

Supplément au SOP n° 131, septembre-octobre 1988

SAINT GREGOIRE PALAMAS

ET LA THEOLOGIE DE LA TRANSFIGURATION

Conférence d'Olivier CLEMENT,
professeur à l'Institut Saint-Serge de Paris,
donnée dans le cadre de la Retraite de la Transfiguration,
à la communauté de Poméyrol
(Saint-Etienne-du-Grès, Bouches-du-Rhône,
1er - 6 août 1988)

Document 131.D

Grégoire Palamas est une grande figure du XIV^e siècle. C'est un siècle assez tragique du point de vue chrétien, aussi bien en Europe occidentale qu'en Europe orientale. L'empire byzantin, qui a été le creuset culturel de l'Eglise qu'on appelait alors grecque et qu'on appellera plus tard orthodoxe, s'épuise politiquement mais non culturellement. L'Eglise, elle, connaît une réforme profonde.

L'empire lui-même n'est qu'une peau de chagrin, sa capitale a été pillée par les Latins en 1204, reprise par les Grecs en 1261, mais le commerce reste aux mains des Gênois et des Vénitiens ; les Turcs achèvent d'occuper l'Asie mineure et prennent pied en Europe ; les Serbes, Slaves des Balkans, rêvent d'arracher aux Grecs la couronne impériale mais ils sont épuisés par la peste noire et succombent les premiers à l'envahisseur musulman.

Des troubles sociaux agitent la société byzantine. Appauvrie par la mainmise italienne sur son économie, par le déplacement des grandes voies des caravanes qui viennent d'Asie, elle se féodalise, elle s'émiette. Une guerre civile sévit dans les années 1340, entre les grandes familles candidates à l'empire.

A Thessalonique qui est le coeur des Balkans, l'autre très grande ville de l'empire après Constantinople, il y a un mouvement de démocratisation communal et de paupérisme évangélique comme dans les cités italiennes ou flamandes de l'époque, c'est ce qu'on appelle le mouvement des zélotes. Ceux-ci s'opposent aux évêques nantis et aux monastères trop riches, où la discipline souvent se relâche.

C'est dans ce contexte que l'Eglise orientale a connu ce qu'on pourrait appeler une mort-résurrection. L'histoire de l'Eglise orthodoxe est jalonnée par une suite de morts-résurrections.

A la source de la résurrection se trouve une tradition de vie spirituelle qu'on appelle la tradition hésychaste. Le terme vient du mot grec hesychia qui signifie le repos, la paix, la proximité de Dieu, l'union avec Dieu et qui serait assez semblable à la paix, la pax des bénédictins. C'est une tradition où l'on pratique beaucoup la prière dite la prière de Jésus, c'est-à-dire l'invocation du nom de Jésus.

Dans cette situation de crise, la vie spirituelle se répand parmi les laïcs. Le père de Grégoire Palamas pratiquait la prière de Jésus au sénat. A Thessalonique, un cercle de laïcs s'est formé autour du futur patriarche Isidore, qui était un laïc à ce moment-là. La vie spirituelle redevient une mission prophétique dans le monde, et le thème de la transfiguration n'est pas sans conséquences dans le domaine social et dans le domaine historique. Des évêques et même des patriarches vont sortir de ce mouvement ; ils vont engager une véritable réforme de l'Eglise.

Et si la Réforme protestante au XVI^e siècle, qui a touché très largement le monde orthodoxe, surtout en Pologne, dans les pays baltes et aussi à Constantinople, ne s'est pas développée en Orient, c'est parce qu'il y avait eu cette réforme intérieure au XIV^e siècle : la vie sacramentelle est libérée du ritualisme et du formalisme, la lecture des Evangiles est recommandée, la prédication est renouvelée, la communion fréquente est présentée comme normale, les icônes sont débarrassées de leurs revêtements de métaux précieux et un grand effort est fait pour rapprocher l'Eglise des pauvres.

En particulier, un patriarche réformateur de Constantinople, Athanase Ier, envoie dans les monastères des moines visiteurs qui séquestrent les richesses et rétablissent la discipline communautaire. Il sauve de la famine le prolétariat de Constantinople grâce aux richesses qu'il reprend ainsi aux monastères et aux évêques trop riches.

L'homme qui est au coeur de ce mouvement et qui en a été le théologien, c'est justement Grégoire Palamas. Né en 1296 dans une famille noble, il a été élevé dans les milieux de la cour d'Andronic II Paléologue, qui est une cour éprise de spiritualité. Il a fait de fortes études qui lui ont donné une bonne maîtrise de la pensée d'Aristote, mais ensuite il s'est écarté de la vision platonicienne ou plutôt néo-platonicienne des choses, qui dominait dans l'enseignement laïc à Byzance.

Devenu moine vers l'âge de vingt ans, Grégoire va passer vingt ans au Mont-Athos. A part un séjour à Salonique dans le cercle de laïcs dont je viens de parler, il va surtout prier silencieusement dans les ermitages de l'Athos, et devenir un père spirituel réputé.

Sa vie aurait pu rester ainsi enfouie dans le silence et la prière, mais à la fin des années 30, surgit une crise violente : un Grec de Calabre, nommé Barlaam, qui était venu à Constantinople par nostalgie de l'hellénisme antique et qui était par conséquent un humaniste, attaqua certaines méthodes d'oraison pratiquées par les moines. C'était un humaniste, avec le sens d'une sorte de pureté des choses spirituelles qui ne devaient pas être contaminées par la corporéité. Or les moines utilisaient les rythmes du corps dans leur prière, et cela lui était extrêmement désagréable. D'autres humanistes byzantins ont repris ces attaques. Les moines de l'Athos ont alors désigné Palamas pour répondre.

Palamas va donc s'engager dans la controverse. Il sort de son silence et de sa paix. Il aurait, semble-t-il, fait triompher les thèses traditionnelles assez tôt si ne s'était déclenchée la guerre civile entre les Paléologues et les Cantacuzènes. Il s'est d'ailleurs rangé dans cette affaire, aux côtés de Jean Cantacuzène, en qui il voyait la seule personnalité forte capable de sauver l'empire. Il a été arrêté, accusé d'hérésie, mais en 1347 la victoire de Cantacuzène le libère et il va devenir archevêque de Thessalonique.

Toute une série de conciles réunis à Constantinople ont consacré la doctrine de Grégoire Palamas, en particulier le tome synodal de 1351. Ce sont des conciles régionaux mais leurs décisions ont été reçues par l'ensemble des Eglises orthodoxes au cours du XIVe siècle et elles se sont diffusées très vite dans le monde slave.

Palamas aimait à dire que toute parole peut être contestée par une autre parole, mais qu'aucune parole ne peut contester la vie. Il va donc réfléchir à partir d'une expérience de la foi, qu'il va essayer d'explicitier. Il part d'un fait fondamental dans la tradition chrétienne : l'Incarnation. Dieu s'est incarné pour nous ressusciter, et pour se laisser connaître. La Pentecôte procure à l'homme enraciné dans le Corps du Christ, une certaine expérience de la Résurrection. "Tous nous avons connu le Fils par la voix du Père, qui nous annonçait d'en haut cet enseignement, et l'Esprit Saint lui-même, la lumière indicible elle-même, nous a montré que voici assurément le bien-aimé du Père ; et le Fils lui-même nous a manifesté le nom de son Père et nous a promis en remontant au Ciel de nous envoyer l'Esprit Saint afin qu'il demeure avec nous à jamais ; et l'Esprit Saint lui-même est descendu, a fait sa demeure en nous, nous a annoncé et enseigné toute la vérité" (Triades à la défense des saints hésychastes ; traduit en français par le père Jean Meyendorff, publié à Louvain en 1973 (2e éd.), dans la collection Spicilegium Sacrum Lovaniense).

Ainsi, cette expérience de foi, expérience personnelle et ecclésiale inséparablement, qu'il veut préserver, c'est la communion avec Dieu en Christ dans l'Esprit Saint, qui nous est désormais possible dans l'Eglise comme corps du Christ. C'est en quelque sorte la prise de conscience, mais d'une conscience existentielle, transformante, dans l'Esprit de Pentecôte, de notre résurrection dans le Ressuscité.

Notre unique point de contact plénier avec Dieu, dit Palamas, c'est le corps

du Christ, l'humanité du Christ à laquelle nous sommes intégrés par la Parole et par le sacrement. L'Eglise dans sa profondeur est, dans l'Esprit Saint, le mystère du Christ ressuscité. (Palamas d'ailleurs, ne connaît pas les sept sacrements de la classification latine qui s'est imposée ensuite en Orient, mais il dit qu'il y a fondamentalement deux sacrements : le baptême et l'eucharistie). Palamas commente de la manière la plus réaliste - comme d'ailleurs le font tous les Pères grecs, les textes pauliniens sur notre incorporation au Christ : nous sommes consanguins, nous sommes incorporés au Christ. "Dans le corps du Christ habite corporellement la plénitude de la Divinité", nous dit Paul.

La pensée de saint Grégoire Palamas est l'aboutissement de ce qu'on appelle la tradition néochalcedonienne. En Orient, après Chalcédoine (4ème concile oecuménique, 451), c'est-à-dire après l'affirmation que le divin et l'humain sont unis sans confusion ni séparation dans l'unique personne du Christ, il y a eu une réflexion sur l'inter-relation de l'humain et du divin en Christ. Ce qui a été repris alors, c'est la grande vision des Alexandrins, et surtout de saint Cyrille d'Alexandrie, pour qui l'humanité du Christ, c'est l'humanité tout entière, c'est l'humanité d'une Personne divine qui donc n'est séparée de rien, et qui est une humanité pénétrée - c'est là que nous trouvons un langage déjà énergétique - par les énergies, par l'irradiation de la gloire de la Divinité.

Il n'y a pas juxtaposition de l'humain et du divin en Christ, mais il y a irradiation de la divinité dans l'humanité du Christ, et cette humanité du Christ qui nous englobe tous, nous communions plus directement avec elle dans les sacrements, c'est-à-dire essentiellement dans le baptême et dans l'eucharistie. C'est une humanité déifiée, et donc déifiante, la déification ne signifiant pas une évacuation de l'humain qui serait remplacé par le divin, mais justement une transfiguration, un accomplissement, une plénitude du divin : l'humanité du Christ est pénétrée, transfigurée, par la gloire dont l'imprègne l'Esprit Saint ; c'est un soma pneumatikon, un "corps spirituel", comme dit Paul, c'est-à-dire un corps pénétré par l'Esprit, par la vie divine, par le feu divin ; non pas un corps dématérialisé mais au contraire, un corps pleinement vivifié. (Il faut perdre la résonance intellectuelle du mot esprit que nous avons, l'esprit est le souffle vivifiant). Par le mystère de l'Eglise, la chair de la terre, assimilée par l'Esprit au corps glorieux du Christ, devient pour les chrétiens une source intarissable de sanctification, dit Palamas.

Cherchant à justifier les techniques corporelles d'oraison des moines athonites dont se moquaient les humanistes, Palamas dit : "Notre être profond inséparablement corporel et spirituel, est greffé au corps du Christ. C'est donc dans la profondeur de notre être et de notre corporéité, dans le coeur qui est le corps au plus profond du corps, c'est-à-dire le germe du corps de gloire, que se trouve la Lumière divine".

Il y a là une conception unitaire de l'homme qui est une chose très importante, et il serait intéressant d'étudier comment, pendant les premiers siècles, il y a eu conflit entre une conception hellénique et une conception biblique qui a fait voler en éclats le dualisme grec ou la tripartition aristotélicienne et platonicienne, et qui a mis à la place le thème du coeur : le coeur où l'homme tout entier se rassemble et s'ouvre. Il ne faut pas oublier que le mot monachos ne signifie pas solitaire, mais unifié.

Ainsi se trouvent justifiées ces méthodes qui ramènent notre attention vers le coeur. La méthode hésychaste consiste, en utilisant l'invocation du nom de Jésus, à unir l'intelligence et le coeur, c'est-à-dire à faire descendre notre attention dans l'intériorité la plus intérieure, qui est une transparence. Par amour, pourrait-on dire, Dieu sort réellement de sa transcendance. Dieu réellement se rend participable, et par la foi l'homme sort de lui-même, pour rencontrer son Dieu.

Cette rencontre personnelle dépasse toute sensation et toute intellection, et permet une sorte de transfusion de la vie divine. C'est l'être entier de l'homme qui participe à la vie divine : la vie divine n'est pas plus apparentée à l'âme ou à l'esprit qu'au corps, elle transcende radicalement le composé humain et en même temps elle se communique aussi bien au corps qu'à l'esprit ou à l'âme. "De même en effet que la divinité du Verbe incarné de Dieu est commune au corps et à l'âme, 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. L'homme tout entier devient esprit (pneuma), suivant ce qui est écrit : 'celui qui est né de l'Esprit est esprit'".

Dans cette rencontre personnelle, de personne à personne, la grâce du Saint-Esprit se communique à l'homme et va toucher délicatement, plus ou moins profondément selon les étapes de la vie spirituelle, aussi bien l'intellect que les sens ; et l'homme va ressentir par touches légères d'abord, puis d'une manière qui peut se stabiliser, une "sensation intellectuelle". C'est une expression que l'on trouve déjà au Ve siècle et qui est le paradoxe des paradoxes pour un Grec, une sensation ne pouvant pas être intellectuelle, par définition. Il y a ici une synthèse : une "sensation intellectuelle" qui n'est, précise Palamas, "ni une sensation ni une intellection, mais une transfiguration de l'homme tout entier. Dieu n'est pas seulement le Dieu des esprits, mais de toute chair, c'est pourquoi il se rend participable non seulement aux esprits mais à la chair".

On arrive là à la question qui faisait scandale : est-ce qu'on peut voir Dieu ? Les moines athonites disaient : on peut communier avec Dieu, tel saint Paul sur le chemin de Damas : il y a vision, et audition. On communie avec Dieu d'une manière telle qu'elle va transfigurer tous nos sens, y compris la vision des yeux transformés, si l'on peut dire. On peut voir Dieu comme les apôtres contemplant la Lumière incréée sur le Thabor, à cette différence près que sur le Thabor, cette Lumière leur était encore comme extérieure, rayonnant de la présence amicale, aimante et aimée de Jésus, alors que maintenant, c'est une Lumière que nous vient à travers le pain et le vin de l'eucharistie, avec une douceur infinie, sans nous brûler, sans nous détruire.

On peut voir Dieu, dit saint Grégoire Palamas, avec les sens du corps, non les sens ordinaires mais "changés par la puissance de l'Esprit divin". Changement contenu dans "l'assomption même de notre nature par l'union avec le Verbe de Dieu". C'est dans la mesure où nous sommes en Christ que l'humanité du Christ pénétrée par la lumière de l'Esprit se communique à notre humanité.

Dans un très beau film de Bergman, "Le septième sceau", le héros qui erre, qui cherche, connaît un moment de paix sur le bord de la mer. Il est accueilli par quelques bergers qui campent là, une femme lui donne une jarre de lait et il boit. Il ressent cette paix extraordinaire et il pose la question : "Est-il donc tellement impossible de communier avec Dieu, avec ses sens ?"... Palamas répond : on peut communier avec Dieu avec ses sens mais transfigurés par l'Esprit Saint, tels qu'ils existent dans le Christ. Ainsi dans l'union, l'homme tout en restant tendu par la foi vers le Dieu inaccessible, participe à la vie même de Dieu, devient pneuma, devient esprit, devient lumière.

La théologie ici ne cherche pas à forger une sorte de système cohérent, mais plutôt à servir de support à l'intelligence humaine dans la contemplation des mystères divins. C'est une théologie qui constate. Elle est ainsi amenée à poser des affirmations antinomiques, pour exprimer la réalité du Dieu inconnu et connu, du Dieu inaccessible et qui se révèle. Palamas écrit : "Affirmer tantôt une chose, tantôt une autre, quand les deux affirmations sont vraies, est le propre du théologien pieux.

C'est ainsi que lui-même a été amené à poser cette fameuse distinction-

-identité, qui est la clef de toute théologie orthodoxe de la transfiguration, la distinction-identité en Dieu, de l'essence et des énergies. L'homme incorporé au Christ par les sacrements et par la Parole, et qui reçoit la grâce de l'Esprit dans le corps - dans ce corps "spirituel" (soma pneumatikon), christique - est envahi par la vie divine. C'est tout un langage qu'il faudrait revoir de très près. Peut-être les orthodoxes, surtout en Occident, ont-ils eu le tort d'employer un langage triomphaliste. On oublie que la vie divine s'est révélée avant tout sur la Croix, et dans le mystère de la charité. Il y a là des choses qu'il faudrait préciser, mais qui sont chez Palamas tout à fait implicites. Et elles ont été explicitées par un de ses disciples, Nicolas Cabasilas.

L'homme participe réellement à la vie divine et pourtant cette participation n'est pas une identification. L'homme ne coïncide pas avec l'absolu ; il reçoit cette sanctification et celui qui lui donne la sanctification se donne librement, volontairement, par grâce. C'est le Dieu vivant, qui ne peut pas être un objet de connaissance, mais qui dans sa présence en Christ même, reste radicalement autre, transcendant, inaccessible. Par lui-même, par son intelligence, par ses concepts, l'homme ne peut pas saisir Dieu, dans sa suessence. On ne parlera même pas d'essence, mais on introduira le terme "suessence". Les concepts comme essence, comme Dieu, perdent leur signification devant la transcendance radicale du Dieu vivant. Celui-ci est suessentiel, et il est hyper-théos, "plus que Dieu", non pas qu'il s'agisse de suggérer je ne sais quel niveau supérieur d'essentialité ou de divinité, mais pour faire éclater les concepts d'essence ou de divinité, et pour prosterner l'âme devant la transcendance terrible et incognissable du Dieu vivant.

Pourtant, il ne s'agit pas là d'une simple théologie négative qui pourrait être, à la limite, une sorte de jeu intellectuel. Il faut aller plus loin, et Palamas aboutit à ce que j'appellerai l'antinomie apophatique. Apophase signifie la montée vers Dieu. On traduit en général "théologie apophatique" par théologie négative, mais l'apophase est autre chose que la théologie négative, et Palamas y insiste beaucoup. Dans l'apophase il y a trois moments : un premier moment qui est la théologie négative : on écarte les concepts, les images de Dieu, mais c'est encore une activité intellectuelle ; un second moment qui est ce qu'il appelle la prière pure : l'âme fait totalement silence, l'intellect s'arrête, c'est une sorte de point nul, le Vendredi Saint pourrait-on dire, le passage par la mort de l'intellect ; le troisième moment, qui vient alors, est le fait que Dieu se révèle, dans une sorte de Pentecôte intérieure, et il se révèle dans la grande antinomie de l'abîme au-delà de tout concept et de toute image, et du crucifié. C'est, comme dit Urs von Balthazar dans le titre d'un de ses ouvrages, la Gloire et la Croix. C'est cela l'antinomie apophatique, la concomitance de la Gloire et de la Croix, c'est ce que Palamas a fortement souligné.

Nous avons donc une antinomie : Dieu tout entier se manifeste, et Dieu tout entier ne se manifeste pas ; tout entier il est conçu, et tout entier il est inconcevable pour l'intelligence ; tout entier il est participé, et tout entier il est imparticipable. Il y a participation à la vie divine, et en même temps il y a transcendance totale et inaccessible de Dieu. Voilà ce que va tenter de cerner cette distinction de la suessence inaccessible et des énergies participables. Ce n'est pas une séparation. Cela ne veut pas dire qu'il y a un Dieu d'où jailliraient des émanations plus ou moins dégradées, comme dans la mystique néo-platonicienne, qui viendraient jusqu'à nous ; cela ne veut pas dire qu'en Dieu il y a une frontière infranchissable : d'un côté l'essence, de l'autre les énergies.

Cela désignerait plutôt deux modes d'existence de Dieu : d'une part, Dieu dans son altérité inobjectivable, dans la profondeur inaccessible de son existence personnelle, qui est amour inépuisable, unitrinité, et d'autre part Dieu dans le don total qu'il fait de lui-même, dans la toute-présence qu'il nous donne. Cette distinction ne met pas en cause l'unité de Dieu - comme le reproche en a été fait

à la pensée de Palamas quand elle a été connue en Occident - mais saint Grégoire pense Dieu comme une existence personnelle vivante. "Il ne faut pas dire que tout cela - l'essence et les énergies - est une seule chose, mais que tout cela appartient à un seul Dieu vivant". Akindinos, un de ses adversaires, a supprimé les différences en proclamant une chose unique au lieu d'un Vivant unique.

Palamas fait un intéressant commentaire de la parole de Dieu dans le buisson ardent. Dieu, lorsqu'il s'entretenait avec Moïse, n'a pas dit : "Je suis l'essence" mais "Je suis Celui qui est", en mettant l'accent sur le Je. Ce n'est donc pas Celui qui est - c'est-à-dire le Dieu personnel, Père - qui provient de l'essence, mais c'est l'essence qui provient de Celui qui est, car Celui qui est embrasse en lui-même l'être tout entier. Gilson disait que le nom propre de Dieu pour la pensée médiévale de l'Occident chrétien, c'est l'être ; cela n'est pas vrai pour Palamas : ce n'est pas l'être, c'est l'amour ; et l'être est le contenu de l'amour. La source de l'être est personnelle : c'est la personne du Père. Grégoire Palamas dit : "La paternité n'est pas l'essence, mais elle est une réalité différente de l'essence puisqu'elle est autour de l'essence." Il y a là une conception qui n'est ni essentialiste, ni existentialiste, mais si l'on peut dire, personnaliste. La personne n'est pas ontologique, elle est méta-ontologique : elle se définit au-delà de l'être.

Palamas n'a pas hésité à appliquer cette distinction à l'homme qui est à l'image de Dieu. Si nous aimons quelqu'un, plus nous le connaissons, et plus nous le découvrons inaccessible, mais bienheureusement inaccessible, comme une plénitude qui n'en finira jamais : c'est déjà une forme de l'éternité. Nous avons là la loi de la connaissance chrétienne : plus je connais, moins je connais. Plus je connais l'autre par ses énergies, ce par quoi il va marquer le monde, plus je sens sa présence ; et en même temps, cette présence ne me permet pas de l'enfermer : cette présence s'ouvre sur l'inconnu, sur l'inépuisable. C'est la clef de tout amour : plus nous connaissons celui que nous aimons, plus il nous devient heureusement inconnu.

Il y a donc, dans la pensée de Palamas, une très belle métaphysique et théologie de la communion. La transcendence du Dieu vivant, dans l'excès de sa bonté, dans la surabondance de la grâce, en un mot : "Dieu, sans se diviser, sort de lui-même. Lui qui est au-delà de tout et transcende toute chose", comme l'écrivait Vladimir Lossky, "volontairement, il franchit le mur de son essence pour nous communiquer son être."

L'énergie est simple et multiple à la fois. Elle n'est pas un rayonnement impersonnel, ce n'est pas une émanation. L'énergie, c'est la dilatation, l'éclatement lumineux de l'amour divin. L'amour trinitaire se donne dans les énergies. C'est la gloire de Dieu, la shekina, comme dit la spiritualité juive, qui éclate du Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit. Le Père est la source de l'essence, l'énergie procède dans le Fils et dans l'Esprit, et elle est la manifestation de leur amour.

Ainsi, on pourrait dire que chez Palamas, le mot énergie a deux sens complémentaires. D'abord il prend le mot au sens aristotélicien : l'énergie c'est l'acte, l'action : Dieu agit, notre Dieu est un Dieu vivant qui ne cesse pas d'agir. D'autre part, l'énergie c'est le jaillissement éternel de la gloire, de la lumière, de la vie divine qui ne peut pas se limiter. De toute éternité, Dieu vit et règne dans la gloire. De toute éternité, l'amour divin éclate, rayonne, se manifeste, et ce sont alors tous les noms divins innombrables : amour, sagesse, vie, être, beauté, divinité ; et cette splendeur, ce fleuve de vie et de feu pénètre l'univers dès la création, et se trouve ensuite comme masqué par le péché de l'homme, et se rassemble, se concentre ensuite dans le Christ. Dieu, en tant qu'il agit, nous communique sa gloire, sa vie même. Donc, l'énergie est à la fois l'acte de Dieu et la communication de la vie divine, qui nous vient par cet acte.

Palamas d'ailleurs - et on en arrive à la Transfiguration - préférera parler de lumière plutôt que d'énergie. Lumière ou feu, c'est la même chose ; ce n'est pas une lumière froide, une lumière externe, mais une lumière qui réchauffe. Saint Séraphin de Sarov, au siècle dernier, disait : "Qu'est-ce que Dieu ? C'est un feu qui réchauffe nos entrailles." Pour Palamas, cette lumière est une donnée de l'expérience chrétienne. Une donnée qui va se concentrer chez l'homme avancé sur les voies de la sanctification, mais en même temps, tout est taillé dans cette lumière. Le monde existe, est baigné, pénétré, par la lumière de Dieu, et tous, à telle ou telle occasion, nous faisons l'expérience de cette lumière, comme vision, comme audition, comme émotion, comme brûlement du coeur. C'est une lumière qui existe hors du temps et de l'espace, qui ruisselle éternellement de la Trinité, c'est la Gloire qui remplit le ciel et la terre lors de la création - elle est occultée parce que le monde est cassé.

Nous savons bien que tout est plein de lumière et que tout est plein de nuit en même temps (non pas la nuit au sens mystique.) Cette lumière éclate dans les théophanies et les théophonies de l'Ancien Testament, mais elle est alors une fulguration insoutenable, parce qu'extérieure à notre humanité. Avec l'Incarnation, elle transfigure l'humanité du Christ qui est la nôtre, et dans l'Eglise elle vient doucement, mystérieusement à nous. Ce n'est pas une lumière anonyme. Dans l'Esprit, elle ruisselle du visage du Christ transfiguré. Très souvent, les expériences de lumière que nous avons, sont des expériences de visage, soudain suspendues dans le silence et dans la confiance, ne serait-ce que dans la confiance du regard. Très souvent, notre humble expérience de la lumière est une expérience de la lumière des yeux de l'autre...

Cette lumière est une lumière incréée : c'est là que se situe la solution des deux métaphores - qui sont plutôt des expériences - de la lumière et des ténèbres. Chez les pères grecs des premiers siècles, en particulier chez saint Grégoire de Nysse, dans sa fameuse "Vie de Moïse", l'image du spirituel, c'est Moïse. Il monte, et il entre dans le nuage, il entre dans la ténèbre. Il y a donc cette idée que la rencontre de Dieu se fait dans l'inconnaissance de la ténèbre. Puis vient le thème de la lumière. Chez saint Grégoire Palamas, c'est une lumière, mais une lumière incréée, c'est-à-dire qui jaillit de l'abîme translumineux. On peut dire que la profondeur bonne des ténèbres mystiques se trouve présente dans la lumière incréée.

Au moment de l'Incarnation, la lumière divine a été concentrée, nous a été restaurée, rendue pleinement dans le Christ. Saint Grégoire Palamas dit - et on a ici une christologie intéressante - : "L'humanité du Christ n'a jamais cessé d'être transfigurée, par la lumière qui jaillissait de sa divinité. Mais en même temps, le Christ assumait volontairement notre misère, crucifiait son humanité transfigurée, dans notre humanité rongée par la mort, jusqu'à ce que sur la Croix, l'humanité mortelle soit absorbée par l'humanité glorieuse". Ainsi, dit-il, "la Transfiguration est une manifestation anticipée du corps glorieux, une manifestation anticipée de la Résurrection et de la Parousie.

La Transfiguration n'a pas été un phénomène circonscrit dans le temps et l'espace. Le Christ n'a pas changé à ce moment-là : ce sont les apôtres qui ont reçu pour un moment la faculté de voir le Christ tel qu'il était dans sa réalité la plus profonde, afin qu'ils comprennent la signification véritable de la Croix, disent les textes liturgiques et le texte de l'Evangile : Jésus s'entretenait avec Moïse et Elie de son exodos, c'est-à-dire de sa Passion. La gloire vient par la Croix, et la Croix sera alors l'engloutissement de la mort dans la lumière.

Ce corps glorieux, c'est déjà le nouveau ciel et la nouvelle terre. Le Christ transfiguré, c'est le Christ de la Parousie. "N'est-il pas évident, écrit Palamas, qu'il n'y a qu'une seule et même lumière divine, celle que les apôtres virent au Thabor, celle que les âmes purifiées contemplent dès maintenant, et celle

qui est la réalité même des biens éternels à venir ?" La lumière du Thabor possède la valeur de la seconde venue du Christ. C'est pourquoi Basile le Grand en parle comme du prélude de cette seconde venue, et le Seigneur dans les Evangiles l'appelle Royaume de Dieu.

L'expérience de la lumière divine, si humble soit-elle, c'est celle qui ruisselle du visage du Christ, non seulement transfiguré mais ressuscité. Il faut y insister car la Transfiguration a lieu sur la montagne, mais la Résurrection a lieu dans l'abîme de la mort, et il fallait que la Transfiguration se fasse aussi à partir de la mort et de l'abîme de l'enfer. Cette expérience est donc pour nous non pas une sortie hors du temps vers la plénitude du Royaume, mais plutôt la projection dans notre maintenant, d'un instant de la plénitude du Royaume. "La lumière est la gloire du Père, dit Palamas, dans laquelle le Christ viendra, et les justes resplendiront comme le soleil." Cette lumière aujourd'hui resplendit en partie comme un gage, comme des arrhes, mais en ces jours-là elle déifiera de façon manifeste les fils de la Résurrection.

Le monde a été créé, pourrait-on dire, pour être transfiguré. La Transfiguration est quelque chose qui concerne la cosmologie, qui concerne notre sentiment même de l'être des choses. L'être des choses est potentiellement sacramentel. Il y a une potentialité sacramentelle dans la matière, qui s'exprime dans la Transfiguration : le monde a été créé pour être transfiguré. Cette transfiguration, c'est l'homme qui doit l'accomplir ; en Christ qui est l'homme parfait, elle est accomplie, mais elle est secrète, elle est enfouie, cachée dans la détresse de l'histoire, et le monde reste figé dans son opacité, par le péché et le refus des hommes. "C'est pourquoi la création tout entière gémit dans les douleurs de l'enfantement" du nouveau ciel et de la nouvelle terre. Il s'agit de faire monter à la surface du monde l'incandescence secrète. L'image employée ici par saint Maxime le Confesseur est justement l'image du buisson ardent. Le monde en Christ est secrètement, liturgiquement, sacramentellement, buisson ardent, et il s'agit - c'est cela la sanctification - de faire monter, de faire transparaître à travers les visages et les regards, cette incandescence secrète.

La Transfiguration devient ainsi la clef de l'histoire véritable, qui est l'histoire de la lumière, qui est l'histoire du feu, ce feu toujours présent, nous dit saint Grégoire Palamas, mais qui a besoin pour tout embraser que des hommes se laissent consumer. Le coeur de l'homme, quand il est touché par la lumière divine, devient le coeur du monde et communique la lumière, découvre les choses et les êtres dans leur vérité christique, c'est-à-dire dans la lumière de la Transfiguration. La contemplation spirituelle, écrit Palamas, est aussi une connaissance vraie et authentique des êtres : "L'homme authentique, quand il prend comme chemin la lumière, s'élève, ou plutôt est élevé sur les cimes éternelles ; il commence à contempler les réalités qui sont au-delà du monde, mais sans être séparé de la matière qui l'accompagne dès le début, car il ne s'élève pas sur les ailes imaginaires de son raisonnement, mais réellement, par la puissance indicible de l'Esprit."

La lumière de la Transfiguration, qui vient du Père par le Fils dans l'Esprit, est presque identique à l'Esprit. Il y a toute une réflexion de Palamas sur l'Esprit Saint, d'autant plus intéressante que Palamas connaissait les textes de saint Augustin qui avaient été traduits en grec au XIII^e siècle, et qu'il a assumé les intuitions les plus profondes d'Augustin. "Cet Esprit, écrit Grégoire Palamas, est comme un amour mystérieux du Père envers le Verbe mystérieusement engendré ; de cet amour le Verbe et Fils bien-aimé du Père use lui-même envers celui qui l'a engendré. C'est leur amour réciproque, c'est leur joie réciproque. En même temps, l'Esprit provient du Père, conjointement avec le Fils, et l'Esprit en tant qu'amour repose naturellement sur lui."

Palamas a commenté inlassablement le texte de l'Evangile de Jean : "Celui

qui est né de l'Esprit est Esprit." L'Esprit, le Pneuma, devient notre mode d'exister. On existe dans la mort, ou on existe dans l'Esprit, et par le mystère de la Croix et de la Résurrection, sans cesse la mort peut devenir Esprit, et sans cesse l'homme peut alors sentir, aimer, connaître, vivre, respirer l'Esprit : "Vivre, voir, comprendre, dans l'Esprit", écrit Palamas.

C'est par l'Esprit que dans la lumière du Père, nous voyons le Fils comme lumière. Les hommes sanctifiés, au lieu de l'intelligence de l'oeil et des oreilles acquièrent l'Esprit incompréhensible, et par lui ils voient, ils entendent et ils comprennent. Le Paraclet illumine d'en haut l'homme qui dans la prière atteint les sommets de ses plus hautes possibilités naturelles et attend la promesse du Père ; et par l'Esprit l'homme participe à la vie même de la Trinité.

Tout ce XIV^e siècle a retrouvé la pneumatologie des Actes des apôtres avec un sens charismatique très fort. Il y a chez Palamas une énumération des charismes, où il cite dans la même foulée les charismes personnels et les charismes fonctionnels. Dans l'Eglise orthodoxe, la succession apostolique des évêques qui est en un sens la colonne vertébrale de l'Eglise, n'est pas la seule forme de l'apostolicité de l'Eglise. Il y a une apostolicité globale de l'Eglise qui se manifeste dans un charisme strictement personnel, qui est justement celui de l'homme apostolique. L'homme apostolique est celui dont le coeur s'est embrasé dans le feu et la lumière de la Transfiguration. "Là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté", aime dire Palamas, et il le commente par un texte du pseudo-Basile : "Lorsque l'Esprit vient habiter en lui, l'homme reçoit la dignité d'un prophète, d'un apôtre, lui qui auparavant n'était que terre et poussière".

Pour terminer, il faut souligner qu'il ne s'agit pas seulement de construction théologique. Il s'agit d'abord d'expérience spirituelle liée à des méthodes d'oraison chez les moines et chez les laïcs qui se mettaient à leur école. Devenu archevêque de Thessalonique, Grégoire Palamas a montré la force d'incarnation de sa théologie. Il prêchait pratiquement chaque jour. Il soulignait l'importance communautaire de la liturgie dominicale, et il conseillait une communion quasi-quotidienne. Il recommandait à tous la lecture et l'étude des Ecritures. Il aimait beaucoup commenter le thème paulinien de l'incorporation des fidèles au Christ, et montrait dans l'Eglise avant tout une communauté eucharistique. Pour le peuple des simples, à Thessalonique, il a développé une spiritualité imprégnée d'une très forte tonalité d'adhésion affective au Christ, une spiritualité du Christ père et mère (on retrouverait la même chose à la même époque en Occident chez Julienne de Norwich) : "Le Christ est devenu notre père par le divin baptême qui nous rend conforme à lui, et il nous nourrit à son propre sein comme une mère pleine de tendresse le fait avec ses nourrissons. Venez, mangez mon Corps, buvez mon Sang, afin que non seulement vous soyez à l'image de Dieu, mais que vous deveniez des dieux et des rois éternels et célestes en me revêtant, moi, le Roi et Dieu. Par cette chair eucharistique notre communauté est élevée dans les cieux", c'est-à-dire plongée dans le rayonnement de la présence divine.

Pour Grégoire Palamas comme pour Jean Chrysostome, le sacrement de l'autel est inséparable du sacrement du frère. Palamas, évêque, arrive dans une ville qui se remet à peine d'une énorme insurrection sociale. Il va dénoncer les injustices sociales qui ont provoqué la révolte des zélotes, et il n'hésitera pas à se mouiller en établissant des liens concrets avec certains responsables des mouvements zélotes, qui ont été obligés de se mettre à l'écart. "Nous insultons les pauvres", dit-il. "Les pauvres sont les frères de Dieu". Il ébauche une sorte de sociologie chrétienne en rappelant que le Christ a rétabli l'unité humaine de sorte que tous les hommes, qu'ils le sachent ou non, sont consubstantiels, non seulement semblables, mais véritablement un seul être, une seule vie en Christ. Il faut, par un combat toujours renouvelé, essayer d'exprimer dans la vie en société, cette immense unité, cet idéal de communion dans la réciprocité, de sorte que "le service des personnes passe avant la propriété des biens."

Palamas est mort le 14 novembre 1359. Il a été vénéré par le peuple pratiquement tout de suite, et officiellement canonisé en 1368, donc seulement neuf ans après sa mort. Le mouvement engendré par Palamas a joué un rôle énorme dans tout l'Orient chrétien. Il a rapproché l'humanisme et le christianisme dans une sorte de renaissance transfigurée, dont il nous faut regretter qu'elle ait été écrasée par l'invasion ottomane, car Byzance exportera ses humanistes, mais elle n'exportera pas la théologie des énergies divines. Si l'on veut avoir un sentiment concret de la pensée de Palamas, il faut aller voir les fresques des églises de Mistra dans le Péloponnèse ou celles du parekklesion de Chora, à Constantinople, ou bien en Russie, les fresques d'une incroyable modernité - mais d'une modernité illuminée - de Théophane-le-Grec, qui est certainement le plus grand des iconographes qui ait jamais existé.

Le mouvement palamite a mis un terme à l'ignorance de la théologie latine. On a traduit Augustin, on a traduit Thomas d'Aquin en grec, et il y a eu l'idée d'une réflexion conciliaire commune, notamment sur le Filioque car Palamas distinguait le pneuma divin, sans l'article et sans majuscule, qui pour lui est synonyme des énergies, les énergies étant le don que Dieu fait de sa vie, et to Pneuma, c'est-à-dire le Saint-Esprit en tant que Personne. Il les distinguait et les unissait en même temps. "To Pneuma procède du Père et repose dans le Fils, mais pneuma procède du Père et du Fils."

A notre époque, la synthèse néo-patristique s'est affirmée aussi néo-palamite, avec des auteurs tels que Lossky, Krivochéïne, Staniloaë, Meyendorf. La conception palamite des énergies divines, de la lumière incréée est aussi à la base d'une théologie de la culture. Je pense au fondement de la théologie de l'icône, à notre siècle, et à travers la pensée des philosophes religieux russes, reprise aujourd'hui par certains jeunes penseurs chrétiens là-bas, le thème de la transfiguration ne devant plus être pensé seulement comme une transfiguration individuelle dans une quête ascétique et monastique, mais devant être pensé aussi dans l'histoire et dans la culture. Il y a là quelque chose d'important. Contre le rationalisme et contre l'irrationalisme, nous avons cette doctrine d'une connaissance de foi par le coeur-esprit ; face au dualisme désincarnant, l'affirmation que l'homme peut accueillir de tout son être, avec son corps aussi, avec ses sens aussi, le feu, la vie, la lumière divine.

Enfin, cette théologie donne au christianisme une portée cosmique par sa conception des énergies divines qui, jaillissant du Ressuscité pour tout ressusciter, pénètrent toutes choses. Tout cela devant être pensé dans un dynamisme de Parousie, nous fait entrer dans les promesses et dans les convulsions de cette période d'avant la Parousie, mais où déjà la Parousie est présente ; elle mine, elle travaille, elle féconde l'histoire afin de tout faire éclater dans la lumière de la Transfiguration, ou plutôt de faire éclater les abîmes de l'enfer dans la Résurrection.

Quelques-unes des questions
posées après la conférence

- En vous écoutant parler de l'énergie comme lumière, je pensais au Prologue de Jean. Le rapprochement avec Grégoire Palamas s'est imposé à moi...

- Il s'est imposé à juste titre, car la théologie palamite est très liée au thème de la lumière et de la vie chez Jean. Ce dont parle Palamas, c'est "la lumière de la Vie". Il faut en parler de manière johannique, pour éviter l'idée d'une lumière intellectuelle. Le Prologue de Jean est un texte qu'on lit dans l'Eglise orthodoxe une seule fois dans l'année, mais d'une manière extrêmement solennelle, c'est l'Evangile de Pâques. Dans la nuit de Pâques, après les matines, on célèbre la liturgie eucharistique, et on lit dans le plus grand nombre de langues possible, le Prologue de Jean. C'est un texte-clef parce qu'il nous montre justement un Dieu qui n'est pas clos sur lui-même. "Au commencement était le Verbe, et le Verbe était pros ton Theon, c'est-à-dire : le Verbe était tendu vers "le" Dieu. "Le" Dieu, c'est le Père. "Et le Verbe était Dieu." Alors nous avons ce Dieu qui s'ouvre, et c'est justement par cette béance divine que jaillissent la lumière et la vie, qui nous sont communiquées dans l'Esprit Saint. C'est de cette façon que Dieu peut sortir de sa transcendance pour s'incarner.

- La Vierge Marie a-t-elle une place dans la méditation de Grégoire Palamas ? Si c'est le cas, comment en parle-t-il ?

- La Vierge Marie occupe une place très importante dans la théologie de Palamas. Tandis qu'aux IV^e, V^e, VI^e siècles, le prototype du grand spirituel, c'est Moïse, à l'époque de Palamas, c'est la Mère de Dieu. C'est véritablement la Mère de Dieu qui nous donne l'exemple de la sanctification. C'est ce que dit très nettement Palamas. Et il parle de la Mère de Dieu comme de la limite du créé et de l'incrété, et comme de la synthèse de toutes les beautés du monde créé.

Dans l'Eglise orthodoxe il n'y a pas de dogme de l'Assomption de la Mère de Dieu. Cependant le dogme de l'Assomption ne nous fait pas en soi difficulté. Ce qui fait difficulté c'est plutôt son articulation avec l'Immaculée Conception. Mais les textes des homélies à partir du VII^e siècle, comme les textes de Palamas, montrent que la Dormition de la Mère de Dieu est conçue comme un passage de la Mère de Dieu tout entière, avec son corps, dans la lumière du Royaume. "Tu es passée à la vie, toi qui es la Mère de la Vie", chante la liturgie orthodoxe du 15 août.

- Y a-t-il une relation entre la lumière incrétée et la lumière, premier mot de la Création ?

- On pourrait dire que la lumière créée - "Que la lumière soit" -, c'est justement la transparence du créé à la lumière de Dieu. Une question a constamment tourmenté la pensée orthodoxe : comment avoir un christianisme qui ne soit pas a-cosmique, un christianisme où l'on puisse lier Dieu et le monde, Dieu et la terre ? Particulièrement en Russie, où il y a peut-être cette intuition de la terre paradisiaque, dans la sophiologie russe : la lumière originelle dans laquelle tout est créé, est ce point de transparence au coeur de toute chose, qui est en quelque sorte la sophia, la sagesse, créée ; et ce point de transparence est une ouverture à la sophia incrétée, c'est-à-dire à la lumière incrétée. Nous avons déjà ce thème de la sophia, qui apparaît comme un ange de lumière à l'époque palamite, dans l'art serbe. Il y a aussi des icônes de la Sagesse comme un ange de feu, l'ange de la terre transfigurée, qui apparaît à Novgorod en Russie au XVI^e siècle.

Il y a une correspondance très profonde entre la lumière secrète des choses, et la lumière divine. C'est la transparence. Il y a là, au fond, une métaphysique qui est une métaphysique de transparence, qui n'est pas substantialiste ; les choses ne sont pas closes sur elles-mêmes, puisqu'elles sont créées à partir de cette lumière qui appelle la lumière divine, et qui ne peut s'actualiser pleinement que dans la lumière divine, et, fondamentalement, dans le Christ - d'où les miracles du Christ.

- Vous avez fait allusion à l'attitude de prière des moines que Grégoire Palamas défendait, et que les humanistes contestaient. Quel était l'enjeu du débat ?

- Au cours de la tradition hésychaste, il y a l'invocation du nom de Jésus, ou en tout cas à l'origine, dans la vie monastique, des formules brèves, qui ont pour but de dénuder l'intellect. La démarche hésychaste est une démarche qui met à nu, en écartant les soucis, les pensées, y compris les pensées bonnes. Il faut mettre à nu deux réalités, dont la jonction n'est pas tellement facile à établir. D'une part, la réalité de l'intellect : il faut arriver à avoir le nous gymnos, l'intellect nu. C'est très difficile à concevoir, car notre intellect fonctionne tout le temps, par des associations, par des images. Il faut arriver aussi à dénuder l'angoisse fondamentale qui est au fond de nous-mêmes et que nous monnayons en peur, en soucis, etc... C'est ce qu'on appelle la mémoire de la mort, qui dénude l'angoisse fondamentale. On découvre alors que plus profond que la mort, il y a le Christ, et la Résurrection. La mémoire de la mort devient mémoire de la Résurrection. L'intellect nu uni au coeur devient le pur miroir sur lequel va se refléter le visage du Christ, et le vrai visage des êtres et des choses.

Dans le roman de Soljenitsyne "Le pavillon des cancéreux" il est question d'un vieux médecin qui après une demi-retraite, continue à voir des malades, qui a une sûreté extraordinaire de diagnostic. A l'une de ses disciples qui vient le trouver et lui demande "comment faites-vous ?" il répond : "J'ai besoin de faire silence, de me recueillir, jusqu'à ce que mon coeur devienne comme un lac tranquille sur lequel se reflètent la lune et les étoiles. Alors, je peux accueillir un malade, et je vais le sentir non plus dans son enchaînement sociologique ou biologique, mais dans sa réalité profonde, et c'est à partir de là que je pourrai poser mon diagnostic..."

Donc, l'enjeu de la prière de l'hésychia, c'est d'arriver à cette dénudation de l'intellect, en écartant et en intériorisant. Cette ultime intériorité est ce qu'on appelle le coeur, cette profondeur ultime de l'homme, qui ne coïncide que partiellement avec le coeur physiologique. Dans la conception biblique du coeur, le coeur n'a plus été la faculté de l'indignation, qu'on a attribué à Syméon le nouveau théologien - on trouve l'indication de chercher le lieu du coeur dans les entrailles. On retrouve là le thème biblique, développé par Chouraqui, du Dieu matriciel. Il y a deux mots dans la Bible pour désigner la miséricorde de Dieu : il y a la tendresse et la matrice. C'est ce coeur-là qui était cherché. Palamas a défendu cette attitude, mais d'une manière différente : il faut non seulement faire descendre l'intellect dans le creuset du coeur, disait-il, mais faire monter le désir des entrailles. Il faut mettre aussi l'énergie divine, le nom divin, dans les entrailles, à la source du désir, pour ramener le désir à son origine.

C'était là l'enjeu : peut-on, dans la prière, utiliser le rythme de la respiration, certaines postures corporelles, toutes ces choses dont on parle beaucoup aujourd'hui. (Comment prendre conscience de son corps ? etc.). Mais, pour les humanistes du XIVe siècle, c'est la démarche inverse...

- Tout au long de votre exposé, soit à travers des images soit à travers un langage vous m'avez renvoyé à la façon dont l'hindouisme parle de la lumière et du feu, le bouddhisme s'exprime pour chercher la divinité et s'intérioriser pour la trouver. Que pensez-vous de ces pierres d'attente ?

- Je pense que la démarche hésychaste la plus technique - car on trouve par exemple chez Nicolas Cabasilas une spiritualité pour les laïcs qui est assez différente - connaît des techniques de concentration ou d'approfondissement que l'on trouverait aussi dans l'Inde, ou dans le bouddhisme, pour une raison très simple, c'est que toutes les ascèses se ressemblent, toutes les ascèses de concentration, de pacification, d'unification. La différence me paraîtrait être la suivante : il me semble que l'hindou s'arrête quand il atteint cette profondeur de son coeur, cette profondeur lumineuse ; c'est comme la poupée de sel qui se dissout dans l'océan de lumière. Tandis que l'ascète hésychaste, à ce moment-là, va mettre à mort cette plénitude intérieure cristalline pour se tendre de nouveau vers le Dieu tout autre, vers le Dieu qui en lui-même porte le mystère de l'autre. Alors que dans l'Inde il y a dissolution de l'existence personnelle, dans l'ascèse hésychaste, il y a redécouverte plénière que Dieu veut que j'existe comme une personne, qu'il me donne mon frère, et que je dois le servir. Il y a un point commun, mais après ?...

Il est possible que dans certaine forme de l'amidisme, par exemple, il y ait des choses qui ressemblent davantage. Nous ne savons pas non plus quel a été le rayonnement de l'influx christique en général à travers l'humanité entière, et l'influence du christianisme nestorien qui a pénétré profondément l'Inde, le Tibet et la Chine, mais je crois que là on pourrait trouver des différences. C'est ce qui est arrivé à quelqu'un comme le père Le Saux, qui s'est établi dans l'Inde du sud, a pratiqué la méditation indienne la plus abrupte, la totale dénudation dans la non-dualité, et qui, après avoir failli renoncer complètement au christianisme, a repris pied dans le mystère trinitaire...

Je crois finalement que l'ascèse hésychaste ouvre sur le mystère trinitaire : au coeur même de l'absolu, la personne et la communion des personnes s'inscrit, et pas l'individu. L'individu, il faut s'en débarrasser, et les techniques se ressemblent...

- Vous avez dit que le monde a été créé pour la transfiguration. La Transfiguration serait-elle l'événement christologique le plus important ?

- Non. L'événement christologique le plus important, et à partir duquel se sont construits les Evangiles, c'est la Résurrection. Beaucoup d'exégètes pensent que le récit de la Transfiguration est un récit de Résurrection. Peut-être pas nécessairement, mais c'est une anticipation : ce qui est l'événement christologique ultime, c'est la Résurrection.

- La théologie de saint Grégoire Palamas, qui n'est pas une innovation mais surgit dans une lignée spirituelle, peut-elle avoir une résonance sur la culture, sur la vie des hommes, et pas seulement celle des moines ?

- Au point de départ, c'est effectivement une querelle de moines, ou plus précisément, une querelle de moines et d'humanistes. Les humanistes ne comprennent pas ces moines, leur type d'oraison, leur pratique psycho-somatique pourrait-on dire, ils sont choqués, scandalisés. Ils les appellent les omphalopsyques, "ceux qui pensent que l'âme est dans l'ombilic" ; et Palamas est amené à dévelop-

per une théologie qui justifie l'expérience monastique. Pour nous, qui ne passons pas notre temps dans des cellules à essayer de tenir de façon quasi-permanente la prière de Jésus, est-ce que cela peut avoir une signification ?

La théologie de Grégoire Palamas nous donne une vision du christianisme comme religion de la Résurrection. On dit toujours - et c'est un peu court - que l'Occident chrétien a mis plutôt l'accent sur la Passion du Christ, et l'Orient sur la Résurrection. Mais il est vrai qu'une théologie de la transfiguration nous conduit à mettre l'accent sur le fait que la Croix, c'est finalement la Croix de Gloire. La Croix aboutit tout naturellement à la Résurrection. L'eau et le sang qui coulent du flanc du Ressuscité sacrent la terre. Une très belle image du père Serge Boulgakov nous dit que le sang qui a coulé du flanc de Jésus a été reçu par la terre comme par un immense Graal cosmique, ce qui recoupe d'ailleurs une expression de saint Grégoire de Nysse qui disait : "une goutte de sang suffit à transfigurer l'univers". Nous devons vivre cette réalité en portant en nous la force de la Résurrection.

Il y a une approche de la vie chrétienne qui est une approche assez douloureuse : "comme c'est douloureux, comme c'est difficile d'être chrétien, heureusement, il y a la gloire de la transfiguration qui nous attend après notre mort..." C'est une chose que nous ne pouvons plus dire de cette façon aujourd'hui. On peut dire que tenter d'être chrétien exige souvent un dépassement, mais il faut d'abord mettre l'accent sur cette puissance de vie, de transformation. Pour le christianisme, c'est cela la transfiguration : changer la figure de ce monde de tristesse, de lourdeur, et de séparation pour en voir la réalité positive, pour voir le monde tel qu'il sort des mains de Dieu et tel qu'il est recréé en Christ et par la Résurrection du Christ.

Nous avons là toute une perspective et toute une expérience à vivre d'une manière quotidienne, dans le mystère. Ce qui est frappant dans l'Orient chrétien, c'est qu'il y a certes de grands théologiens, mais ces théologiens sont de grands mystiques, de grands spirituels. Saint Grégoire Palamas n'était pas seulement un grand théologien, mais c'était aussi un homme qui après une vingtaine d'années de prière silencieuse avait atteint l'état de prière permanente qui rejoint la vérité profonde de notre être, qui est célébration.

Nous sommes appelés à vivre cela. Il y a une certaine saveur de vie de transfiguration. On emploie peut-être trop souvent le terme de transfiguration. Mais il faut se demander ce que cela veut dire effectivement. Cela veut peut-être dire que des millions d'existences ont été sauvées du désespoir, du chaos, ont reçu la capacité de la bonté et de la beauté, la capacité d'être saisies par la beauté de l'existence que Dieu nous donne.

Naturellement, la marque de la transfiguration devrait être très forte dans la vie liturgique qui nous fait entrer dans une sphère de beauté, où la vérité des êtres et des choses nous est plus ou moins dévoilée. La liturgie n'est pas un monde clos. Si elle était un monde clos, ce serait une perversion pure et simple. Elle n'est pas plaquée sur le monde, elle nous en donne la clef. Il est évident que si nous partageons le pain dans la liturgie, nous devons apprendre à partager le pain aujourd'hui à l'échelle planétaire. Ce sont des choses inséparables. La vraie théologie de la libération naît spontanément d'une véritable vie liturgique. Si nous savons voir la vérité des choses bénies dans l'Eglise, nous ne pouvons pas ne pas avoir un sentiment de respect par rapport à la création. Actuellement en Russie, une des voies des jeunes vers Dieu est une "écologie mystique" qu'ils ont reçue justement du sens de la Transfiguration. Ils savent que l'homme n'est pas là pour dé-figurer mais pour trans-figurer.

La Transfiguration en ce sens est révolutionnaire. On ne peut pas célébrer la Transfiguration en sachant que des millions de gens sont défigurés par l'injus-

tice ou par l'oppression, ou la faim : cela nous engage dans une attitude active de non défiguration. La grande intuition des philosophes religieux russes de la première moitié du XXe siècle a été de passer de ce patrimoine précieusement conservé dans les monastères pour une réalisation individuelle, à une vision de la culture. Ils ont cherché à déchiffrer la modernité, à la transfigurer. Aujourd'hui trop souvent, nous avons peur de la modernité, nous formons des groupes apeurés où l'on se réfugie contre la modernité que nous considérons comme maléfique, alors que les philosophes religieux russes ont eu la volonté de la transfigurer. Il faut partir de l'expérience monastique, mais il faut savoir la répercuter dans la vie quotidienne et dans la culture tout entière.

Nous ne pouvons plus supporter d'être schizophrènes. Les chrétiens sont appelés à être des créateurs de vie et de beauté dans la lumière de la Transfiguration. C'est d'ailleurs ce qui s'est passé au XVe siècle. Le XVe siècle byzantin et russe est un siècle où s'ébauchent un art et une spiritualité de la transfiguration, avec Nicolas Cabasilas qui a essayé de définir une spiritualité pour les laïcs, enracinée d'une part dans une intériorisation de la vie sacramentelle, et d'autre part dans de brèves méditations sur le salut par l'amour, "savoir combien Dieu nous aime".

Alors qu'au commencement de la crise palamite il y a l'opposition des humanistes et des spirituels, Cabasilas fait la synthèse, il fait un humanisme spirituel. C'est ce qui s'inscrit dans les premières grandes peintures de Mistra dans le Péloponnèse, ou à la Kariéh Djami (Chora), "le Christ des champs", à Constantinople, dans le parekklesion, il y a cette extraordinaire fresque où l'on voit le Christ qui descend en enfer, qui fait voler sous ses pieds les portes de l'enfer, qui saisit par les poignets Adam et Eve et les fait surgir hors de leur tombeau. Et dans le narthex, il y a des scènes pleines de douceur, d'humanité, d'esprit d'enfance... Il y a là toute une Renaissance, mais une Renaissance transfigurée, comme l'a été la première Renaissance italienne, la Renaissance franciscaine. Mais après il y a eu séparation de l'humain et du divin, tandis qu'il y avait là affirmation du divin et de l'humain. On a toujours une idée très hiératique de l'art byzantin, mais c'est un art d'une grande créativité, et en Russie cela a donné l'art de Théophane le Grec. En Roumanie, au XVIe siècle, il y a même un hésychasme politique, qui est un anti-Machiavel. On voit que la transfiguration, comme lutte contre la défiguration, peut intervenir dans la vie politique et culturelle. Nous devons retranscrire cela aujourd'hui, à l'échelle planétaire.

Est-ce que cela entraîne un type de sainteté ? Certainement, mais une sainteté lumineuse comme elle va s'inscrire dans la figure d'un saint Séraphin de Sarov. Peut-être sommes-nous maintenant appelés à une sainteté qui aurait du génie, capable de dire et d'agir une réalité prophétique, dénonciatrice des idoles et qui indique des chemins de vie.

Le drame de la technique et de la science occidentales, c'est que le christianisme occidental est devenu un christianisme non-cosmique, un christianisme de "Dieu et mon âme". La science et la technique sont incontestablement d'origine biblique - c'est la Bible qui a dit à l'homme qu'il était responsable du monde et qui a posé la création dans son autonomie - mais le cosmos où elles se développaient a perdu toute référence spirituelle. Nous avons laissé la science et la technique à d'autres esprits.

Dans cette vision mystique, avant la vision directe de la Lumière divine qui est donnée à très peu, il y a la contemplation des logoï des choses, de l'essence spirituelle des êtres et des choses. Cette connaissance des énergies divines est aujourd'hui essentielle pour croiser et contrarier s'il le faut la connaissance rationnelle. Nous sommes amenés, dans l'union de l'Orient et de l'Occident chrétiens, à finaliser la connaissance rationnelle par cette connaissance spirituelle qui est une connaissance de transfiguration.

- Dieu sort de lui, l'homme sort de lui...

Quelle analogie peut-il y avoir entre ces deux images ?

- C'est une métaphore... Cela veut dire qu'il ne s'agit pas d'une substance divine et d'une substance humaine mais qu'il s'agit du mystère de la Personne. Dieu ne reste pas enfermé dans sa transcendance, dans son au-delà inaccessible, il vient vers nous. Et l'homme de son côté, ne doit pas rester enclous dans cette humanité dont il a un peu trop l'habitude. Il doit sortir de lui-même à la rencontre de Dieu. Cela implique un dépouillement, mais c'est pour une rencontre proprement personnelle. Il y a une sorte de trans-descendance de Dieu et une trans-ascendance de l'homme attiré par Dieu, porté par l'Esprit. Il n'y a pas Dieu d'un côté, l'homme de l'autre ; l'homme est saisi par Dieu. Le Père vient vers lui dans le mystère du Christ, et il y a le Dieu intérieur, le Dieu secret, l'Esprit Saint qui nous saisit comme un mouvement vers le Père.

- Que signifie dans cette tradition ascétique la mémoire de la mort ?

- Il faut prendre le mot mémoire dans un sens très fort, au sens où nous employons ce mot quand nous parlons du mémorial eucharistique. C'est une mémoire qui rend actuel. Ce n'est pas une évocation d'événements lointains, mais une actualisation qui nous saisit tout entiers.

La mémoire de quelle mort ?... la mort biologique ? Certainement, mais ressentie comme la concrétisation d'un état de séparation, d'un état de mort spirituelle. Les psychologues et certains grands philosophes ont découvert qu'il y a au fond de l'homme l'angoisse, et la haine aussi... Peut-être aussi l'amour au plus profond, mais l'amour tourne souvent en haine, dans la mesure où il n'a pas de réponse. Il y a en tout cas l'angoisse, le vertige devant le néant, la platitude du monde dans laquelle je m'englue. La mémoire de la mort est quelque chose qui ressemblerait à toute une série d'expériences qui ont été faites par des philosophes et des écrivains de notre époque, comme dans le théâtre de la dérision. On peut penser à Ionesco, à Beckett, sans parler de la nausée de Sartre. Il y a toute une expérience qui peut être aussi une expérience de l'horreur sans signification.

En général, cette angoisse fondamentale, nous ne nous l'avouons pas : les hommes n'aiment pas se mettre en présence de leur propre néant. Alors ils la fuient de toutes sortes de manières. C'est peut-être la racine du péché : dans la mesure où l'homme qui porte en lui la soif d'infini, d'absolu, d'éternité, rencontre le néant, la mort, la finitude, il va chercher toutes sortes de conduites de fuite. En particulier, il aura besoin d'ennemis pour en faire des boucs émissaires, ou besoin d'esclaves. Ou tout simplement, l'homme peut fuir en travaillant beaucoup, en étant très vertueux, en s'agitant sans arrêt. Le spirituel est celui qui au contraire dénuie en lui-même la mémoire de la mort.

La mémoire de la mort est aussi une prise de conscience de ma complicité fondamentale dans l'immense travail de la mort dans l'humanité. Quand nous avons des textes liturgiques qui nous paraissent excessifs - "je suis le plus grand des pécheurs..." - il y a là quelque chose de profondément vrai, c'est la communion des pécheurs, nous sommes tous complices. Il suffit parfois d'une pensée ou d'une attitude pour renforcer ce jeu terrible de la mort.

Nous découvrons alors - et c'est cela la foi : elle doit peser le poids de notre angoisse qui devient confiance - que Dieu s'est incarné pour vaincre la mort. Plus profond que la mort et le néant, il y a le Christ qui descend dans mon enfer intérieur maintenant, m'en arrache et m'ouvre des voies de résurrection. La mémoire de la mort devient alors mémoire de Dieu, toujours au sens très fort de

sentiment de présence. Il est celui qui me sauve.

Nous disons que Dieu est Sauveur, mais si nous ne savons pas de quoi nous avons besoin d'être sauvés, à quoi cela sert-il ? Il faut savoir de quoi nous sommes sauvés et qui nous sauve. La mémoire de la mort, qui est finalement mémoire de résurrection, nous permet de sentir de quoi nous sommes sauvés, et à ce moment nous devenons vivants : c'est cela aussi la spiritualité de la transfiguration. Il faut que les chrétiens deviennent des gens vivants, qui rayonnent la vie et qui servent la vie contre toutes les formes de mort.

(Texte établi d'après un
enregistrement et non
revu par l'auteur.)