

Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation

par M.-J. LE GUILLOU, o.p.

Que Grégoire Palamas soit un défenseur de l'expérience spirituelle orientale, nul ne peut songer à le nier. Qu'il n'ait voulu être qu'un témoin de la longue tradition ecclésiale, dont il s'est fait le compilateur, c'est une non moins grande évidence. Cela n'empêche certes pas - personne n'oserait le contester - qu'il demeure aussi des ambiguïtés dans cette tradition, mais il en est de même dans la tradition occidentale, quoique de manière différente.

L'expérience personnelle et ecclésiale de l'Esprit se caractérise essentiellement chez Palamas comme étant une expérience de lumière. C'est un résumé de toute la tradition sur ce sujet que nous présentent les textes de Palamas que nous allons citer¹.

1. Une expérience de lumière

Il est dit... De même que cet air qui est autour de la terre, poussé vers le haut par le vent, devient lumineux, parce qu'il est transformé par la pureté de l'éther, de même l'esprit humain qui quitte cette vie bourbeuse et sale, s'il devient lumineux par la puissance de l'Esprit et s'il se mêle à la pureté véritable et sublime, il brille lui-même dans cette pureté, devient tout rayonnant et se transforme en lumière, selon la promesse du Seigneur qui proclama que les justes resplendiront comme le soleil². Nous voyons se produire sur la terre le même phénomène avec un miroir ou de l'eau³: en recevant le rayon du soleil, ils produisent eux-mêmes un autre rayon. Et nous aussi, si nous nous élevons, en abandonnant les ténèbres terrestres, nous deviendrons lumineux, à condition de nous approcher de la vraie lumière du Christ; et si la vraie lumière, celle qui luit dans les ténèbres⁴, descend jusqu'à nous, nous serons nous aussi lumière, comme le Seigneur le dit quelque part à ses disciples⁵. Ainsi le don déifiant de l'Esprit est

1. Nous empruntons nos citations à l'ouvrage *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean MEYENDORFF, Louvain 1959 (ouvrage que nous désignerons dans les notes par le sigle *D.S.H.*). Nous soulignerons, dans les textes que nous reproduirons, les citations des Pères faites par Palamas et nous indiquerons en notes les références à ces Pères telles que les donne le Père Meyendorff.

2. Mt 13, 43. Le Père Meyendorff n'a pas pu identifier le texte patristique qui est cité ici, mais il en trouve l'idée chez saint Grégoire de Nysse, *In Hexaem*, P.G. 44, 88.

3. Image très familière à Grégoire de Nysse.

4. Cf. Jn 1, 5.

5. Cf. Mt 5, 14.

une mystérieuse lumière et transforme en lumière ceux qui reçoivent sa richesse ; il ne les remplit pas seulement de lumière éternelle, mais il leur accorde une connaissance et une vie qui convient à Dieu⁶.

Sous l'action de l'Esprit, la contemplation incessante du Christ transforme le chrétien en l'image du Christ. Elle transfigure le cœur de l'homme, ce point mystérieux où le tout de l'homme fait face au tout de Dieu. Elle le rend lumineux parce qu'elle est toute tendue vers le Christ, miroir du Père. Aussi la tradition orientale affectionne-t-elle de façon toute particulière le texte de la deuxième épître aux Corinthiens parlant de la transformation de gloire en gloire (2 Co 3, 18) et fait-elle appel à l'exemple archétypal de Paul, « devenu lui-même lumière et esprit », et plus lointainement à l'expérience de Moïse, à laquelle saint Paul fait lui-même allusion dans la même Épître. Le texte suivant⁷ de Palamas en est comme le condensé :

Syméon, le divin Métaphraste, a lui aussi composé, à partir du premier livre du grand Macaire, des traités divisés en chapitres, au sujet de cette lumière et de cette gloire et il en donne une interprétation détaillée, harmonieuse et claire. On ne saurait trouver rien de meilleur que de présenter ici quelques-uns de ces chapitres, en les abrégeant et raccourcissant dans la mesure du possible, pour bien contribuer au sujet qui nous occupe et rendre, en même temps, service aux lecteurs. Dans le chapitre 62, il dit : *Le bienheureux Moïse, par la gloire de l'Esprit qui resplendit sur son visage et qu'aucun homme ne pouvait fixer du regard, montra par ce signe comment, lors de la résurrection des justes, les corps des saints seront glorifiés ; cette gloire, les âmes fidèles des saints sont jugées dignes de la recevoir dès maintenant, dans l'homme intérieur ; car, dit-il, nous contemplons la gloire du Seigneur le visage découvert⁸, c'est-à-dire dans l'homme intérieur, transfigurés de gloire en gloire selon la même image⁹. Et dans le chapitre 63 : La gloire, dont s'enrichissent, dès à présent, comme il a été dit, les âmes des saints, revêtira et couvrira les corps nus, lors de la résurrection, et les entraînera aux cieux, recouverts par la gloire de leurs bonnes actions et par celle de l'Esprit, la gloire que les âmes des saints ont reçue dès à présent en partage, comme je l'ai dit : ainsi glorifiés par la divine lumière, les saints seront pour toujours avec le Seigneur¹⁰. Voilà pourquoi cette lumière, selon le grand Denys, illumina les apôtres choisis sur la montagne. Lorsque nous deviendrons incorruptibles et immortels, dit-il en effet, et lorsque nous parviendrons à la destinée conforme au Christ et bienheureuse, nous serons toujours avec le Seigneur, conformément à l'Écriture¹¹, remplis, dans de très pures contemplations, de sa théophanie visible qui nous illuminera de ses très lumineux rayons, comme elle illumina les disciples lors de la très divine Transfiguration¹². C'est donc là la lumière de Dieu, comme Jean l'a dit dans l'Apocalypse¹³, et telle est l'opinion de tous les saints. Et Grégoire le Théologien dit : A mon avis, il viendra avec son corps, tel qu'il apparut ou fut manifesté aux disciples sur la montagne, la Divinité triomphant des caractéristiques de la chair¹⁴.*

6. D.S.H., p. 626.

7. D.S.H., pp. 574 et 576.

8. II Co 3, 18.

9. *De elevatione mentis*, I (P.G. 34, 889 C) ; paraphrase de l'Homélie V, II (P.G. 34, 516 BC).

10. *De elevatione mentis*, 2 (P.G. 34, 892 AB) ; cf. *Philocalie*, édit. de Venise, pp. 719-720 (texte plus complet) ; paraphrase de la même homélie de Macaire, § 12 (*ibid.*, 517 AB).

11. I Th 4, 17.

12. *De div. nomin.* I, 4 (P.G. 3, 592 BC).

13. Cf. Ap 21, 23-24 ; 22, 5.

14. *Epist. CI, ad Cledonium* (P.G. 37, 181 AB).

Le corps d'Etienne, nous dit encore Palamas, fit l'expérience des choses divines : son visage n'apparut-il pas comme le visage d'un ange ?

Nous sommes donc devant l'expérience d'une transfiguration de la vie tout entière : la lumière qui a envahi la chair du Christ envahit la chair de l'homme à son tour, au point que la vie dans l'Esprit devient le prélude de la transformation de la fin des temps. Saint Antoine (ou l'auteur des lettres qui lui sont attribuées, proche en tout cas du Père des moines) ne nous avertit-il pas que par l'ascèse « tout le corps est transformé et vient sous le pouvoir de l'Esprit-Saint, et (...) qu'une certaine part lui est accordée déjà de ce corps spirituel qu'il recevra lors de la résurrection des corps ».

Le fondement de la transfiguration de tout l'être, c'est donc le Christ, image du Père. Reprenant une formule de Palamas, nous pouvons dire que la transfiguration dans le Christ grâce à l'Esprit est le sens même de la venue du Christ, c'est-à-dire de sa naissance, de sa mort, de sa résurrection.

C'est ainsi, à travers des images de lumière, que nous est livrée l'expérience spirituelle.

Les avantages de ces expressions sont évidentes :

1. Elles proposent une vision très cohérente, très unifiée dans sa simplicité, du mystère de Dieu et de son plan de salut.

- Dieu est lumière (ou gloire),
- Le Christ est lumière,
- Les chrétiens deviennent lumière.

2. Elles mettent au premier plan la dimension eschatologique : tout est polarisé par la transformation totale de l'homme, corps et âme, par la lumière divine à la fin des temps.

3. Elles rendent compte de la profondeur de l'expérience spirituelle, qui concerne le corps lui-même : la lumière pénètre tout l'être ; l'accent est ainsi mis sur l'unité de l'homme, corps et âme, et sur la vérité de la transformation de l'homme perçue jusqu'au cœur de l'être corporel, tout entier pacifié par la présence de l'Esprit. Ce vocabulaire valorise donc l'imprégnation du corps lui-même par le mystère de Dieu : il y a perception, au moins indirecte, de l'action de Dieu - de ses énergies - sur l'être tout entier, corps y compris. C'est un investissement de tout l'être humain par la grâce.

4. C'est un vocabulaire extrêmement suggestif : sa force d'évocation est grande. Il est appel à ce que tout l'être participe au mystère de Dieu et on comprend le grand attrait qu'il exerce sur les âmes. Par-delà le platonisme de bien des Pères, il est le témoin d'une anthropologie très unifiante où la place du corps n'est jamais omise.

5. Ce vocabulaire n'est cependant pas sans inconvénient. Il implique une image qui est sans doute la plus immatérielle qui soit, mais qui n'en reste pas moins physique. De plus, le vocabulaire de lumière se traduit souvent en vocabulaire de rayonnement, de pénétration et d'émanation : le risque de contamination par la conceptualité néoplatonicienne est alors très grand.

Le vocabulaire de lumière - en raison même de son caractère physique - peut fortement recevoir l'empreinte de deux traditions peut-être plus discutables : celle de la doctrine macarienne de la « subtilité » physico-spirituelle et celle du néoplatonisme. Cette marque s'imprime d'autant plus aisément que l'expérience spirituelle peut s'exprimer métaphysiquement en termes d'écoulement, de pénétration ou de descente du Saint Esprit dans l'être.

Ne rapportons que ce texte du Pseudo-Basile, cité naturellement par Palamas¹⁵ comme étant de Basile :

Lorsque nous pensons à la grâce qui agit sur ceux qui y participent, nous disons que l'Esprit est en nous, qu'il s'écoule vers nous, mais n'est pas créé, qu'il nous est donné, mais n'est pas tiré du néant, qu'il nous est accordé par grâce, mais qu'il n'est pas produit »¹⁶.

On risque alors de se laisser engager dans la logique de la pensée dionysienne, marquée par la métaphysique de Proclus, et d'être amené à distinguer :

1. la cause imparticipable (essence-aséité au-delà de l'être) ;
2. l'être participé (énergie de la cause formellement distincte d'elle) ;
3. le sujet qui participe (distinct du participable en ce qu'il ne prend qu'une part de lui).

C'est ce vocabulaire qui finalement conduit à la distinction palamite de l'essence et des énergies.

2. Une expérience de l'amour

Cette expérience d'illumination transformante est une expérience d'attraction de tout l'être par le mystère de Dieu, dans une rencontre personnelle avec l'amour du Dieu personnel, du Dieu-Trinité. « Si le visage d'un amant nous transforme, activement, tout entier, nous rend joyeux, serein, sans tristesse, que doit être, nous dit saint Jean Climaque, le visage du Seigneur quand il arrive invisiblement dans l'âme pure. » Cette expérience s'exprime alors dans le vocabulaire de l'amour, qui met beaucoup plus en évidence, comme nous allons le voir, les dispositions transformatrices de l'âme (les *hexeis*, les *habitus*), les vertus.

15. D.S.H., p. 622.

16. *Contre Eunome* V, P.G. 29, 772 D.

Quand as-tu chaud : est-ce lorsque ton corps éprouve de la chaleur ou lorsque tu as le corps refroidi et que tu peux savoir ce qu'est la chaleur contraire à ce froid ? Tu sens certainement que tu portes la chaleur en toi, lorsque tu l'éprouves toi-même. C'est donc lorsque tu auras dans ton âme l'*habitus* divin que tu posséderas réellement Dieu à l'intérieur de toi-même ; et le vrai *habitus* divin, c'est l'amour envers Dieu et il ne survient que par la sainte pratique des divins commandements, puisqu'il en est le principe, le contenu central et occupe parmi eux la première place ; car l'amour c'est Dieu ¹⁷.

Fondée dans l'amour, l'illumination jaillit du dynamisme d'une personne tout entière orientée vers Dieu par la charité. Le vocabulaire néoplatonicien a beau avoir toute sa force, Denys lui-même est expert pour signifier la profondeur de l'amour divin :

Nous avons maintenant exposé, dit-il, que l'objet de notre hiérarchie est de nous assimiler et de nous unir à Dieu, autant que cela est possible ; mais nous n'y parviendrons, comme l'enseignent les divines Ecritures, que par l'amour et la sainte pratique des divins commandements ; car il est dit : Celui qui m'aime gardera mes paroles et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et demeurerons en lui ¹⁸. Vois-tu ce qu'il appelle *connaissance véritable des êtres* ? La pratique des vertus. Quel est le but de cette connaissance ? L'union et l'assimilation à Dieu. Pourquoi a-t-il appelé ici cette assimilation *amour* ? Parce que l'amour est la plénitude des vertus : ayant reçu l'empreinte de Dieu comme une image, il conserve une parfaite ressemblance avec lui. En parlant de la *présence unifiante de Dieu en nous* et de l'œuvre sainte, Denys a fait allusion à la garde des divins commandements qui n'est possible que dans un état d'esprit qui nous fait tendre vers Dieu et les choses divines ; car le Bien cesse d'être le Bien, s'il est accompli pour d'autres motifs que le Bien ¹⁹.

Saint Maxime, plus encore, a parfaitement souligné ce lien structurel entre l'illumination et l'amour :

Chez l'homme dont l'esprit est tout tourné vers Dieu, même la convoitise donne des forces à l'amour brûlant pour Dieu, même la puissance irascible se porte d'une pièce vers la charité divine. C'est qu'à la longue la participation à l'illumination divine l'a rendu lumineux lui-même, et concentrant en soi la force de ses puissances intérieures, il l'a tourné vers un amour brûlant, insatiable, comme je viens de le dire, et une charité sans limites pour Dieu, le convertissant *totalemment* du terrestre au divin ²⁰.

Ou, plus brièvement :

L'âme est parfaite quand sa puissance de passion s'est complètement tournée vers Dieu ²¹.

Il s'agit donc - ces textes le montrent bien - d'intégrer dynamiquement toutes les puissances de l'homme, le corps lui-même y compris, en les hiérarchisant autour du sommet de l'esprit, du nous illuminé par Dieu.

Dans ces conditions, le vocabulaire n'est plus un vocabulaire d'imprégnation et de pénétration, mais un vocabulaire de tension vers, d'orientation vers, de finalisation et, en conséquence, un voca-

17. D.S.H., p. 548.

18. *De eccles. hier.*, II, I (P.G. 3, 392 A) ; cf. Jn 14, 23.

19. D.S.H., p. 542.

20. *Centuries sur la charité*, II, 48 ; P.G. 90, 1000 ; trad. J. PEGON, Paris, 1945, « Sources chrétiennes » n° 9, pp. 108-109.

21. *Ibid.* III, 98 ; P.G., 90, 1048 ; trad. cit., p. 150.

bulaire de dispositions (*d'hexeis, d'habitus*), de vertus qui organisent cette orientation, disons plus précisément encore un vocabulaire d'intentionnalité.

Le désir de Dieu purifie les facultés et les puissances de l'âme et du corps et les rend réceptives à la grâce déifiante. La personne est ainsi transfigurée jusque dans la profondeur de sa sensibilité, jusque dans son corps. Plus l'homme s'approche de Dieu et plus ses facultés sensibles vibrent et deviennent lumineuses, transparentes au bien de l'Esprit. Dès lors la partie illuminée de la nature divine n'est plus « chair » mais « esprit ».

L'impassibilité ne consiste pas à faire mourir la partie passionnée, mais à la transférer du mal vers le bien, à la diriger, dans sa constitution même, vers les choses divines, après l'avoir complètement détournée du mal et tournée vers le bien ; pour nous, l'homme impassible est celui qui ne possède plus aucune habitude mauvaise et qui est riche en bonnes habitudes, celui qui est qualifié par ses vertus, comme les gens passionnés le sont par les mauvais plaisirs, celui qui a soumis ses appétits irascible et concupiscible, qui à eux deux constituent la partie passionnée de l'âme, aux facultés de connaissance, de jugement et de raisonnement de cette même âme, de même que les gens passionnés soumettent leur raison aux passions. Car c'est le mauvais usage des puissances de l'âme qui engendre les abominables passions, comme le mauvais usage de la connaissance des êtres engendre la *sagesse rendue folle* ²². Mais si l'on s'en sert convenablement, on récoltera la connaissance de Dieu par la connaissance des êtres, puisque l'on aura saisi le sens spirituel des êtres et que l'on pratiquera les vertus correspondantes, à l'aide de la partie passionnée de l'âme qui agira en conformité avec le but que Dieu lui a proposé en la créant ; avec l'appétit concupiscible, on embrassera la charité ; avec l'appétit irascible, on assumera la persévérance. Ce n'est donc pas celui qui aura fait mourir la partie passionnée de son âme (car alors il n'y aurait en lui ni mouvement, ni action pour acquérir un état divin, des relations avec Dieu et des dispositions divines de l'esprit), mais celui qui l'aura soumise, afin que par obéissance à l'esprit, qui par nature possède la prééminence, il aille, comme il convient, à Dieu et tende vers Dieu par la mémoire ininterrompue de Dieu ; grâce à cette mémoire, il parviendra à posséder une disposition divine et à la faire progresser vers une possession encore meilleure qui est l'amour de Dieu. Par cet amour, il accomplit, conformément à l'Écriture, les commandements donnés à celui qui est aimé ²³, par lesquels il apprend, il met en pratique et il acquiert l'amour pur et parfait pour son prochain. Il n'est pas possible qu'il ne possède aussi l'impassibilité ²⁴.

Ce vocabulaire permet, tout autant que le vocabulaire de la lumière, de souligner que le corps participe à la transfiguration :

Ceux qui s'adonnent aux plaisirs sensibles et corruptibles épuisent le désir tout entier de leur âme dans la chair, deviennent ainsi tout entiers « chair » et comme, suivant l'Écriture, l'Esprit de Dieu ne peut demeurer en eux ²⁵, ainsi ceux qui ont élevé leur esprit vers Dieu et exalté leur âme par la passion de Dieu, voient leur chair se transformer, s'élever également, partager la divine communion, devenir, elle aussi, un domaine et une maison de Dieu, car elle n'est plus le siège de l'inimitié à l'égard de Dieu et ne possède plus de désirs contraires à l'Esprit ²⁶.

Sois attentif à toi-même, dit Moïse ²⁷. C'est-à-dire à toi tout entier : non pas à une partie de toi-même en négligeant le reste. Comment ? Par l'esprit,

22. I Co 1, 20.

23. Cf. I Jn 4, 19 ; 5, 1-2, etc.

24. D.S.H., pp. 360 et 362.

25. Gn 6, 3.

26. D.S.H., p. 92.

27. Dt 15, 9.

évidemment, car par aucun autre organe il n'est possible d'être attentif à la totalité de sa propre personnalité. Poste donc cette garde sur ton âme et sur ton corps ; elle te délivrera facilement des mauvaises passions du corps et de l'âme²⁸.

Il s'agit donc bien d'une déification qui atteint le corps lui-même :

Il existe, en effet, des passions bienheureuses, des activités communes à l'âme et au corps qui ne clouent pas l'Esprit à la chair, mais qui attirent la chair jusqu'à une dignité proche de celle de l'Esprit et l'obligent, elle aussi, à se tourner vers le haut. Quelles sont-elles ? Ce sont les activités spirituelles qui ne viennent pas du corps dans l'intelligence, comme nous l'avons dit plus haut, mais descendent de l'intelligence dans le corps, pour le transformer en mieux et le déifier par ces actions et ces passions. De même, en effet, que la Divinité du Verbe incarné de Dieu est commune au corps et à l'âme, puisqu'elle a déifié la chair par l'intermédiaire de l'âme jusqu'à lui faire accomplir les œuvres de Dieu, de même, chez les hommes spirituels, la grâce de l'Esprit, transmise au corps par l'intermédiaire de l'âme, lui donne, à lui aussi, l'expérience des choses divines et lui permet d'éprouver la même passion que l'âme possédant l'expérience divine ; cette âme, puisqu'elle éprouve la passion des choses divines, possède sans doute une partie passionnée, digne de louanges et divine ; ou plutôt, la partie passionnée, qui est unique en nous, peut aussi devenir digne de louanges et divine. Lorsqu'elle poursuit cette bienheureuse activité, elle déifie aussi le corps ; le corps alors ne se meut pas, poussé par les passions corporelles et matérielles, même si les gens ne possédant pas cette expérience considèrent qu'il en est ainsi, mais il se retourne sur lui-même, rejette toute relation avec les choses mauvaises et inspire lui-même sa propre sanctification et une déification inaliénable²⁹.

3. Une participation à la vie du Ressuscité

Nous avons déjà noté que la transfiguration du corps - participation à la transformation de l'âme par l'amour de Dieu ; pénétration de la lumière divine : il s'agit en définitive de la même réalité - est préfiguration de la transfiguration des corps à la fin des temps. Il faut cependant insister davantage :

Le corps participe, lui aussi, de diverses manières à cette consolation ; ceux qui en ont eu l'expérience le savent ; et d'autre part, les mœurs salutaires de ces derniers, leurs larmes douces, leur conversation pleine de charismes avec ceux qui viennent les voir le manifestent même à ceux qui les regardent de l'extérieur, comme il est dit dans le Cantique : *Du miel d'abeille coule de ta bouche, ô fiancée*³⁰. L'âme, en effet, n'est pas seule à recevoir le gage des biens à venir : le corps le reçoit aussi, lui qui dans ce but parcourt avec elle la course de l'Évangile. Celui qui ne dit pas cela nie également la vie corporelle dans le siècle à venir. Et s'il est vrai que le corps participera un jour à ces biens mystérieux, maintenant aussi, il peut y participer, conformément à sa nature, lorsque Dieu donne la grâce à l'esprit. Pour cette raison, nous disons que ces grâces sont reçues par les sens, mais nous ajoutons *par les sens intellectuels*, parce qu'elles transcendent les sens naturels, parce que l'intelligence les reçoit en premier lieu, parce que notre intelligence s'élève vers la Première Intelligence et y participe divinement, dans la mesure du possible, en se transformant elle-même et en transformant par là même le corps qui lui est attaché pour le rendre plus divin, en montrant et en figurant ainsi l'absorption de la chair par l'Esprit dans le siècle à venir³¹.

28. D.S.H., p. 90.

29. D.S.H., p. 342.

30. Cf. Ct 4, 11.

31. D.S.H., p. 182.

Ce sont là des expressions courantes depuis Antoine et Macaire : refuser un commencement de déification actuelle du corps, ce serait nier la résurrection et c'est sans doute parce qu'ils n'ont jamais perçu à quelle profondeur la grâce transfigure déjà notre corps dès ici-bas que beaucoup de contemporains ont tant de mal à concevoir la Résurrection.

Ainsi, ces deux vocabulaires, celui de la lumière et celui de l'amour, soulignent bien que le corps est divinisé en même temps que l'âme, de telle sorte que Dieu apparaît dans l'âme et dans le corps. Comme dit saint Jean Climaque, « quand l'homme tout entier est pétri, en quelque sorte, d'amour de Dieu, il montre aussi par son corps comme par un miroir la beauté de son âme ».

Cette divinisation aboutit à l'admirable formule de Maxime, reprise par Palamas :

*Dieu tout entier vient habiter dans l'être tout entier de ceux qui en sont dignes et les saints tout entiers habitent avec leur être tout entier en Dieu tout entier, en se saisissant de Dieu tout entier et en ne recevant pas d'autre récompense pour l'ascension qu'ils ont accomplie pour monter vers lui, que Dieu seul*³².

Ou encore :

*Il reste homme tout entier par nature, dans son âme et son corps ; et devient Dieu tout entier, dans son âme et son corps, par la grâce et par l'éclat divin de la bienheureuse gloire dont il est tout entier paré*³³.

Comme nous l'avons vu, l'expérience orientale - comme d'ailleurs l'expérience occidentale, bien qu'avec des nuances différentes - se traduit en deux types d'expressions de lumière et d'amour, qui entendent manifester la même réalité foncière, la même transfiguration de *tout l'être* par l'Esprit Saint, la même expérience de totalité et de plénitude.

Le vocabulaire de l'amour et de l'*hexis* est surtout utilisé par le courant spirituel qui a assumé le développement christologique des IV^e et V^e siècles. A travers Diadoque de Photicé et à travers le monachisme palestinien et sinaïtique, que synthétise Sophrone de Jérusalem, il a atteint saint Maxime et par lui toute la tradition postérieure. Il insiste sur la libre collaboration de l'homme avec Dieu. Il s'est développé dans une stricte orthodoxie chalcédonienne et on le trouve recueilli dans les Scholies de Jean de Scythopolis, reprises par Maxime, qui rectifient le corpus dionysien dans un sens nettement chalcédonien. Ce courant prend ses distances de plus en plus nettement par rapport au vocabulaire néoplatonicien, pour insister sur la communion synergique entre Dieu et l'homme par la disposition ou l'*habitus* de charité.

La divinisation est ainsi pensée sous la forme d'une participation intentionnelle d'amour et de communion fondée sur la causalité de grâce de l'être divin. C'est sur une disposition créée par grâce qu'elle repose.

32. D.S.H., p. 608.

33. D.S.H., p. 720, citant saint Maxime, *Ambiguum liber* (P.G. 91, 1088 C).

En d'autres termes, la crise monoénergiste a révélé à saint Maxime qu'il ne pouvait s'en tenir au langage théurgique de la participation néoplatonicienne, mais qu'il devait utiliser le langage de la causalité divine qui crée la divinisation de l'homme en le posant dans un état de connaissance divine. Dieu habilite sa créature à entrer en relation d'amour avec lui : c'est l'*habitus* de charité transfigurant la liberté de l'homme qui l'établit dans une communion intentionnelle de connaissance et d'amour. Vocabulaire parfaitement consonant avec la tradition occidentale, qui le développera systématiquement, si bien que saint Thomas d'Aquin se trouve ici en parfaite continuité avec saint Maxime.

Il semble cependant que la tradition orientale - ou du moins une partie d'entre elle - n'ait pas exactement perçu l'évolution profonde qu'achève saint Maxime, et qu'elle ait continué à tenir ensemble les deux vocabulaires - sans discerner les ambiguïtés - celui de l'amour et celui de la participation entitative néoplatonicienne.

A dire vrai, cette coexistence et cette équivalence des deux vocabulaires dans la tradition orientale postérieure, et en particulier chez Palamas, est pour nous pleine d'enseignement : elle nous montre clairement que les deux vocabulaires ont la même signification fondamentale. Si Palamas a plutôt utilisé le vocabulaire néoplatonicien, c'est sans doute parce que ses adversaires avaient centré le débat sur l'interprétation de l'apophatisme de Denys.

Accusé de messalianisme - c'est-à-dire de la prétention de voir l'essence divine - Palamas aurait sans doute pu développer la ligne définie par saint Maxime. S'il a développé la ligne dionysienne, c'est qu'il raisonnait, comme ses adversaires, à l'intérieur d'une notion d'essence divine issue de la crise eunomienne, qui caractérise celle-ci par la pure séparation. C'est ainsi qu'il en est venu à poser la distinction en Dieu de l'essence et des énergies en voulant défendre une dimension fondamentale du mystère chrétien : la divinisation.

Nous comprenons parfaitement l'intention de Palamas, mais avec la tradition orientale représentée par saint Maxime nous sommes obligés de lui poser la question suivante : le vocabulaire palamite concernant les énergies ne serait-il pas un vocabulaire métaphorique, c'est-à-dire impropre, dont la seule visée serait de sauver les dogmes de la divinisation de l'homme et de la transcendance de Dieu ?

L'Occident pourrait dès lors reconnaître la justesse de la visée dogmatique de Palamas, malgré et par-delà la déficience de la formulation. Sans doute resterait-il à élucider entre lui et l'Orient la conception de l'Esprit Saint comme amour, mais là la démarche a été amorcée par Palamas lui-même dans les *Capita Physica*³⁴, lorsqu'il admet la doctrine augustinienne des processions selon le mode de la connaissance (Verbe) et selon le mode de l'amour

34. Ch 37.

(Esprit) dans le souci de défendre l'articulation des opérations *ad extra* et de l'ordre de la vie trinitaire consubstantielle. Nous serions alors ensemble sur la voie de recouvrer l'équilibre catholique de la tradition.

Dans ce domaine, comme partout en théologie, le critère est la christologie. Le langage théurgique dionysien amène à concevoir la transfiguration du Christ comme opérée dès la conception plutôt en vertu d'un aphtartodocétisme naturel que de la glorification pascale. Cela est particulièrement évident dans la célèbre homélie de saint Jean Damascène sur la Transfiguration, selon laquelle la transformation n'existait en vérité que dans les yeux des apôtres et que commente Palamas :

La transformation de notre mélange humain, sa déification et sa transfiguration n'ont-elles pas été accomplies (en Christ), dès le commencement, au moment même où il l'a assumé ? Il était donc tel auparavant, mais il plaça, lors de sa Transfiguration, une puissance divine dans les yeux des apôtres et leur permit de lever leur regard et de voir ³⁵.

Mais n'y a-t-il pas là un danger de réduire quelque peu la portée de la kénose du Christ lui-même dans sa passion et comme la marque d'un certain docétisme, totalement inconnu de saint Maxime ?

Cette perspective n'a-t-elle pas entraîné dans la tradition orientale le risque de mettre l'accent de façon quelque peu unilatérale sur la lumière (sauf dans la tradition russe) et de laisser dans l'ombre l'itinéraire spirituel des « nuits » ?

Ne constatons-nous pas que le thème des nuits, si présent dans les textes d'Isaac de Ninive ou de Syméon le Nouveau Théologien, semble être peu développé dans la tradition orientale spirituelle postérieure ? On a l'impression que le filon spirituel en est comme tari. C'est pourquoi on en est venu à opposer « spiritualité de lumière », qui serait celle de l'Orient, à « spiritualité des nuits », qui serait celle de l'Occident. Cette opposition caricaturale et foncièrement erronée ne résiste pas à l'examen.

L'Occident, quant à lui, a par trop perdu - de façon relativement récente, il est vrai, je veux dire depuis la fin du Moyen Age -, le sens de la transfiguration de tout l'être par la mission invisible et les dons de l'Esprit - sauf chez quelques grands spirituels, comme saint Jean de la Croix, qu'il faut d'ailleurs relire dans une perspective pascale. Le contact avec la tradition orientale lui permet aujourd'hui de le retrouver. Mais ce renouveau n'en est encore qu'à ses débuts, et la voix de l'Orient doit redevenir familière aux catholiques.

Sommés-nous sur la voie d'une redécouverte œcuménique de la grande tradition spirituelle ? Saurons-nous ensemble, Orthodoxes et Catholiques, avoir le courage de nous comprendre à cette profondeur qui correspond à la « plénitude catholique et orthodoxe » et aux besoins du monde et qui nous permettra de présenter à nos contemporains le mystère de Dieu dans sa splendeur native ?

35. D.S.H., p. 586.