaiblie et son cheminement embarrassé, si l'intellect ne peut concevoir comment, en chaque raison (*logos*) de chaque

chose particulière de même que dans toutes les raisons (*logoi*) selon lesquelles toutes choses existent, est Dieu qui n'est à vrai dire aucun des êtres mais qui est proprement tous les êtres et au-dessus de tous les êtres. Si donc, au sens propre, toute énergie divine signifie proprement Dieu indivisiblement tout entier à travers cette énergie dans chaque chose selon quelque raison (*logos*) qu'il soit, qui sera capable de concevoir exactement et de dire comment, étant tout entier à la fois communément en tous et particulièrement en chacun des êtres, Dieu l'est sans partie et sans partage, sans être diversement répandu dans les différences infinies des êtres dans lesquelles il est comme Être, sans être donc contracté selon l'existence particulière d'un seul et sans contracter les différences des êtres dans la seule et unique totalité du tout, mais au contraire qu'il est vraiment tout en tous, lui qui ne sort jamais de sa propre simplicité sans parties? (*Amb.* 22; P.G. 91, 1257 A B).

C'est la métaphysique aristotélicienne - il est le premier Père à l'adopter - qui permet à saint Maxime de transformer le thème néo-platonicien des énergies processives distinctes de l'essence-aséité en une doctrine de l'actualité simple de l'Être divin participée selon des raisons multiples dans les être créés. Cela n'a été possible qu'en transformant la métaphysique aristotélicienne de la causalité du mouvement, qu'il a utilisée dans l'*Amb.* 15 (1217 B-D), en une doctrine créationiste de la causalité de l'être. Parlant, au début de sa *Mystagogie*, de « l'énergie de Dieu » dans la création, il dit :

Dieu, qui a créé et amené toutes choses à l'être par sa puissance infinie les contient, les conduit, les circonscrit et les attache ensemble, les unes aux autres et à lui-même, dans sa Providence, tant les sensibles que les intelligibles. En maîtrisant et en maintenant autour de lui-même (*peri eauton*), comme cause, principe et fin, tous les êtres qui par nature sont distants les uns des autres, il les fait converger les uns vers les autres par la seule puissance de leur relation à lui en tant que principe. Par cette puissance, il les conduit à une identité incorruptible et inconfuse de mouvement et d'existence, aucun des êtres n'étant dans son origine en révolte contre aucun autre, ni séparé de lui par une différence de nature ou de mouvement, tous coïncident ensemble, sans mélange, dans la seule relation indissoluble qu'ils gardent avec l'unique principe et cause (...). Comme la totalité apparaît sur les parties, ou encore comme apparaît la cause de cette même totalité selon laquelle la totalité elle-même et les parties de la totalité ont l'apparaître et l'être, en tant que possédant entièrement la cause qui brille au-dessus d'elles, et comme le soleil éclipse les étoiles en nature et puissance, ainsi la cause cache l'existence des êtres en tant qu'ils sont causés. Car, comme les parties sortent de la totalité, c'est aussi à partir de la cause que les choses causées ont leur être propre et peuvent être connues, qu'elles ont leur propriété latente quand, posées dans leur rapport à la cause, elles sont entièrement qualifiées par le fait d'être en puissance dans leur relation à elle. Car étant tout en tous, Dieu qui est dans une mesure infinie au-dessus de tout, sera contemplé seulement par ceux qui sont purs d'esprit, quand l'intellect, recueillant analogiquement dans sa contemplation les raisons (*logoi*) des êtres, se reposera en Dieu même comme cause, principe et fin de la production et de la création de tout l'univers et comme fondement inséparable de sa consistance (*Myst.* 1; P.G. 91, 664 D - 665 C).

En définissant l'énergie de Dieu comme la seule puissance de la relation des créatures à leur cause, saint Maxime sort de la participation processive néo-platonicienne et peut développer une doctrine de la participation par causalité de l'Être créateur dans les êtres créés. Cela va avoir aussi une influence sur sa conception de la participation de grâce.

Dans les chapitres 48 et 50 de sa *Première Centurie sur la théologie et l'économie* (P.G. 90, 1100 CD - 1101 AB) qui est un de ses premiers écrits, Maxime dit que l'objet de la participation de grâce ce sont des perfections divines (bonté, vie, immortalité, immutabilité, infinité) comprises comme « des œuvres de Dieu qui n'ont pas commencé à être dans le temps ». En principe rien ne permet de distinguer en Dieu ces œuvres de son actualité essentielle puisque, dit Maxime, ce sont des vertus « que l'on contemple essentiellement à son sujet (*peri auton*) » (*Ibid.* 1100 D). Mais la théorie dionysienne de la participation entitative dégradée, qui est encore la sienne à cette époque, l'oblige à rejeter Dieu au-delà de son être participable pour sauvegarder sa transcendance, alors que la causalité de l'être lui permettra plus tard de montrer que Dieu est transcendant, par la simplicité de son acte d'être, *au sein même* de son être participé.

*Dieu est infiniment écarté (upexèrètai) de tout ce qui participe ou est participé. En effet, tout ce à quoi on peut attribuer une raison (logos) se trouve être une œuvre de Dieu, même si les unes commencent à être selon le devenir et le temps, les autres sont infusées par grâce dans les créatures : par exemple, une puissance infuse qui proclame, en pénétrant en profondeur, que Dieu est en tous (I Th. Ec. 49 ; P.G. 90, 1101 A).*

Cette conception très entitative - au bord d'un certain « choisme » - de la participation de grâce que Maxime a parfois utilisée dans ses toutes premières œuvres (les diverses *Centuries*) non sans quelques correctifs, comme nous l'avons vu, a été par contre systématisée par Grégoire Palamas. Ce dernier revient carrément à la notion néo-platonicienne de la causalité dans laquelle la cause est séparée de l'être participé. On a ainsi trois degrés d'être ou de grâce distincts et non semblables : la cause imparticipable (essence-ascité au-delà de l'être), l'être participé (énergie de la cause formellement distincte d'elle), le sujet qui participe (distinct du participable en ce qu'il ne prend qu'une *part* de lui).

Il est dit : « Nous ne voyons aucune déification, ni aucune vie qui soit exactement semblable à la Cause qui dépasse toutes choses dans sa sublime transcendance » (DENYS, *Noms Divins*, II, 7 ; P.G. 3, 654 B). Elle est donc semblable, mais pas exactement. Mais l'Esprit ne la dépasse pas en tant que cause, mais aussi dans la mesure où ce que l'on reçoit n'est toujours qu'une *partie* de ce qui est donné : celui qui reçoit la divine énergie ne peut la contenir entière (*Triade* III, 19 ; MEYENDORFF, tome 2, p. 574).

Si l'énergie divine se distingue de l'actualité essentielle de Dieu comme Cause, la participation est située plus dans l'ordre du mouvement (opération) que dans l'ordre de l'être. Cette disjonction, qui est au cœur de la doctrine monoénergiste, était impliquée par la conception néo-platonicienne de la participation. C'est cette dernière qui a conduit le jeune Maxime à des formules d'allure monoénergiste, - avant la lettre - qu'il devra recentrer plus tard dans le cadre d'une doctrine de la causalité de l'être divin. Mais, quand il écrit les *Ambigua* II, Maxime n'envisage la causalité divisatrice que dans l'ordre du mouvement, comme participation extatique à l'opération de Dieu.

Jouissant de l'énergie divine ou plutôt devenus Dieu par la divinisation et pleinement ravis dans l'extase, hors des choses qui sont et sont connues naturellement en eux, par la grâce de l'Esprit qui remporte une victoire complète, *ceux qui sont dignes ne semblent plus porter que Dieu qui opère*. Il n'y a ainsi en tous que l'unique et seule énergie de Dieu et de ceux qui sont dignes, ou plutôt de Dieu seul qui, comme il convient au bien, pénètre totalement ceux qui sont dignes. En effet, il est nécessaire que tout ce qui relève du mouvement impérieux du désir de tout être pour autre chose, trouve le repos quand apparaît la fin dernière désirée et participée et qu'il est contenu sans être contenu par la puissance de ceux qui participent proportionnellement (Amb. 7 ; P.G. 91, 1076 C-D).

L'expression « une unique et seule énergie de Dieu et de ceux qui sont dignes », obligera Maxime, vers la fin de sa vie, à revenir et à préciser les ambiguïtés de la participation à l'opération telle qu'il l'avait formulée dans sa jeunesse. La crise monoénergiste lui a entre-temps montré que l'énergie n'est, en l'homme, qu'une puissance de sa nature, et en Dieu - en qui rien n'est en puissance - son actualité essentielle elle-même comme cause d'être pour la création.

Au sujet de l'unique énergie dont j'ai parlé dans le chapitre 7 des *Ambigua* concernant Grégoire le Théologien, l'explication est claire. Décrivant l'état qui sera celui des saints dans l'avenir, j'ai parlé d'une unique énergie de Dieu et des saints, celle qui divinise complètement tous les saints, *celle de la béatitude espérée, qui est celle de Dieu par essence et devient par grâce celle des saints*. Et j'ai ajouté qu'elle est plutôt celle de Dieu seul, puisque la divinisation des saints par grâce, dont nous n'avons pas la puissance inhérente dans la nature, est l'effet (*apotelesma*) de la seule énergie divine (...). La divinisation, dont nous n'avons pas par nature la puissance, n'est donc pas un acte de notre puissance, mais de la seule puissance divine. Celle-ci n'est pas un échange contre des œuvres bonnes des saints, mais une démonstration de la libéralité de Celui qui la crée (*pepoièkotos*). Il la montre en faisant (*poièsantos*), pour des raisons que lui-même connaît, que ceux qui aiment le bien soient par *position* (*thesei*) ce que lui-même est par nature, de telle sorte qu'il soit *parfaitement connu* (*teleiòs gnosthè*) et demeure totalement *incompris* (*akatalèptos*) (Th. Pol. 1 ; P.G. 91, 33 AB-C).

Dans ce texte, toute la thématique de la divinisation est reformulée en fonction de la crise monoénergiste qui ne permet plus de s'en tenir au langage de la participation théurgique néo-platonicienne. L'énergie divine est clairement dite être « celle de Dieu par essence » et la divinisation des saints son « effet » en tant qu'il les « fait » divins par « position ». Cette position divinisante est celle de « la béatitude espérée » quand Dieu sera « parfaitement connu et totalement incompris ». Tous les discernements nécessaires sont ici affirmés explicitement : l'énergie est l'acte de l'essence divine dont la causalité crée la divinisation des hommes en les posant dans un état de béatitude dans lequel Dieu est connu parfaitement et cependant échappe à la compréhension. C'est le rattachement de la divinisation à la causalité de l'Être divin qui a permis de sortir de l'impasse monoénergiste du participatisme dionysien. Dans la *Mystagogie*, après avoir identifié, ainsi que nous l'avons vu, l'énergie de Dieu dans la création comme étant sa causalité d'être, Maxime rattache l'adoption divinisante à sa causalité de grâce :

Fils de Dieu sont les hommes qui, ni par crainte des menaces, ni par désir des choses promises, mais par le mode (*tropos*) et l'*habitus* (*hexis*) de l'inclination (*ropè*) et de la disposition (*diatheseôs*) de l'âme vers le bien, ne se séparent jamais de Dieu, comme ce fils auquel il a été dit: « Mon enfant, tu es toujours avec moi, et tout ce qui est à moi est à toi », devenant, autant qu'il est possible, de par leur position (*thesin*) de grâce, ce que Dieu est et est cru être par nature comme cause (*Myst.*; P.G. 91, 712 A).

Reste maintenant à savoir ce qu'est pour Maxime cette position divinisatrice que Dieu cause par grâce en l'homme comme mode de son existence filiale et habitus de sa disposition libre envers le bien.

#### IV. CAUSALITÉ DE GRACE ET DIVINISATION HYPOSTATIQUE

Ayant situé, à la suite de la crise monoénergiste, l'énergie divine dans la causalité de l'Être divin du Créateur, Maxime peut alors se pencher sur le mode selon lequel s'exerce ce type très particulier de causalité divine qu'est la causalité de la grâce et sur la participation intentionnelle de l'homme à Dieu qu'elle rend possible dans l'adoption filiale. Car la grâce, pour saint Maxime, doit situer l'homme dans la condition filiale pour laquelle Dieu l'a créé.

Le Verbe incarné donne l'adoption filiale, c'est-à-dire la naissance surnaturelle d'en haut par l'Esprit, dans la grâce. Et la liberté de ceux qui sont nés ainsi garde en Dieu leur naissance, en chérissant de toute sa disposition la grâce reçue et en embellissant avec soin, par la pratique des commandements, la beauté donnée par grâce (*Pater*; P.G. 90, 877 A).

L'homme ne peut accéder à l'adoption filiale que dans la grâce. Seule celle-ci peut disposer intimement sa liberté à entrer en communion synergique avec l'énergie divine du Saint Esprit. L'*habitus* naturel de la liberté humaine, vicié par le péché, peut recevoir la grâce d'un mode (*tropos*) nouveau selon lequel l'énergie créée de l'homme peut entrer en communion avec l'énergie incréée de l'Esprit.

Selon un sens anagogique, les becs des sept flammes du candélabre de l'Eglise, sont les habitus (*hexeis*) et les dispositions (*diatheseis*) capables de recevoir (*dektikai*) les divers principes (*logôn*), modes (*tropôn*) et comportements (*èthon*) qui alimentent et conservent les sept flammes, c'est-à-dire les énergies de l'Esprit, chez ceux qui ont reçu dans l'Eglise les différents charismes (*Thal.* 63; P.G. 90, 676 A-B).

Pour pouvoir entrer en communion avec l'incréé, dans la synergie intentionnelle de la liberté, l'*habitus* doit recevoir une disposition nouvelle, créée par grâce, qui accorde l'énergie de l'homme à celle de Dieu selon la condition authentique de la nature humaine créée à l'image de Dieu.

Le Christ a clairement fait voir que lorsque notre liberté est en accord avec notre nature, la liberté de celui qui la conserve ainsi ne sera pas en dissension avec Dieu, puisqu'il n'y a rien de contraire à son principe (*logos*) d'être dans la nature - qui est aussi loi naturelle et divine - quand

le mouvement de la liberté se fait en conformité avec la nature. Et s'il n'y a rien de contraire à son principe d'être dans la nature, la liberté, qui se meut selon la nature aura vraisemblablement son énergie en tout accordée à Dieu : ce sera une *disposition à agir (diathésis empraktos) créée (pēpoïōmenē), en vue de faire naître la vertu, par la grâce de Celui qui est bon par nature* » (Pater ; P.G. 90, 901 D).

Cette grâce qui crée en l'homme une disposition nouvelle de l'habitus de sa liberté, c'est l'empreinte (*hypotypose*) de l'habitus humain du Christ scellée dans notre humanité par son obéissance au Père :

Parce que le Christ a été en accord avec le vouloir divin du Père, même dans la nature humaine, n'ayant vis-à-vis de lui aucune distance due à l'opposition, et se *donnant lui-même à nous comme empreinte (hypotyposis)*, il a délibérément soumis son propre vouloir (Th. Pol. 20 ; P.G. 91, 241 B-C).

Cette empreinte en nous de l'obéissance du Christ dans son humanité n'est autre chose que la disposition de charité qui accorde synergiquement notre volonté à la philanthropie divine.

Dieu lui-même est devenu homme par charité, assumant une chair animée par une intelligence, et a accueilli en lui-même, sans mutation, les passions de la nature humaine afin de sauver l'homme et de se donner lui-même à nous comme *empreinte (hypotyposin)* de vertu et, en sauvant *l'image de la charité* et de la bienveillance envers lui et le prochain, *de mobiliser toutes nos puissances en vue de correspondre comme nous le devons* (Ep 44 ; P.G. 91, 644 B).

L'empreinte de l'humanité du Christ habilite notre nature à correspondre dans la charité à l'énergie divine, qui autrement ne trouverait en nous aucune puissance capable de la recevoir.

La grâce de la divinisation est absolument inconditionnée, ne trouvant pas dans la nature humaine une puissance capable de la recevoir car dans ce cas elle ne serait pas une grâce mais la manifestation de l'énergie d'une puissance de notre nature. Alors, ce qui se produit ne serait plus paradoxal, si la divinisation se faisait selon une puissance réceptrice de notre nature (Amb. 20, 1237 B).

Les puissances de la nature humaine sont tournées par le péché vers le désir de posséder le monde sensible à leur portée, et seule ce que Maxime appelle « l'initiation théologique de la charité » peut, à travers le Christ, leur donner un habitus de grâce qui assume l'homme en Dieu et le détache de son désir passionnel.

La divinisation par assumption, c'est la charité parfaite et un esprit détaché radicalement et volontairement de toute chose (...). Il revient en effet à l'initiation théologique de rendre l'homme, autant qu'il est possible, *semblable et égal à Dieu par la grâce selon l'habitus (tē khariti kata tēn hexin)*, en faisant qu'il ignore tout ce qui est au-dessous de l'éminence divine (Amb. 20 ; P.G. 91, 1241 B-C).

La causalité de grâce, qui crée l'habitus de charité, n'est pas - à la différence de la causalité de nature - l'effet automatique et irrésistible de la toute-puissance divine mais l'efficacité salvifique de sa philanthropie. Cette causalité, étant celle de l'amour, passe par le moyen de la kénose du Fils de Dieu comme Serviteur obéissant jusqu'à la mort. « Lui, tout Fils qu'il était, apprit de ce qu'il

souffrit l'obéissance et, après avoir été rendu parfait, il est devenu pour tous ceux qui lui obéissent *cause (aitios)* de salut éternel » (He 5, 8-9).

Par la charité, l'Auteur même de la nature, chose effrayante à voir et à entendre, a revêtu notre nature et, sans mutation, se l'est unie selon l'hypostase pour arrêter son déportement et la ramener à lui, rassemblée en elle-même et n'ayant plus en elle-même à son égard de différence quant au libre-arbitre. Il a mis en lumière le très glorieux chemin de la charité qui est vraiment divine et divinissante puisqu'elle mène à Dieu et qu'on dit même qu'elle est Dieu, elle qu'avaient cachée dès l'origine les chardons de l'amour de soi. *Par ses souffrances pour nous Il l'a imprimée (protypôsas) d'abord en Lui-même la donnant par grâce à tous libre d'entraves* (Ep 2 ; P.G. 91, 404 C).

La kénose de l'obéissance du Christ jusqu'à la mort a imprimé dans son humanité la grâce de l'habitus de charité qu'il devait infuser dans les croyants. C'est pourquoi saint Maxime peut dire : « Les privations du Seigneur sont devenues pour nous des habitus (*hexeis*) » (*Quaestiones et Dubia*, 12 ; P.G. 90, 793 B).

Ainsi donc le Christ ne peut faire entrer les hommes en communion synergique avec les énergies divines de l'Esprit qu'à travers la disposition de son humanité, qu'il imprime en eux comme grâce. Cette grâce, en tant que perfection de son humanité parfaitement accordée à Dieu, réside en Lui en plénitude en tant qu'il est Tête de l'Eglise par son humanité de nouvel Adam.

*Le Christ est Tête de l'Eglise en raison de son humanité. Ayant donc l'Esprit par nature, comme Dieu, Il a donné à l'Eglise les énergies de l'Esprit. Pour moi le Verbe est devenu homme et pour moi Il a accompli tout le salut. En prenant ce qui est de ma nature, Il m'a donné en échange ce qui lui appartient par nature ; c'est pourquoi Il s'est fait homme ! Il a accompli la manifestation de ce qui lui est propre en tant qu'Il la reçoit pour moi. Il s'attribue en tant que philanthrope la grâce qui est pour moi et Il inscrit à mon compte la puissance même de la rectitude de sa nature* (Tal. 63 ; P.G. 90, 672 A-C).

Cet échange entre Dieu et l'homme que rend possible la grâce inscrite en nous par l'humanité du Christ, c'est la communion intentionnelle de notre vouloir avec les énergies divines de l'Esprit. Ayant reçu la même disposition de liberté de celui qui est notre tête, notre énergie rentre dans la même synergie que son énergie humaine entretient avec l'énergie divine.

C'est ce que voulait exprimer déjà saint Irénée en disant que le Christ est devenu, dans sa récapitulation de notre humanité, la tête de l'Esprit pour nous le donner, à travers son humanité, comme tête et principe de notre vie nouvelle.

*Le Christ a récapitulé tout en lui, unissant l'homme à l'Esprit et faisant habiter l'Esprit dans l'homme, devenant lui-même la tête de l'Esprit pour qu'il soit la tête de l'homme : car c'est par cet Esprit que nous voyons, entendons et parlons* » (*Adv. Haer.* V, 20, 2).

On voit où sont les racines de la doctrine de la « grâce capitale » qu'on voit déjà si développée chez saint Maxime. Il faut souligner que cette attention à la grâce capitale n'empêche nullement saint Maxime, à la suite de saint Irénée, d'avoir une pneu-

matologie pleinement développée. Mais la pneumatologie est située dans son seul « lieu » : dans la synergie humano-divine que le Christ accomplit comme tête de la nouvelle humanité. Dans cette synergie, chacune des deux énergies, divine et humaine, *resplendit* - comme le dit le VI<sup>e</sup> Concile - par-delà la forme essentielle dans laquelle elle inhère naturellement, dans la mesure où, par l'habitus qu'imprime par grâce dans l'humanité le mode d'exister hypos-tatique du Fils de Dieu, chacune n'opère qu'à travers le concours de l'autre. Même dans le croyant, cette communion intentionnelle dans l'habitus de grâce est si étroite qu'aux yeux de Maxime elle apparaît comme un acte commun de décision des vouloirs de Dieu et de l'homme, par lequel ils se rendent présents dans la charité l'un à l'autre.

L'œuvre la plus parfaite de la charité et le terme de son énergie, c'est de préparer les propriétés et les appellations de ceux qu'elle unit pour qu'elles conviennent avec elles; de faire de l'homme Dieu et de faire que Dieu apparaisse et se comporte en homme, *par une unique et invariable décision (boulésin)* et motion de la volonté de l'un et de l'autre (Ep 2; P.G., 91, 401 B).

Après la crise monoénergiste, Maxime reviendra pourtant sur ce texte de jeunesse pour en préciser la formulation. Il ne voudra pas que l'on croie que l'union synergique qu'opère la charité pourrait caractériser les deux volontés par autre chose que par l'intentionnalité que détermine en elles un même but : le salut. Car dans ce salut lui-même la causalité de grâce distingue Celui qui par nature sauve et ceux qui par nature sont sauvés :

Jamais et en aucune façon il n'y aura une unique volonté de Dieu et des sauvés, même si ce qui est voulu par Dieu et par les saints est unique : le salut des sauvés qui est le *but* divin préconçu comme fin avant tous les âges et à propos duquel se fait la *rencontre (symbasis)* de vouloir entre les sauvés et Dieu leur sauveur. Dieu, en effet, qui remplit tout par la mesure de la grâce, pénètre tout entier et en tous universellement et comprend ce qui est propre à chacun particulièrement, lui qui remplit, avec souci de justice, tous ceux qui s'unissent à lui, selon la proportion de la foi de chacun. En effet, si la volonté de Dieu est salvifique par nature et si celle des hommes est sauvée par nature, *ce qui par nature sauve et ce qui par nature est sauvé ne seront jamais la même chose*, même si le salut de tous constitue le but des deux proposé par Dieu et choisi par l'homme (Th. Pol. 1; P.G. 91, 25 A-B).

Pour saint Maxime la volonté divine et la volonté humaine étant d'ordre essentiel ne peuvent communier de manière inconfuse qu'à deux niveaux. Le premier est celui de la *causalité* qu'exerce la volonté divine sur la volonté humaine en l'habilitant, par un habitus de grâce, à l'obéissance. Le second est *intentionnel* car l'habitus de grâce rend la volonté humaine capable de vouloir la même chose, le même but, que Dieu veut. Tout autre mode d'union divinisante, qui apparaîtrait comme un ordre intermédiaire entre les volontés essentielles, est considéré par saint Maxime comme une manière de parler *impropre* que les Pères utilisent pour signifier l'union par causalité et intentionnalité.

*Pyrrhus* : Vouloir relève-t-il donc de la nature ?

*Maxime* - Oui, le simple vouloir relève de la nature.

*Pyrrhus* : Si vouloir relève de la nature et si les plus illustres des Pères ont parlé d'une volonté unique de Dieu et des saints, il n'y aura aussi, en conséquence, qu'une unique nature des saints et de Dieu.

*Maxime* - Il a été dit plus haut que celui qui raisonne sur la vérité doit distinguer les significations des mots qu'il emploie, à cause de l'erreur qu'entraîne l'homonymie. Je vais te poser, moi aussi, à mon tour, une question : les Pères qui ont parlé d'une volonté unique de Dieu et des saints, est-ce en considérant la volonté essentielle et créatrice de Dieu qu'ils ont employé cette expression ou en considérant ce qui est voulu (*to thelèton*) ? En effet, la volonté de celui qui veut et ce qui est voulu (*to thelèton*) ne sont pas identiques, pas plus que la vue de celui qui voit et ce qui est vu ; car la première inhère en lui essentiellement, le second se trouve en dehors. Eh bien, s'ils ont eu en vue ce qui est essentiel lorsqu'il ont parlé ainsi, ils vont se trouver non seulement à faire des saints des êtres de même nature que Dieu et cocréateurs avec lui, mais encore à se mettre en contradiction avec eux-mêmes, puisqu'ils ont affirmé que les êtres distincts par l'essence ne peuvent avoir une volonté commune. *Mais s'ils ont eu en vue ce qui est voulu, alors c'est en raison de la cause (aitiologikòs) ou bien, comme certains aiment à dire, c'est en un sens impropre (katakhrestikòs) que les Pères ont appelé volonté le voulu.* Il ne s'ensuivra donc rien d'absurde pour ceux qui définissent le simple vouloir comme inhérent à la nature (*Disp. Pyrr. ; P.G. 91, 292 B-D*).

La communion intentionnelle entre Dieu et les hommes qu'ins-taure la disposition de grâce de la charité ne peut se faire au détriment de la différence essentielle de leurs volontés. Maxime refuse explicitement une communion de volonté théandrique qui serait un *moyen terme* énergétique entre l'identité d'essence et l'identité d'hypostase, inconcevables l'une et l'autre entre Dieu et les hommes. Un vouloir entitativement, et non intentionnellement, théandrique caractériserait nécessairement, à la manière d'une relation ou d'un accident, les essences et les hypostases divine et humaine, entraînant la confusion monoénergiste.

Une décision unique de Dieu et du chœur des saints n'est en aucune façon possible, même si ce qui est voulu par les deux est la même chose, le salut de tous, et que c'est à son sujet que se fait l'union des volontés (...). Comme il n'y a pas de vouloir que l'on puisse connaître et dire absolu et n'étant pas dans la catégorie de relation, il s'agirait donc d'une qualité - et non de quelque chose par soi - en tant qu'elle serait contemplée nécessairement en quelque chose d'autre. Mais si le vouloir est contemplé en quelque chose d'autre, il sera tout à fait un accident. S'il est un accident, il caractérise ou l'essence ou l'hypostase car *il n'y a pas de moyen terme contem-plable par lui-même entre ces deux choses, ni participant à elles, ni composé d'elles.*

Si le vouloir commun caractérise l'essence, on attribuera une unique nature à Dieu et aux saints, et les uns et les autres subiront une conjonction en une seule essence par la volonté unique. Ce qui est attribué génériquement de manière égale à plusieurs choses, signifie l'essence dans laquelle elles s'accomplissent.

Si le vouloir commun caractérise l'hypostase, il y aura une unique hypostase de Dieu et des saints fondus tous ensemble en une même identité. Si ce qui est propre à quelqu'un est contemplé identiquement chez d'autres, on les confond tous entre eux et on rend indistinct le principe (*logos*) de la manière d'être (*pòs einai*) de chacun (*Th. Pol. 1 ; P.G. 91, 25 D - 28 A*).

Si pour Maxime la divinisation ne peut être une union entitative d'un type intermédiaire entre l'union essentielle et l'union hypostatique, il faut donc qu'elle soit une union intentionnelle. L'habitus de grâce rend la liberté humaine capable, par la charité, d'entrer

en relation dynamique avec la bonté de Dieu qui l'attire sans violence en se rendant présent à elle dans son intimité même.

La charité est, si on veut l'embrasser dans une définition, la *relation (skhesis) qui dispose (endiathetos)* intimement au Bien Premier et à sa providence universelle envers tout ce qui est en accord avec la nature (Ep 2 ; P.G. 91, 401 D).

A partir de l'habitus de la grâce, la charité informe de l'intérieur toute la vie vertueuse de l'homme qui manifeste ainsi la ressemblance divine.

La charité infuse dans l'homme toutes les formes de vertu qu'elle renferme, elle qui rassemble ce qui était divisé, recrée l'homme en unifiant son principe de nature et son mode d'exister, égalise et aplanit toute inégalité et différence de son libre arbitre (Ep 2 ; P.G. 91, 400 A).

Mais la charité n'est pas seulement une disposition opérative envers le bien qui informe tout le comportement de l'homme à la ressemblance de Dieu. Elle est inséparablement la capacité de jouir de la *présence* et de l'inhabitation intentionnelle du Dieu qui vient demeurer en ceux qui l'aiment.

La charité est l'accomplissement de la foi et de l'espérance. Elle embrasse tout entière le Suprême Désirable tout entier et fait reposer en lui le mouvement vers lui de la foi et de l'espérance. A la foi en son existence et à l'espérance de sa venue, elle substitue par elle-même la *jouissance de sa présence* (Ep 2 ; P.G. 91, 396 C).

Mais Maxime avait pris bien soin de rappeler auparavant, pour couper court à tout glissement vers le théurgisme, que la synergie divinisante de la charité n'est pas une relation du côté de Dieu mais une position de sa causalité de grâce qui habilite sa créature, elle, à entrer en relation d'amour avec lui. Même sa condescendance gracieuse, Dieu l'accomplit par sa présence transcendante dans la causalité d'être qui ne présuppose rien du côté du créé.

Quand on appelle Dieu l'homme qui s'est totalement soumis à Dieu, comme le Psaume : « J'ai dit, vous êtes des dieux », ce n'est pas qu'il ait l'être et l'appellation de Dieu, ni par nature, ni par *relation*, mais parce qu'il l'est devenu *par grâce et par position (thesin)*. La *grâce de la divinisation est, en effet, absolument sans relation*, n'ayant pas une puissance quelconque correspondant à elle dans la nature ; car alors elle ne serait plus grâce mais une manifestation de l'énergie correspondant à la puissance naturelle (Amb. 20 ; P.G. 91, 1237 A-B).

La *position* divinisante dans laquelle la causalité de grâce établit la liberté humaine n'a cependant rien d'un automatisme. En effet, c'est une *disposition* intime que la grâce cause comme habitus de la liberté. Cette disposition permet aussitôt l'ouverture d'une communion intentionnelle avec Dieu dans la connaissance intime (*epignôsis*) de la charité. Mais il ne s'agit là que d'une habilitation non d'une actualisation automatique : l'acte divinisant réside dans l'expérience libre de la connaissance-amour de Dieu que la grâce rend possible en l'homme.

L'Esprit n'engendre pas un libre-arbitre qui ne veut pas, mais il recrée pour la divinisation celui qui se décide. L'homme qui a eu part à la divinisation dans une expérience (*peira*) de connaissance intime (*epignôsis*) ne peut se détourner de Celui qu'il a reconnu une fois en acte (*ergô*) comme réellement vrai, vers quelque chose d'autre qui prétendrait lui être équivalent. Comme l'œil, lui non plus, ayant contemplé une fois le soleil, ne peut plus prendre pour celui-ci, par erreur, la lune ou quelque autre étoile du ciel.

Par ailleurs, ceux dont le Saint-Esprit a transposé complètement de la terre aux cieux la liberté de choix, s'étant emparé d'elle par leur naissance en Lui, ceux dont il a recréé l'esprit, dans la vraie connaissance intime (*epignôsis*) en acte, par les bienheureuses lumières du Dieu et Père (Jc 1, 17), de telle sorte qu'ils apparaissent comme un autre Dieu, en devenant, par la grâce selon l'*habitus* - (*tê khariti kata tèn hexin*) - ce que Dieu est non par devenir mais par essence; ceux-là ont leur liberté de choix rendue clairement impeccable de par l'*habitus* de la vertu et de la connaissance, puisqu'ils ne peuvent plus renier celui qu'ils ont reconnu en acte par l'expérience même (*Thal* 6; P.G. 90, 280 D - 281 A).

En voyant le principe de la divinisation dans la causalité dispositive de l'*habitus* de grâce, saint Maxime peut concevoir une telle divinisation comme un contact immédiat - parce qu'intentionnel - avec Dieu. Celui-ci n'étant en rien affecté par la grâce, qui ne relève ontologiquement que de sa causalité, peut être connu tel qu'il est, sans que la grâce apparaisse comme une entité intermédiaire entre Dieu et l'homme divinisé.

L'Esprit Saint donne par grâce la perfection, à ceux qui sont dignes d'être divinisés, par la sagesse lumineuse, simple et achevée, les conduisant immédiatement (*anamesôs*) vers la Cause des êtres - autant qu'il est possible à l'homme -, eux qui ne sont reconnaissables que par les propriétés de la bonté divine dans laquelle ils se connaissent à partir de Dieu et ils connaissent Dieu à partir d'eux-mêmes, sans qu'aucun moyen terme (*meson*) ne les sépare, car la sagesse n'est pas un moyen terme par rapport à Dieu (*Thal*. 63; P.G. 90, 673 C-D).

L'immédiateté de la connaissance de Dieu s'ouvre dans la participation intentionnelle - par *habitus* - à la bonté divine. Dans cette communion synergique, Dieu et l'homme se reflètent l'un dans l'autre par la ressemblance de leur mode d'exister dans la charité. En effet, il ne faut pas oublier que l'*habitus* de grâce que l'homme reçoit de l'humanité du Christ n'est rien d'autre que l'empreinte créée qu'a scellée en elle le mode (*tropos*) hypostatique du Fils de Dieu qui l'a enhypostasiée. En se revêtant de la grâce du Christ, l'homme existe intentionnellement dans la filiation du Fils de Dieu par nature, et peut entrer en communion synergique avec les énergies divines de l'Esprit qui l'accordent désormais au vouloir du Père.

Le Christ nous conduit, dans l'ascension suprême des réalités divines, au Père des Lumières (Jc 1, 17). Il nous fait entrer en communion avec la nature divine (II P. 1, 4) par la participation à l'Esprit, selon la grâce. Selon cette participation, nous recevons la dignité d'enfants de Dieu en étant revêtus tout entiers, sans le souiller ni le circonscire, de celui tout entier qui opère en lui-même (*autourgon*) cette grâce: le Fils du Père par nature, Fils de qui, par qui et en qui nous avons et nous aurons l'être, le mouvement et la vie (*Pater*; P.G. 90, 905 D).

La synergie théandrique de la divinisation ne peut s'accomplir que dans l'hypostase du Fils. En lui seul, selon l'expression du

VI<sup>e</sup> Concile œcuménique, les natures resplendissent l'une à travers l'autre en ce sens qu'elles n'opèrent leurs énergies essentielles qu'à travers le concours l'une de l'autre. La grâce fait donc participer l'homme à l'habitus humain du Christ ; comme cet habitus n'est que l'empreinte (*hypotypose*) du mode (*tropos*) d'exister du Fils qui l'enhypostasie, l'homme qui le reçoit peut donc exister, par l'intentionnalité de sa liberté, dans la filiation divine dont il porte la ressemblance. Parce que la grâce est, pour Maxime, *enhypostasiée* dans le Fils de Dieu fait homme, elle peut imprimer dans notre nature la ressemblance hypostatique de notre adoption filiale par le Père dans l'Esprit.

La très sainte et vénérable invocation du grand et bienheureux Dieu le Père (dans le Pater) est le symbole de l'*adoption filiale enhypostasiée (enhypostatou) qui existe par le don et la grâce du Saint Esprit*. Adoption filiale par laquelle, toute particularité (*idiotètos*) ayant été surmontée et recouverte, sont et seront appelés fils de Dieu, par la venue de la grâce, tous les saints qui, par les vertus, se seront ornés dès à présent, splendidement et glorieusement, de la beauté divine de la bonté (*Myst.* ; P.G. 91, 696 C-D).

En tant qu'adoption filiale enhypostasiée, la divinisation apparaît à Maxime comme la reproduction, dans l'ordre intentionnel de la ressemblance par l'habitus de grâce de la synergie hypostatique du Fils de Dieu fait homme. Il peut ainsi définir la participation divinisante comme ressemblance, c'est-à-dire comme identité d'énergie rendue possible intentionnellement.

De même que le Verbe n'a pas opéré divinement ce qui était propre à sa nature humaine sans sa chair douée d'une âme raisonnable, de même le Saint Esprit n'opère pas dans les saints la connaissance des mystères sans leur puissance naturelle qui scrute et recherche la connaissance (...). La participation aux choses divines surnaturelles, c'est la *ressemblance* de ceux qui participent avec ce qui est participé. Cette ressemblance c'est l'*identité selon l'énergie (kat' energeian tautotès)* rendue possible par ressemblance (*di' homoiotès endekhomenè*), de ceux qui participent avec ce qui est participé. Cette identité rendue possible par ressemblance, c'est la *divinisation* de ceux qui en sont dignes (*Thal.* 59 ; P.G. 90, 608 C-D - 609 A).

*L'identité selon l'énergie* ne signifie pas pour Maxime, nous l'avons vu, une union humano-divine dans une entité énergétique intermédiaire entre l'essence de l'homme et celle de Dieu. C'est l'acte conjoint des énergies essentielles de Dieu et de l'homme quand, scellé dans la charité, il manifeste l'*exacte ressemblance intentionnelle dans le bien de la créature avec son Créateur*.

La charité est un grand bien, le premier et le plus exceptionnel des biens, en tant qu'elle conjoint par elle-même Dieu et l'homme en celui qui la possède, et qu'elle fait en sorte que le *Créateur des hommes se montre dans l'homme par l'exacte ressemblance dans le bien avec Dieu*, - autant qu'il est possible à l'homme - de celui qui est divinisé ; ressemblance qu'opère (*energein*) le fait d'aimer le Seigneur Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa puissance, et le prochain comme soi-même (Ep 2 ; P.G. 91, 401 C).

Si le Créateur des hommes peut *se montrer dans l'homme*, c'est que, dans l'habitus théologique de la charité, c'est la *présence même* de Dieu qui se donne intentionnellement comme l'aimé est

dans l'aimant et le connu dans le connaissant. Elle est donc, pour Maxime, la porte de la vision béatifique dans la mesure où l'homme qui s'enracine dans l'humanité du Christ reçoit, dès cette vie, l'empreinte de la qualité divine du Fils de Dieu, dans une liberté humaine.

La charité est la route de vérité que le Verbe de Dieu a dite être lui-même (Jn 14, 6), qui présente au Dieu et Père, purifiés de toute espèce de passion, ceux qui marchent sur elle. Elle est la porte (Jn 10, 9) : celui qui entre par elle dans les choses saintes devient un des saints, et il est rendu digne de devenir un de ceux qui *contemplant (thèatès)* la Sainte Trinité. Elle est la vraie vigne (Jn 15, 1) : celui qui s'enracine fermement en elle est jugé digne de devenir participant d'une *qualité divine* (Ep 2 ; P.G. 91, 404 A).

Pour Maxime, la charité est le dernier mot, l'eschatologie, de la divinisation de l'homme par la grâce : « Après elle, dit-il, il n'y a plus pour l'homme à monter plus haut, car il a traversé tous les modes de la piété » (*ibid.*, 401 D). C'est en approfondissant la dimension théologique et eschatologique de la charité que saint Maxime s'est définitivement libéré de la métaphysique théurgique du néo-platonisme et qu'il a pu fournir une doctrine de la divinisation pleinement fidèle à Chalcédoine.

En centrant la divinisation sur l'*habitus* de la charité, Maxime n'a pas appauvri le *réalisme* de la divinisation : l'être intentionnel n'est pas moins *réel* que l'être entitatif ; il consitue simplement le *mode* de participation propre à la liberté d'une personne, le seul qui soit *enhypostatique*. Déjà saint Irénée avait décrit la divinisation, qui commence en cette vie, comme une greffe de l'Esprit en l'homme qui n'altère pas sa substance mais habilite sa liberté personnelle à donner des fruits nouveaux.

L'homme qui est enté par la foi et reçoit l'Esprit de Dieu ne perd pas la substance de sa chair mais change la qualité de ce fruit que sont ses œuvres et reçoit un autre nom qui signifie sa transformation en mieux, car il n'est plus et ne se voit plus appeler chair et sang, mais homme spirituel (...). L'homme qui ne reçoit pas la greffe de l'Esprit qui s'opère par la foi demeure cela même qu'il était auparavant, à savoir chair et sang, et ne peut en conséquence hériter du Royaume de Dieu (*Adv. Haer.* V 10, 2).

C'est saint Athanase qui a exprimé le premier en termes d'*habitus* de grâce ce que saint Irénée décrivait dans l'image de la greffe divinisante de l'Esprit. Face aux Ariens, il a été obligé de distinguer la divinité substantielle du Christ de notre divinisation de grâce qui s'opère sous la forme intentionnelle d'un *habitus* :

Comment donc le Christ pourrait-il être le Verbe s'il est changeant, comment pourrait être sagesse ce qui est sujet à modification ? A moins peut-être que les Ariens ne veuillent qu'inhere en Dieu, à la manière d'un accident dans une substance, *une certaine grâce et habitus (tina kharin kai hexin)* qu'ils appelleront ensuite Verbe de telle sorte qu'elle puisse croître et décroître (*Contre les Ariens* I, 36 ; P.G. 26, 88 A). Les impies ne veulent pas que le Fils soit le Verbe et le Conseil vivant du Père, mais ils imaginent en Dieu une prudence, un conseil et une sagesse *comme un habitus (hexis) qui survient et se retire comme c'est le cas chez les hommes* (*Contre les Ariens* IV, 65 ; P.G. 26, 460 B).

Quelque temps après saint Athanase, saint Basile utilisera largement la notion d'*habitus* de grâce pour expliquer comment le Saint Esprit peut être *dans* la liberté humaine et la renouveler sans lui faire violence.

On dit que la forme est dans la matière, la puissance dans la réceptivité, l'*habitus* (*hexis*) dans celui qu'il dispose. Eh bien, le Saint Esprit a raison de forme en tant qu'il perfectionne les êtres raisonnables en parachevant leur excellence (*De Spir. Sancto* XXVI; P.G. 32, 51 C).

En tant qu'*habitus*, la grâce de l'Esprit est pour saint Basile une habilitation à voir Dieu dans la foi et une disposition qui rend l'homme doué dans l'art divin.

De même que la puissance de voir se trouve dans l'œil sain, ainsi l'énergie de l'Esprit dans l'âme purifiée. Aussi Paul souhaite-t-il aux Ephésiens d'avoir les yeux illuminés dans l'Esprit de Sagesse. Comme l'art demeure en celui qui l'a acquis, de même la grâce de l'Esprit en Celui qui l'a reçue, toujours présente, mais non toujours agissante. L'art aussi est en puissance dans l'artiste; il n'est en acte qu'au moment où celui-ci s'en sert pour agir (*ibid.* 51 C).

L'Esprit ne peut exister *dans* l'homme que sous la forme d'une disposition de grâce qu'il peut exercer librement. Saint Basile présente déjà l'affirmation de saint Maxime que seule la divinisation intentionnelle par *habitus* est enhypostatique, c'est-à-dire complètement possédée par une liberté personnelle.

Là où la grâce reçue de l'Esprit est susceptible de survenir et de disparaître, on emploie en toute vérité et propriété de termes, le verbe *exister-dans* (*enyparkhein*), même s'il arrive qu'elle se maintienne de façon durable chez bien de ceux qui la reçoivent de par la stabilité de la disposition (*diathesis*) au bien (*ibid.* 53 B).

C'est saint Cyrille d'Alexandrie qui a situé christologiquement l'*habitus* de grâce par lequel l'Esprit dispose l'homme au bien. C'est la présence même du Christ dans le cœur des croyants, leur donnant « une charité qui ne lâche pas », que le Saint Esprit pose en l'homme comme *habitus* de vie nouvelle.

Quand vint pour le Christ le moment fixé de monter vers son Père dans les cieux, comment n'aurait-il pas convenu qu'il soit avec ses fidèles par l'Esprit et qu'il habite par la foi dans leurs cœurs, afin que l'ayant en eux, ils s'écrient avec confiance: « Abba, Père! », qu'ils courent facilement vers toute vertu et surtout qu'ils soient trouvés puissants et invincibles vis-à-vis des embûches du démon et des agressions des hommes? Que l'Esprit transpose (*methistèsin*) ceux en qui il advient et habite en un certain autre *habitus* (*eis heteran tina hexin*) et qu'il les recrée dans une nouveauté de vie, il n'est pas difficile de le montrer par des témoignages tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Samuel dit en effet à Saül: « Dieu versera sur toi son Esprit et le transposera en un autre homme » (I Rois 10, 6). Le bienheureux Paul dit: « Nous autres qui le visage découvert reflétons la gloire de Dieu, nous sommes transformés dans cette image de gloire en gloire, comme par l'Esprit du Seigneur. Le Seigneur en effet est l'Esprit » (2 Co 2, 17-18). Tu vois que l'Esprit recrée de quelque manière en un autre image ceux en qui il habite. Il transpose en effet facilement du souci des choses de la terre à la considération unique de celles qui sont dans le ciel et de la timidité peu virile à une force d'âme très généreuse. Il n'y a pas de doute que nous trouverons que les disciples, qui ont subi

cela et qui ont été forgés par l'Esprit, ne sont pas assoupiés face aux agressions des persécuteurs mais ont *pour le Christ une charité qui ne lâche pas* (In. Joan ; P.G. 74, 433 C - 435 A).

Mais c'est Diadoque de Photicé qui achève le recentrement christologique de l'habitus de grâce quand il voit notre renouvellement dans la charité comme une participation à l'habitus humain du Christ qui porte l'empreinte de sa divinité.

Que nul ne suppose que la densité de la nature humaine, à laquelle nous avons vu participer substantiellement le saint Verbe de Dieu, ait été altérée, dans l'irradiation de la divine et glorieuse substance, par la vérité des deux natures qui existent inséparablement en lui. Car ce n'est pas pour tromper l'imagination de sa créature que le Dieu glorieux s'est incarné, mais pour ruiner à jamais, en partageant notre nature, l'habitus (*hexis*) du mal semé en elle par le serpent. *C'est donc l'habitus (hexis) non la nature, que l'Incarnation du Verbe a changé, pour que nous nous dépouillions du souvenir du mal et revêtions la charité de Dieu* (Sermon chap. vi ; « Sources chrétiennes », n° 5 bis, p. 167).

Seule cette théologie de la grâce comme habitus a pu préparer la définition du VI<sup>e</sup> Concile œcuménique qui montre les deux natures du Christ resplendissant l'une à travers l'autre dans l'hypostase du Christ par le concours sans confusion ni séparation de ses deux énergies. Seule elle peut donner le cadre théologique correct pour une théologie de la divinisation qui peut donner leur *vraie* portée aux traditionnelles images physiques (lumière et air, fer rougi au feu, parfum, etc.) en exorcisant toute tentation de confusion monoénergiste. Si le néo-palamisme contemporain voulait faire fi de cet arrière-fond christologique de la grâce il tomberait sous la condamnation de ce VI<sup>e</sup> Concile œcuménique que les conciles palamites - sans en mesurer peut-être les conséquences - ont invoqué.

Une fois de plus, on est surpris de constater que ce que l'on prenait pour une création de la grande scolastique médiévale - l'habitus de grâce -, n'est que la systématisation d'une doctrine déjà amplement élaborée par la tradition orientale. Dans la grande tradition chrétienne il n'y a pas de génération spontanée.