"O amants des spectacles au-dessus de l'intelligence, et avides d'écouter,

Contemplons mystiquement le Christ resplendissant des rayons divins,

Et faisons écho à la voix du Père proclamant le Fils "bien aimé",

Qui fait resplendir la faiblesse humaine sur le Thabor,

Et jaillir l'illumination sur nos âmes".

(Liturgie Byzantine :
Petites Vêpres de la Transfiguration)

I.S.B.N. 2—902161—01—8

9 782902 161010
HABRA Georges
La Transfiguration
selon les Pères
Grecs
15,00 €

GEORGES HABRA

la Transfiguration selon les Pères grecs

2e EDITION, corrigée

Chez l'auteur :
5, rue Béranger,
77300 Fontainebleau
(France)
et chez les libraires

La Transfiguration selon les Pères grecs GEORGES HABRA

GEORGES HABRA

la Transfiguration

selon les Pères grecs

2e EDITION, corrigée

Chez l'auteur :
5, rue Béranger,
77300 Fontainebleau
(France)
et chez les libraires

Un des soucis de l'homme pieux est de bien discerner, afin de s'y soumettre, la volonté de Dieu : c'est la *diakrisis* dont parle Jean Climaque. Elle est délicate car nous savons tous que Dieu n'écrit droit que par des lignes courbes : ne faut-il pas, pour lui obéir, s'apprêter à l'infanticide comme Abraham ? Jeanne d'Arc, pour rester fidèle, n'a-t-elle pas dû s'opposer à l'Eglise ? Tels sont les problèmes qu'aborde ce livre. L'auteur, tout pénétré des Saintes Ecritures et nourri des Pères grecs, est aussi un humaniste fort cultivé qui se réfère à Cervantès, Shakespeare, Thomas Morus, Pascal, Balzac, Dostoievski, Ibsen, Bergson, Newman, Sartre, Valéry... Ceux-ci lui founissent des exemples et des cas de figure très concrets. C'est donc avant tout un sage qui a le sens de l'instabilité et de la complexité des situations et des nuances ponctuelles des conflits éthiques. Si tout événement vient de Dieu, encore faut-il en déchiffrer le sens, avoir le sens de *kairos*, du moment opportun, et se méfier de la simplicité rigide des principes absolus. On est loin du catégorisme kantien ! Les pages consacrées au mensonge témoignent, en particulier, de cette souplesse de bon sens mais aussi, et surtout de pitié et de bonté. Ce livre rappelle les *Sagesses* d'autrefois (je pense à Charron) par sa conscience du juste milieu et de l'équilibre. Le vice fondamental est évidemment la présomption et l'orgueil car ils oblitèrent le discernement des vraies valeurs et portent atteinte à l'harmonie — visée suprême de l'homme pieux. On appréciera tout particulièrement les pages où l'auteur, résolument anti-intellectualiste, oppose l'architecture théologique rigoureuse, complexe, abstraite, d'un Saint Thomas aux silences chargés de présence mystique d'un Denis l'Aréopagite. Du reste, l'ouvrage est empreint de l'esprit de l'Orthodoxie. Les nombreuses citations des Pères orientaux en font même un florilège dont la découverte est charmante, digne de l'*Histoire lausiaque* ou de la *Légende dorée*. A lire lentement et à savourer. Traduit en grec, il ferait les délices des Athonites. Rien ne montre mieux à quel point la spiritualité orientale, ouverte à la plus haute, la plus ineffable intuition du Divin, est en même temps l'héritière directe de l'humanisme grec, pénétré de prudence et de respect pour l'humble réalité. C'est le bon sens, la finesse, voire la ruse d'Ulysse transfigurés, glorifiés (sans rien perdre de leur justesse et de leur efficacité) par la grande lumière johannique.

Jean ONIMUS.

(Revue de Métaphysique et de Morale, Mai 1983)

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

(chez l'auteur)

1. **AMOUR ET CONCUPISCENCE (1976)** : 292 pages.

2. **LA MORT ET L'AU-DELÀ (1977)** : 252 pages.

3. **DU DISCERNEMENT SPIRITUEL (1980)** : tome I : 250 pages.
   (1983) : tome II : 276 pages.

Lettre préface

LETTRE PRÉFACE

Damas (Syrie), le 10.2.1973

Révérend Père Georges Habra,
du Clergé séculier de notre Patriarcat,
Paris

Cher Fils,

J'ai lu et fait lire le manuscrit de votre ouvrage sur « La Transfiguration selon les Pères grecs ».

Vous avez voulu interroger les Pères grecs et découvrir comment ils ont conçu la Transfiguration. Il s'agit bien de la Transfiguration de Notre-Seigneur Jésus-Christ, mais surtout de celle des trois apôtres qui y ont assisté, transfiguration qui pour eux était une certaine vision de la Divinité, une image du siècle à venir, un prélude de la venue glorieuse du Seigneur.

Vous avez fait parler les Pères grecs sur l'« économie » de ce mystère, c'est-à-dire les motifs pour lesquels il a eu lieu. Et pour en connaître leur « théologie », vous avez exposé leurs théories de l'essence, de l'énergie et de la lumière divines, notions préliminaires nécessaires pour commencer en compagnie desdits Pères grecs l'ascension avec les apôtres, à travers les trois étapes de la vie mystique, pour pouvoir être transfigurés : purification, contemplation, illumination. Et

vous terminez par un chapitre où vous faites parler les Pères grecs sur les rapports de la transfiguration et de la vie éternelle.

Dans tout ce travail, vous avez fait preuve d'une rare connaissance de la patrologie grecque. De ces Pères, on a dit que « chacun à lui seul contrebalance le monde entier, mais que si chacun est un monde à part, tous ensemble ont aussi une physionomie qui leur est propre ». Vous avez saisi tous ces aspects, particuliers et généraux ; vous avez puisé aux sources mêmes que vous avez étudiées, exposées et traduites avec amour et compétence. Votre familiarité avec les Pères grecs n'est pas superficielle : elle dénote une profonde réflexion, autant sur leurs doctrines que sur leur vocabulaire, qui vous a fait acquérir une sympathie et une compréhension parfaites de leurs pensées et de leurs expériences spirituelles. N'est-ce pas là une contribution importante au mouvement qui mène aujourd'hui les chercheurs à se ressourcer aux origines, non seulement pour les mieux connaître mais aussi pour en vivre ?

D'autres auteurs ont cherché à présenter les points communs entre les Pères grecs et les théologiens occidentaux. Cette recherche, fort louable, est nécessaire pour le rapprochement œcuménique. Mais ne convient-il pas aussi de mettre en relief l'originalité des orientaux, leur caractère distinctif dans leur façon de comprendre le christianisme ? C'est ce que vous avez essayé de faire, n'hésitant pas, à l'occasion, à accorder une attention spéciale aux textes qui posent des difficultés particulières, ou à relever les divergences de compréhension qui semblent extrêmes, dans l'unité de la foi. Et nous considérons que votre essai est utile pour éviter l'écueil que courent parfois certains œcuménistes de diluer la personnalité des traditions orientale et occidentale l'une dans l'autre.

Puisque nous parlons d'œcuménisme et que la personnalité de Grégoire Palamas, qui continue à être discutée, constitue un obstacle, une pierre d'achoppement à la marche vers l'union,

nous notons avec plaisir que l'un des intérêts majeurs de votre ouvrage est de démontrer que les thèses de Grégoire Palamas ne sont pas des innovations ou des hérésies, mais ont été prises des Pères grecs qu'il a systématisées. Ces Pères de l'Eglise universelle, si équilibrés, si orthodoxes, peut-on facilement accuser d'erreur un disciple fidèle qui s'en inspire ?

Nous désirons relever aussi un autre avantage de votre livre et qui n'est pas le moindre. Dans la précipitation de notre course en avant et le tumulte des nombreuses théories et idéologies qui nous bousculent de tous les côtés, il est salutaire de nous arrêter un peu pour méditer dans le calme l'une au moins des thèses de la théologie et de la spiritualité de nos Pères. Cette étude serait un antidote au rationalisme envahissant de beaucoup des théologiens modernes, qui ont tendance à tenir pour des fossiles les écrits de ceux qui, à cause de leur génie fécondé par l'Esprit de Vérité et d'Amour sont des piliers de la religion et des maîtres toujours actuels.

En souhaitant à votre ouvrage le large accueil qu'il mérite, nous vous donnons, cher Fils, notre salut paternel et notre bénédiction apostolique.

+ Maximos V Hakim
Patriarche d'Antioche et de tout l'Orient,
d'Alexandrie et de Jérusalem.

Introduction

S'il y a des sujets qui allient l'impression apparente de nous être totalement extrinsèques au fait qu'en réalité ils nous sont les plus intimement présents, la Transfiguration en est certainement un, et des plus éclatants. Car à la lire dans l'Evangile superficiellement et sans perception spirituelle, on la dégraderait au jaillissement d'une simple lumière sensible -- tellement la lettre tue ! Et les théologiens n'ont pas manqué qui l'ont conçue de cette manière-là.

Dans cette étude, nous avons voulu interroger les Pères grecs et leur puissante perception spirituelle, et découvrir comment ils ont conçu la Transfiguration, cette réalité qui nous est très intime et très intérieure. Car, sans vouloir anticiper, disons-le tout de suite, toute notre vie spirituelle se cristallise autour de la Transfiguration.

Pour qu'une telle étude puisse être objective, l'analyse ne suffit pas. L'analyse certes est nécessaire, mais seule elle peut mener aux échafaudages les plus aberrants et les plus monstrueux. Pour s'en convaincre, il suffit par exemple de jeter un regard sur l'histoire de l'exégèse moderne : avec quelle subtilité le subjectivisme le plus débridé et le plus paranoïaque ne se cache-t-il pas parfois sous les dehors les plus composés, « *scien-*

tifiques » et froids de l'analyse ! A l'analyse il est donc nécessaire d'ajouter l'intuition. Il y a « deux manières profondément différentes, dit Bergson, de connaître une chose. La première implique qu'on tourne autour de cette chose ; la seconde qu'on entre en elle. La première dépend du point de vue où l'on se place et des symboles par lesquels on s'exprime. La seconde ne se prend d'aucun point de vue et ne s'appuie sur aucun symbole [1]. » La première s'appelle « analyse », la seconde « intuition », et Bergson les définit ainsi : « Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. Au contraire, l'analyse est l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres. Analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle [2]. » C'est seulement quand on a atteint ce point où tout converge et d'où tout part, à savoir ce qui est unique dans l'individu, que l'analyse peut être fructueuse et salutaire ; elle ne s'achoppe plus contre les détails, elle ne voit plus de contradictions inconciliables, tout est cohésion, harmonie, lumière. Le même auteur parlait naguère, à propos de la « Lucrezia Crivelli » de Léonard de Vinci, et de sa « Monna Lisa », d'un « centre virtuel, situé derrière la toile », vers lequel remontent les lignes visibles de la figure, et « où se découvrirait tout d'un coup, ramassé en un seul mot, le secret que nous n'aurons jamais fini de lire phrase par phrase dans l'énigmatique physionomie » [3]. C'est cette « vision mentale simple, concentrée en ce point », « l'intention originelle, l'aspira-

1. « Introduction à la Métaphysique », dans « la Pensée et le Mouvant », 178.
2. Id. 181.
3. « La vie et l'œuvre de Ravaisson », dans « la Pensée et le Mouvant », 265.

tion fondamentale de la personne »[4] que l'intuition a pour mission d'atteindre, et sans laquelle tout est chaos.

Ces principes sont applicables non seulement aux productions artistiques, mais à tout individu en tant que tel. Et plus l'individu est grand, plus il est original (je prends ce mot dans son bon sens, car on sait la tournure qu'il a prise dans notre monde moderne, où aucune phobie ne dépasse celle de ne pas être « comme les autres », celle d'être soi-même enfin).

On voit tout de suite, par la définition citée plus haut de l'intuition, que celle-ci suppose avant tout l'amour. Pour pouvoir éprouver cette fameuse « sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet », il faut d'abord sortir de soi, de son point de vue propre, et cela, c'est la première démarche de l'amour. Et cette sortie de soi est d'autant plus difficile qu'on est davantage différent de ce qu'on veut atteindre, car cela suppose une abstraction plus radicale de soi-même, une distance plus grande à parcourir, pour ainsi parler. Il est évident par exemple qu'un Italien a, en tant que tel, plus d'efforts à faire qu'un Scandinave pour comprendre un Scandinave. Et d'un autre côté plus on est original, plus il est facile d'atteindre l'autre, car alors on a un critère, une boussole pour identifier ce qui est différent de nous, celui dont la personnalité est inexistante étant dépourvu de toute boussole. Car la sortie de soi exige d'abord une concentration de la personnalité en elle-même, l'absence de toute dilution et de toute diffusion, principe dont on verra les fructueuses applications dans la vie spirituelle.

Voilà pour la sortie de soi.

Venons-en maintenant à cette « coïncidence » avec ce que l'autre a « d'unique et d'inexprimable ». Elle ne signifie pas une dissolution quelconque de sa personnalité propre dans

4. Id.

l'autre. Il y a union, non confusion. Il y a abstraction de son propre moi, mais non destruction ou dissolution de ce moi. Comment, en effet, une personnalité pourra-t-elle jamais continuer non seulement d'aimer mais de faire quoi que ce soit qui démontre son existence, si elle a cessé d'exister en tant que telle ? En tant que foyer indépendant d'activités ?

Appliquons ces principes aux Pères grecs. Il est évident que chacun d'entre eux, parmi les grands, forme un monde à part, et comme le disait Georges Scholarios, « chacun à lui seul contrebalance le monde entier ». Mais si chacun est un monde à part, tous ensemble, ce bloc qu'on appelle « les Pères grecs », ont aussi un physionomie qui leur est propre. Nous allons maintenant essayer de la dessiner, quelques-unes des caractéristiques qui leur sont communes (bien qu'à des degrés divers) et sous-jacentes à toute leur pensée.

1. Tout d'abord, quand nous employons le mot « Pères », nous l'entendons non au sens strict de théologiens de l'Eglise des premiers siècles, dont l'unanimité en matière de foi est décisive, mais au sens large, pour y inclure en sus de grands noms, tels Origène et Clément d'Alexandrie. En ce sens donc les Pères grecs sont les théologiens -- orthodoxes, ou dont l'hétérodoxie a été purement matérielle (cas d'Origène par exemple) -- qui ont écrit en grec jusqu'à l'époque de St Jean Damascène.

2. Philosophiquement, c'est Platon et le courant néoplatonicien (représenté surtout par Plotin) qui ont eu l'influence la plus profonde sur leur pensée. Le platonisme est en effet la pensée philosophique la plus prédisposante au christianisme. Parmi les thèmes qui ont joué le plus grand rôle chez les Pères grecs, signalons le contraste constant entre le monde de l'Etre, ou intelligible, et le monde du devenir, ou sensible ; l'idée que ce dernier est l'image du monde intelligible, plutôt qu'un effet supposant une cause, cette dernière vision étant plus propre à

Aristote ; l'existence des Idées, telles que le Bien, le Beau, le Vrai, identifiées à Dieu même ; la notion de participation aux Idées ; la suspension de la morale à l'Idée du Bien ; la confuse, émouvante, quoique très imparfaite intuition d'une certaine trinité, qui se trouve déjà chez Platon, mais explicitée surtout par Plotin comme l'Un, l'Intelligence et l'Ame du monde ; la substantialité et l'immortalité de l'âme ; la purification ; l'excellence de la contemplation ; l'extase plotinienne. Après le platonisme, c'est le stoïcisme, surtout en morale, et Aristote, surtout pour la dissection à tous les niveaux, métaphysique, éthique, logique... Certains Pères, tels St Maxime et St Jean Damascène, font un ample usage d'Aristote, de sorte que d'aucuns seraient tentés de les prendre pour des aristotéliciens. Mais qu'on y fasse attention, l'on verra qu'au fond ils sont platoniciens dans leur pensée.

3. Le christianisme étant une religion dont les deux pôles sont Dieu et l'homme, on ne peut l'appréhender que par l'un ou l'autre pôle (bien qu'à l'intérieur de chaque pôle il y ait une infinité de points de vue). Les Pères grecs partent en général du pôle divin, par contraste avec St Augustin par exemple et la théologie latine dont il est le plus grand représentant. Entendons-nous : ce n'est pas que la théologie augustinienne n'aboutisse finalement à Dieu, ou que la théologie grecque n'englobe l'homme. Mais le point de départ, le mouvement dialectique pour ainsi dire, va chez les Grecs de Dieu à l'homme, c'est une vision descendante ; chez les Latins c'est le contraire. Ainsi, chez les Grecs comme le témoignent leurs écrits et l'énoncé même de leurs définitions conciliaires, toute l'élaboration du dogme et toutes les grandes hérésies orientales roulent autour de la Trinité et de l'Incarnation. Par contre, chez les latins, les centres d'attraction sont le péché originel, nature et grâce, libre-arbitre et prédestination, foi et science.

4. Dans l'approche grecque de Dieu, il y a un équilibre

parfait entre le désir et cette « terreur » devant le divin, intraduisible en français, et que le grec θάμβος exprime magnifiquement. Nulle part en effet on ne trouve un sens si profond de l'inaccessibilité divine, une terreur si frémissante devant l'infini. Ils savent d'instinct, très exactement, jusqu'où l'intelligence peut aller, et où il faut s'arrêter et se résoudre en adoration pure. Aussi jamais ne les voit-on par exemple se lancer dans ces questions niaises ou oiseuses dont le seul fait de les poser est un indice de perte lamentable du sens du sacré et du divin, d'autant plus lamentable qu'elle est plus inconsciente. Certains, trop enclins à rationaliser le mystère, c'est-à-dire à le détruire, seraient tentés de les accuser d'obscurantisme -- accusation qui ne peut avoir de justification qu'une ignorance totale des Pères, et de leur recherche laborieuse de Dieu. St Grégoire de Nazianze le dit : « Je n'alléguerai pas déraisonnablement, par embarras de démontrer, l'illusion d'une foi indémontrable [5]. »

5. Contrairement à beaucoup de scolastiques et de théologiens, chez qui il y a hypertrophie de l'abstrait, de l'analyse, de l'esprit de géométrie et de la raison raisonnante, et souvent atrophie des qualités opposées, à savoir le concret, l'intuition, l'esprit de finesse et le « cœur » au sens pascalien du terme -- chez les Pères grecs, ces dernières qualités, justement supérieures, se trouvent à un degré éminent, tandis que les premières s'y trouvent dans le minimum nécessaire pour toute marche droite de la pensée, pour que les qualités intuitives elles-mêmes soient cuirassées et ne dégénèrent pas. Aussi bien leur pensée, bien loin de battre de l'air, découle de la vie, chaude, brûlante, lumineuse, pour y mener toujours. Volon-

5. Οὐ πίστεως ἀναποδείκτου φαντασίαν ἀπορίᾳ τῆς ἀποδείξεως ἀλόγως προισχόμενος -- A Evagre moine (P.G. XLVI, 1101).

tiers on mettrait en exergue de leur œuvre ces paroles de Blondel : « Morte et verbale, toute idée qui ne procède pas d'une expérimentation réelle de la volonté ; morte surtout et fictive, toute connaissance qui ne se tourne pas à agir [6]... Assise en elle-même et contente de soi la pensée est un monstre : sa nature, c'est d'introduire dans le déploiement de la vie, un dynamisme progressif. Elle n'est un fruit de la vie que pour devenir un germe de vie nouvelle [7]. » Chez eux, le dogme nécessairement pousse à la morale, et celle-ci nécessairement donne accès au dogme, le cercle est incoercible et imbrisable. Cela donne à leur pensée ce caractère très dynamique qui fait qu'on est soulevé d'enthousiasme quand on les lit. La critique que Blondel et d'autres ont faite à bon droit du thomisme (« le thomisme apparaît à beaucoup comme une description exacte, mais, si je puis dire, *statique* [8], comme une superposition d'éléments, mais sans que le mouvement qui nous élève de l'un à l'autre soit intimement provoqué ; comme un inventaire, mais non comme une invention capable de justifier, par le dynamisme qui les suscite, les ascensions de la pensée [9] »), ne peut s'appliquer à eux, non plus qu'à St Augustin, St Jean de la Croix ou Pascal par exemple, mais pour des raisons différentes. Ceux-ci doivent leur dynamisme, entre autres raisons, au fait qu'ils n'avaient pas une conception d'une nature stable et abstraite, mais bien d'une nature concrète, en travail, inquiète, qui appelle le Rédempteur sans l'exiger -- les Pères grecs doivent leur dynamisme à une raison différente à ce point de vue, c'est que partant de Dieu qui n'a rien de statique, ils ont épousé la dialectique du mouvement divin dans tout son dynamisme et son défi des cadres rationnels.

6. L'Action, III, 5,2.
7. Id. IV, 1,3.
8. Souligné par M. Blondel.
9. Blondel, Exigences de la Pensée contemporaine en matière d'apologétique, I,6.

6. Nous en venons enfin à la forme. Beaucoup sont déconcertés par ce style qui va « par sauts et par gambades » ; cependant, si l'on a bien compris ce qui a précédé, il ne pouvait en être autrement. « Le cœur a son ordre, dit Pascal ; l'esprit a le sien, qui est par principe et démonstration, le cœur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé, en exposant d'ordre les causes de l'amour : cela serait ridicule. Jésus-Christ, St Paul ont l'ordre de la charité, non de l'esprit ; car ils voulaient échauffer, non instruire. St Augustin de même. Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qui a rapport à la fin, pour la montrer toujours [10]. » On le voit, sous le chaos apparent et le désordre inextricable, il y a un ordre très profond, mais un ordre irrationnel parce que au-dessus de la raison, à savoir celui de la charité. Non que la charité ait manqué à St Thomas par exemple, mais il a voulu mouler le contenu d'une doctrine dépassant la raison dans une forme rationnelle, ce qui est évidemment impossible, par conséquent l'ordre rationnel y reste plaqué et factice. « J'aurais bien pris ce discours d'ordre comme celui-ci : pour montrer la vanité de toutes sortes de conditions, montrer la vanité des vies communes, et puis la vanité des vies philosophiques pyrrhoniennes, stoïques ; mais l'ordre ne serait pas gardé. Je sais un peu ce que c'est, et combien peu de gens l'entendent. Nulle science humaine ne le peut garder. St Thomas ne l'a pas gardé. La mathématique le garde, mais elle est inutile en sa profondeur [11]. » Je reconnais fort bien que ce n'est pas un ordre didactique ni scolaire ; mais c'est le seul ordre vraiment absolu et adéquat à l'esprit qui l'anime. C'est finalement l'ordre que les écrivains sacrés ont suivi, sans exception.

Voilà pour l'ordre. Quant au style proprement dit, il a le mérite, en général, malgré les subtiles analyses philosophiques

10. Pensées (Ed. Brunschvicg), IV, 283.
11. Id. II, 61.

auxquelles les Pères grecs ont dû se livrer (non de leur plein gré d'ailleurs, mais pour déjouer les ruses et sophismes d'un Arius, d'un Eunome et de leurs pareils, gens rompus à l'acrobatie syllogistique et à la jonglerie verbale) d'allier le concret à l'abstrait, à des doses différentes (par exemple, la dose du concret et de la simplicité, chez St Jean Chrysostome, est manifestement plus forte que chez Denys l'Aréopagite ou St Maxime, jusqu'à en être chez lui, très souvent, celle même de l'Evangile). Ils n'ont pas ce qu'on appelle le « jargon théologique », forcément pédant et stérile parce qu'en marge de la vie, mais le langage de tout le monde, et quand ils s'élèvent aux contemplations sublimes ou sont forcés d'élucider le dogme contre les hérésies, et par conséquent d'user des facultés abstraites pour désarticuler ce que l'Ecriture contient de richesses dans sa confuse simplicité, c'est toujours le style de Platon, si concret et abstrait en même temps, si intuitif et analytique, qui a le plus d'affinité avec le leur. En théologie, la beauté de la forme, chez certains d'entre eux, reste inégalée et peut-être inégalable, autant que la sublimité et la beauté du fond. Si Dieu a permis que les écrivains sacrés du Nouveau Testament (quelle différence avec l'Ancien !) n'eussent pas l'art de bien dire, afin que le rayonnement irrésistible du christianisme à ses débuts ne fût pas malignement attribué à l'éloquence de ses prédicateurs, mais à la puissance divine pure, il n'y avait plus aucune ambiguité, une fois cette preuve donnée, à mettre au service du christianisme, dans la personne de certains Pères, « la douceur d'Isocrate, la majesté de Démosthène, la gravité de Thucydide, et la sublimité de Platon [12]. » Parlant des homélies de Chrysostome sur l'épître aux Romains, St Isidore de Péluse dit : « Car je crois, et que personne ne pense que je parle par flatterie, que si le divin Paul avait possédé la langue attique de

12. Chrysostome, Du Sacerdoce IV, 6 (P.G. XLVIII, 669).

façon à s'interpréter lui-même, il ne se serait pas interprété autrement que ne l'a fait le susdit homme célébré, tellement l'interprétation est ornée de pensées, de beauté et de maîtrise dans l'élocution [13]. »

Voilà donc quelques-unes de leurs principales caractéristiques. Comme on le voit -- et notre étude le montrera -- c'est une vision unique et originale du christianisme, par conséquent différente de la vision occidentale dans ce que celle-ci a d'unique et d'original. Mais attention ! qui dit « différente » ne dit pas forcément « contradictoire » dans la foi. Une vision peut être très dissemblable à une autre, et cependant concorder parfaitement avec elle dans tout ce qui est essentiel. C'est que le christianisme est une réalité tellement riche qu'il admet d'être contemplé d'une infinité de points de vue ; et cette possibilité est la preuve de sa richesse, comme le dit le cardinal Newman : « L'idée qui représente un objet ou un objet supposé est coextensive à la somme totale de ses aspects possibles, quelle que soit leur variété dans la conscience séparée des individus ; et en proportion de la variété des aspects sous lesquels elle se présente à différents esprits, sont sa force et sa profondeur, et l'argument de sa réalité [14]. » Par conséquent, cette divergence ne doit pas seulement être « tolérée », mais enthousiastement encouragée comme le seul argument du rayonnement du christianisme dans les esprits. Dans la théologie orientale, personne n'est plus byzantin que St Jean Chrysostome ; comme dans la théologie occidentale, personne n'est plus latin que St Augustin. Et pourtant ils coïncidaient dans la foi, et le second personnage éprouvait pour le premier un vif enthousiasme et une grande admiration, et je ne doute pas que le premier lui eût rendu la pareille, s'il l'avait connu. On n'a pas

13. Lettre V, 32 (P.G. LXXVIII, 1348).
14. Développement de la doctrine chrétienne, I, 1,2.

la même vision de la cathédrale de Reims de la façade et du côté opposé : néanmoins, les deux visions sont coïncidentes, c'est la même cathédrale qu'on voit de côté et d'autre ; bien plus, elles sont complémentaires, de sorte qu'il serait infiniment regrettable que l'une d'elles existât seulement. Pour le reconnaître, il faut, comme nous avons dit au début, non seulement l'analyse, mais encore et surtout l'intuition : l'analyse sans intuition est destructrice, dissolvante. C'est comme la dissection d'un cadavre, on parvient à tout y connaître, chaque coin et recoin, sauf hélas ! la vie qui l'animait ; ou comme maints tableaux de Picasso, qui essaient en vain de reconstituer par la multiplication des morcellements le mouvement uni et indivisible de la vie, lequel n'est saisi que par l'intuition. Or, l'intuition est le fruit de l'amour.

Je ne veux pas clore cette introduction sans un mot à l'adresse des maniaques du « dépassement », ceux qui, minés comme d'un cancer par l'hégélianisme et le teilhardisme, n'ont à la bouche que les mots : « c'est dépassé », et dont toute la phobie est de ne pas être « dépassés », mais qui hélas ! le seront bien avant qu'ils soient morts : « Les Pères, c'est l'âge antédiluvien ! Aimer les Pères, c'est un effroyable fixisme ! » Nous leur dirons donc, pour employer le langage de Platon, qu'il y a le monde de ce qui '*devient*' mais n'"*est*' jamais, et le monde de ce qui '*est*' mais ne '*devient*' jamais. Et le propre du génie dans tous les domaines, qu'il s'appelle Platon ou Chrysostome, Phidias ou Dostoïevski, Beethoven ou Shakespeare, Einstein ou Pascal, c'est, par-delà les ombres évanescentes, de percevoir et traduire ce dernier monde. C'est pourquoi les Pères resteront vivants et sources de vie et de pensée, tant qu'il y aura des êtres humains sur cette terre. Evidemment le « best-seller » le plus bête battra, au moins pour quelques semaines, tous les Pères pris en bloc, quant au nombre de ses lecteurs, et cela d'autant plus triomphalement qu'il sera plus bête... Mais il n'aura pas établi un millième de la profondeur de communion que peut

établir un Père avec ses lecteurs, laquelle un jour, le jour fixé par Dieu, et sans que l'on sache comment, fera lever toute la pâte.

★

Pour les textes qui ont paru dans des éditions critiques, nous avons utilisé celles-ci, mais les références sont toutes à Migne. Au cas où l'inauthenticité d'une œuvre n'a pas été décisivement prouvée, nous avons suivi l'attribution traditionnelle. Pour donner au style de la traduction une certaine homogénéité, nous avons tout traduit nous-même. D'ailleurs, la plupart des textes utilisés n'ont pas encore été traduits.

I

Qui s'est transfiguré, le Christ ou les apôtres ?

Un des plus grands avantages de l'Incarnation, c'est que le Fils de Dieu est descendu à la mesure de l'homme. En effet, par le péché de nos premiers parents, nous nous étions détournés de la contemplation des choses divines pour nous convertir vers les choses sensibles -- cette beauté sensible, au lieu de servir justement de tremplin pour nous élever vers la Beauté divine, nous a séduits, et est devenue pour nous le Bien par excellence, ce qui est la définition même de l'idolâtrie. Comme le dit St Athanase, « les hommes, négligeant les choses excellentes, et devenant paresseux par rapport à leur appréhension, recherchèrent plutôt celles qui leur étaient plus proches. Or leur était le plus proche le corps et ses sensations. C'est pourquoi, éloignant leur esprit des choses intelligibles, et se pensant eux-mêmes, prenant en échange le corps et les autres choses sensibles, et comme séduits par ce qui leur était propre, ils tombèrent dans la convoitise de leur propre être, davantage honorant leurs choses propres que la contemplation des choses divines [1]. » Ici l'on voit la sagesse infinie de Dieu, dans la façon

1. Contre les Gentils, 3 (P.G. XXV, 8).

dont Il s'insère dans la vie des hommes. Car un des buts primordiaux de l'Incarnation sera justement que Dieu, en tant qu'homme, attire à lui le regard des hommes, et par la transcendance et l'unicité de sa beauté morale ainsi que par les prodiges, élève lentement leur esprit vers la divinité cachée dans ce corps. « Car une fois l'intelligence déchue vers les choses sensibles, le Logos s'abaissa pour paraître par un corps, afin de ramener vers lui comme homme les hommes, et d'incliner leurs sens vers lui, et du reste les persuader par les actes qu'Il faisait, eux qui Le voyaient comme homme, qu'Il n'était pas uniquement homme, mais Dieu aussi, et le Logos et la Sagesse du Dieu véritable [2]. »

Pour cela, il fallait qu'Il se vidât de la gloire de sa divinité. « Tout eût péri, dit magnifiquement St Jean Chrysostome, s'Il était venu dans sa divinité nue [3]. Les montagnes n'eussent pu Le soutenir, parce qu'Il regarde la terre et la fait trembler, Il touche les montagnes et elles fument. S'Il avait montré son essence nue [4], le soleil se fût éteint, la lune anéantie, la mer desséchée, la terre eût péri, notre nature eût été déliée. C'est pourquoi Il s'est enveloppé d'une chair, venant doucement et sans fracas [5]. » « Car si Vous ne Vous étiez pas dissimulé Vous-même, enveloppant par la forme de l'esclave le rayonnement non tempéré de la divinité, qui eût résisté à votre apparition ? Car nul ne verra la face du Seigneur et vivra. Vous êtes donc venu, ô Beau, mais devenant tel que nous pouvons contenir : Vous êtes venu, dissimulant les rayons de la divinité par l'enveloppe du corps. En effet, comment la nature mortelle et périssable eût-elle été capable d'être harmonisée avec l'union à ce qui est pur et inaccessible, si l'ombre du corps n'avait

2. Athanase, De l'Incarnation du Logos, 16 (P.G. XXV, 124).
3. Γυμνῇ τῇ θεότητι.
4. Εἰ γυμνὴν τὴν οὐσίαν ἔδειξεν.
5. Sur Ps. 50, Hom. II (P.G. LV, 583).

agi comme intermédiaire entre la lumière et nous qui vivons dans les ténèbres [6] ? » Cette idée est très chère aussi à Grégoire de Nazianze, on peut glaner une multitude de passages chez lui qui l'illustrent, contentons-nous de celui-ci, extrêmement suggestif : « S'Il était resté dans ses hauteurs propres, s'Il n'avait pas condescendu à [notre] faiblesse, s'Il était resté ce qu'Il était, se maintenant inaccessible et insaisissable, peu peut-être L'eussent suivi [7], je ne sais même si peu, peut-être le seul Moïse, et lui jusqu'à voir à peine le dos de Dieu : car il pénétra à travers la nuée, devenu en dehors de la pesanteur du corps, ou s'étant replié des sensations. Mais comment eût-il pu voir, étant corps et regardant avec des yeux corporels, la subtilité de Dieu ou son incorporéité, ou je ne sais comment l'appeler ? Mais parce qu'Il se vide à cause de nous, parce qu'Il descend -- j'appelle 'kénose' comme un relâchement et une diminution de la gloire -- c'est pour cela qu'Il devient accessible [8]. » Il aime employer, à propos de la « chair » (au sens d'« humanité » du Christ) le mot « tenture »[9] : la chair sert à camoufler la divinité, car le Fils de Dieu n'est pas venu pour nous éblouir et terrasser par l'éclat de sa divinité pure, mais condescendre jusqu'à l'extrême limite de notre faiblesse. C'est de ce dernier degré de faiblesse que nous allons commencer à gravir la haute montagne de la Transfiguration.

La Transfiguration étant un véritable dédale, il nous faut un fil conducteur, et nous allons le trouver dans ces textes sur la Transfiguration proprement dite, glanés surtout chez les grands Pères. Disons tout de suite que si les textes sur le

6. Grégoire de Nysse, sur le Cantique des Cantique, IV (P.G. XLIV, 836).

7. Grégoire est en train de commenter le fait que « beaucoup suivirent Jésus »

8. Sur Mat. 19, Discours 37,3 (P.G. XXXVI, 285).

9. Παραπέτασμα. Cf. Sur les Saintes Lumières, Disc. 39,13 (P.G. XXXVI, 349) et Lettre 101, A Clédonius (P.G. XXXVII, 188).

« thème » de la Transfiguration sont innombrables, ceux sur la Transfiguration stricte, celle du Christ sur la montagne, sont assez rares, de sorte que chez tel ou tel Père on en trouvera à peine deux ou trois. En général, quand il en est ainsi, nous citerons tous ces textes ; et si un Père a plus abondamment parlé de la Transfiguration, nous nous contenterons de quelques textes représentatifs de sa pensée, accordant une attention spéciale, bien loin de les éviter, aux textes qui posent des difficultés particulières, soit qu'ils sont obscurs, soit qu'ils paraissent contredire la pensée du même Père ou celle des autres. Dans cette série fondamentale de citations (que nous appellerons « Citation générale ») à laquelle le lecteur sera souvent convié de se référer, nous procéderons par ordre chronologique (selon les auteurs, non selon les œuvres) :

Citation générale

1. CLEMENT D'ALEXANDRIE : « Le Seigneur, à cause de sa grande humilité n'a pas paru comme ange, mais comme homme, et quand Il parut en gloire aux apôtres sur la montagne, ce n'était pas pour lui-même qu'Il fit cela, se montrant lui-même, mais pour l'Eglise, laquelle est 'une race élue' [10], afin qu'elle apprit son progrès après son [11] exode de la chair. Car Il était la lumière d'en haut et Il est celle apparue dans la chair, et celle vue là n'était pas postérieure à celle d'en haut, elle n'a pas été rompue ni ne s'est transférée d'en haut ici, allant de place en place, de sorte qu'elle s'emparât d'une, quittant l'autre, mais elle était partout, et auprès du Père comme

10. I Pierre 2 [9].
11. Du Seigneur.

là : car elle était la puissance du Père. Et par ailleurs il fallait que s'accomplît la parole que le Sauveur dit : 'Il y a quelques-uns parmi ceux qui se tiennent ici, qui ne goûteront pas la mort jusqu'à ce qu'ils eussent vu le Fils de l'homme en gloire [12]'... Toutefois, ce n'est pas des yeux charnels qu'ils virent la lumière (car il n'y a aucune affinité ni intimité entre cette lumière-là et cette chair-ci), mais selon que la puissance et la volonté du Sauveur donnèrent la capacité à la chair pour voir ; et de par ailleurs, ce que l'âme a vu, elle en fit participer la chair en communion avec elle, parce qu'elle s'enlace à elle[13]. » Ailleurs il dit que le Seigneur étant monté sur la montagne, « fut illuminé d'une lumière spirituelle, mettant à nu sa puissance dans la mesure où étaient capables de la voir ceux qui avaient été choisis pour voir [14]. »

2. ORIGENE : « Si l'immortel Dieu le Logos, assumant un corps mortel et une âme humaine, paraît à Celse 'changer et se métamorphoser', qu'il apprenne que le Logos, restant Logos par essence, ne subit rien de ce que subit le corps ou l'âme, mais que, condescendant à l'égard de celui qui est incapable de voir les resplendissements et la splendeur de la divinité, Il devient pour ainsi dire 'chair', prononcé corporellement, jusqu'à ce que celui qui Le reçoit ainsi, peu à peu élevé haut par le Logos, puisse voir aussi, si je peux ainsi l'appeler, sa forme principale [15]. Car il y a comme différentes formes du Logos, selon que le Logos se montre à chacun de ceux qui sont conduits vers la science, proportionnellement à la disposition de l'initié : soit qu'il est un peu progressant, ou davantage, ou devenant proche déjà de la vertu, ou se trouvant dans la vertu.

12. Mt. 16 [28].
13. Extraits de Théodote, 4 (P.G. IX, 656).
14. Stromates VI, 16 (P.G. IX, 368).
15. Προηγουμένην μορφὴν.

Par conséquent, notre Dieu quand Il s'est transfiguré montant sur une haute montagne, n'a pas comme le veulent Celse et ses semblables montré sa forme autre et de beaucoup supérieure à celle que voyaient ceux qui sont restés en bas et ne purent Le suivre jusqu'en haut. Car ceux d'en bas n'avaient pas des yeux capables de voir la transfiguration du Logos en le glorieux et en ce qui est plus divin ; mais à peine pouvaient-ils Le recevoir tel que parlent de Lui ceux qui sont incapables de voir le meilleur : 'nous L'avons vu, et Il n'avait ni figure ni beauté, mais sa figure était méprisable bien au-delà des fils des hommes [16]'. »Ailleurs il dit : « La Transfiguration montrée sur la montagne aux disciples leur fit voir le modèle de la gloire future du Sauveur ; elle a été manifestée corporellement du fait qu'elle est tombée sous la vision de leurs yeux mortels, bien qu'ils ne soutinssent pas l'excès de la splendeur, tellement pure et insoutenable pour nos yeux. Que la gloire convenant à l'essence divine fût invisible et inaccessible à toute nature créée, c'est ce que les disciples ont montré, ne pouvant soutenir même cette vision corporelle manifestée à eux sur la montagne, mais tombant par terre. C'est alors qu'on voit le Logos transfiguré glorieusement, quand on monte avec Lui, qu'on est élevé avec Lui et qu'on Le voit comme Logos-même et grand-prêtre conversant et priant le Père. Parce qu'Il n'avait pas encore conduit parfaitement le corps à une incorruptibilité immuable, Il apparut avec eux [17] brillant avec des vêtements corruptibles : car quand les justes ressusciteront en gloire au second avènement du Christ, ils n'auront pas des vêtements sensibles, mais des enveloppes brillantes les revêtiront. De même que la figure de ceux-ci ne devint pas autre lors de la transfiguration, ainsi dans la résurrection la figure des saints sera de beaucoup plus

16. Isaïe 53 [2-3] -- Contre Celse, IV, 15-16 (P.G. XI, 1048).
17. Moïse et Elie.

glorieuse que celle qu'ils avaient en cette vie, mais non autre [18]. » Interprétant mystiquement « après six jours [19] » (symbole de la création), il dit : « Si quelqu'un donc d'entre nous veut, Jésus le prenant avec Lui, être érigé par Lui sur une haute montagne, et être rendu digne de contempler à part sa transfiguration, qu'il s'élève au-dessus des six jours, n'ayant plus en vue les choses visibles, et n'aimant 'le monde ni ce qui est dans le monde [20]', ni ne convoitant aucune convoitise du monde, laquelle est désir des corps, et de la richesse dans le corps, et de la gloire selon la chair, et tout ce qui est de nature à distraire l'âme et à la détourner des choses meilleures et divines [21]. »

3. ST ATHANASE : Le Seigneur « est monté au ciel en gloire naturelle et non en grâce, et viendra en sa divinité visiblement, faisant éclater de son saint corps pris de Marie la gloire ineffable, comme Il l'a montrée en partie [22] sur la montagne, nous enseignant qu'auparavant comme maintenant Il est le même, et non pas déifié par la suite, comme le soutient avec force le blasphème actuel, ne cessant pas d'être Fils de l'homme, et ne déposant pas la chair [23]. »

4. ST BASILE : commentant la parole d'Isaïe 4[5], dit : « Alors une nuée ombragera le jour les alentours de Jérusalem, afin de procurer de l'ombre contre la chaleur, et une protection contre la sécheresse et la pluie abondante ; tandis que la nuit sera dominée par une lumière embrasée, et la gloire comme une certaine vapeur appréhendera toutes choses. Nous

18. Fragments sur Luc (9 [28]) (Ed. Ἀποστολικὴ Διακονία, t. XV, 69-70).
19. Mt 17 [1].
20. I Jn. 2 [15].
21. Commentaire sur Mt. XII, 36 (P.G. XIII, 1068).
22. Ἀπὸ μέρους.
23. Sur l'Incarnation du Logos de Dieu (P.G. XXVIII, 96).

pensons que ces choses sont promises à ceux dignes de repos. Car comme il y a beaucoup de demeures dans la maison du Père, et différents lots déposés dans la terre de l'héritage, qu'héritent les doux, certains reposeront dans la splendeur de l'épiphanie de Dieu, d'autres sous l'abri des puissances célestes, et d'autres seront cachés comme par une vapeur dans la gloire qui vient de la lumière. Peut-être que la lumière brillera sur Sion elle-même ; et pour ceux qui sont aux alentours brillera une nuée le jour, laquelle ne tire sa naissance que de la lumière elle-même, comme la fumée du feu, ainsi elle a sa consistance de la lumière. Habitant sous elle, ils jouiront d'une grande gloire, comme éclairés d'en haut par la nuée elle-même voguant dans la chaleur au-dessus de leurs têtes, et procurant par l'ombre un souffle délicieux. Les pluies d'orage dures s'abattant avec violence, elle remplit la fonction de couvertures imperméables, et couvre adéquatement ceux qui ont besoin de demeurer cachés, et par sa densité écarte les regards, telle qu'était la nuée lumineuse enveloppant les disciples lors de la transfiguration du Seigneur. Car la fixité, et pour ainsi dire la consolidation de la nuée est signe de sérénité, et le caractère tranquille de l'état de vie future est indiqué par l'abri sur la tête [24]. » Dans l'homélie sur le Ps. 44[2], il dit : « 'Votre beauté', c'est-à-dire votre divinité qui est contemplée et intelligible. Car c'est cela le Beau véritable, celui qui dépasse toute compréhension et intelligence humaine, et contemplé par l'intelligence seule. Et les disciples ont connu sa Beauté, eux à qui Il déliait les paraboles à part. Pierre et les fils du tonnerre ont vu sa Beauté sur la montagne, brillante au-dessus de la splendeur du soleil, et ils furent jugés dignes de voir de leurs yeux les préludes de sa venue glorieuse [25]. »

24. Commentaire sur Isaïe, IV (P.G. XXX, 344).

25. Τὰ προοίμια τῆς ἐνδόξου αὐτοῦ παρουσίας ὀφθαλμοῖς λαβεῖν κατηξιώθησαν -- Sur Ps. 44,5 (P.G. XXIX, 400).

5. ST GREGOIRE DE NAZIANZE (dit « Le Théologien ») : « Lumière, la divinité manifestée aux disciples sur la montagne, peu s'en fallut plus ferme que la vision [26]. » « Alors qu'il fallait monter sur la montagne, afin de resplendir par la forme et de manifester la divinité, et de dénuder ce qui était caché dans la chair, qui montent avec lui ? Car tous n'ont pas été spectateurs du miracle, mais Pierre, Jacques et Jean, ceux qui étaient avant les autres et étaient comptés tels [27]. » « 'Il n'avait pas de figure ni de beauté [28]' pour les juifs, mais pour David 'Il était beau au-delà des fils des hommes [29]' ; mais Il étincelle sur la montagne, et devient plus lumineux que le soleil, initiant aux mystères du siècle à venir [30]. » « Si quelqu'un dit qu'Il a déposé maintenant la chair, et que la divinité est dénudée du corps, et qu'Il n'est pas et ne viendra pas avec ce qu'Il a assumé, qu'un tel ne voie pas la gloire de sa venue. Car où est le corps maintenant, si ce n'est avec Celui qui l'a pris ? En effet, il n'a pas été déposé dans le soleil, selon les délires des manichéens, afin qu'il fût honoré par le déshonneur ; ni n'a-t-il été répandu dans l'air et dissous, comme la substance du son, et l'écoulement de l'odeur, et la course d'un éclair sans fixité. Que ferions-nous du fait qu'Il a été palpé après la résurrection, ou qu'Il sera vu un jour par ceux qui L'ont percé ? Car la divinité en elle-même est invisible. Mais Il viendra avec le corps, selon mon sentiment, tel qu'Il apparut aux disciples sur la montagne, ou s'est manifesté, la divinité plus que triomphant de la pauvre chair [31]. »

26. Μικροῦ στερρότερα δὲ ὄψεως. -- sur le Baptême, Disc. 40,6 (P.G. XXXVI, 365).

27. Sur l'ordre dans les discussions, Disc. 32,18 (P.G. XXXVI, 193).

28. Is. 53 [2].

29. Ps. 44 [3].

30. Τὸ μέλλον μυσταγωγῶν -- 3e Discours Théologique, Discours 29,19 (P.G. XXXVI, 100).

31. Lettre 101, A Clédonins (P.G. XXXVII, 181).

6. ST JEAN CHRYSOSTOME : « Il monta sur la montagne, et se transfigura devant eux, et son visage resplendit comme la lumière, et ses vêtements devinrent blancs comme la neige. Il entrouvrit, dit-il, un peu de la divinité, leur montra le Dieu qui y habitait, et se transfigura devant eux. Faites attention exactement à la parole, il dit : 'et se transfigura devant eux [32]' et ses vêtements resplendirent comme la lumière, et son visage comme le soleil. Puisque j'ai dit, soyez-moi propice, Seigneur, car je ne m'arrête pas à l'expression, mais je suis perplexe et je n'ai pas d'autre expression parallèle. Je désire que vous sachiez que j'ai appris cela de l'Ecriture. Donc l'évangéliste a voulu montrer sa splendeur et il dit : 'il resplendit'. Comment 'resplendit', dis-moi ? Très fort. Et pourquoi dis-tu 'comme le soleil' ? 'Comme le soleil', dis-tu ? Oui. Pourquoi ? Parce que je ne connais pas d'astre plus radieux. Et Il était blanc 'comme la neige'. Pourquoi 'comme la neige' ? Parce que je ne connais pas de matière plus blanche. Car qu'Il n'ait pas resplendi ainsi, cela est signifié par ce qui suit : Et les disciples tombèrent à terre. S'Il avait resplendi comme le soleil, les disciples ne seraient pas tombés. Car ils voyaient le soleil chaque jour, et ils ne tombaient pas ; mais parce qu'Il resplendit plus que le soleil, et plus que la neige, c'est pour cela que ne pouvant en soutenir la splendeur, ils tombèrent. Dis-moi donc, ô évangéliste, a-t-Il resplendi plus que le soleil ? et toi, tu dis : 'Comme le soleil' ? Oui, voulant te faire connaître la lumière, je n'ai pas d'astre plus grand, je n'ai pas d'autre image souveraine parmi les astres. J'ai dit cela, afin que tu ne t'arrêtes pas à l'humilité de l'expression. Je t'ai montré la chute des disciples. Ils tombèrent à terre, et furent plongés dans un sommeil profond, et ensevelis dans l'obscurité. 'Levez-vous', dit-Il et Il les leva, et ils étaient 'appesantis'. Car ils ne suppor-

32. Mt. 17 [2].

tèrent pas l'excès de la splendeur, mais un sommeil profond saisit leurs yeux, tant la lumière apparue était au-dessus du soleil. Et l'évangéliste dit : au-dessus du soleil, parce que cet astre nous est connu, et qu'il est incomparablement au-dessus de tous les autres astres [33]. » Ailleurs il dit : « Pourquoi ne les prend-Il pas en haut tout de suite ? Afin que les autres disciples n'éprouvent rien d'humain. C'est pour cela qu'Il ne mentionne même pas les noms de ceux qui allaient monter avec Lui. Car les autres auraient fort désiré suivre, allant voir le modèle de cette gloire-là, et ils en eussent été affligés comme négligés. Car bien qu'Il l'eût montré d'une façon davantage corporelle, cependant la chose était très désirable [34]... Il n'y a donc rien de plus bienheureux que les apôtres, et surtout les trois, qui furent jugés dignes de demeurer ensemble avec le Seigneur dans la nuée. Mais si nous le voulons, nous aussi nous verrons le Christ, non pas comme ils le virent alors sur la montagne, mais bien plus brillamment. Car Il ne viendra pas ainsi dans la suite. En effet alors, épargnant les disciples, Il leur entrouvrit de sa splendeur uniquement autant qu'ils pouvaient supporter : mais plus tard Il viendra dans la gloire même du Père, non pas avec Moïse et Elie seuls, mais avec l'armée infinie des anges, avec les archanges, avec les chérubins, avec ces innombrables assemblées-là ; non pas une nuée paraissant au-dessus de leur tête, mais le ciel lui-même s'ouvrant [35]. » Dans un passage cité par Palamas [36], mais que je n'ai pu retrouver, il dit « Le Seigneur apparut plus éclatant que lui-même, la divinité manifestant ses rayons ». Voulant donner à Théodore une idée de la vie future, il dit : « Et que ces paroles ne sont pas un bruit sonore, transportons-nous par la pensée sur la montagne où le Christ s'est

33. Hom. après la sortie d'Eutrope de l'église (P.G. LII, 404-5).
34. Hom. 56 sur Mt. (P.G. LVIII, 550).
35. Id. (P.G. LVIII, 554).
36. Défense des saints hésychastes, II, 3,21.

transfiguré, voyons-Le resplendissant tel qu'Il a resplendi. Bien que même ainsi Il n'ait pas montré toute la splendeur du siècle à venir. Que ce qui apparut fut une condescendance, mais non une démonstration précise de la chose, cela est clair des paroles de l'évangéliste. Car que dit-il ? 'Il resplendit comme le soleil'. Or la gloire des corps incorruptibles ne lance pas de lumière seulement autant que ce corps corruptible ; non pas une lumière telle qu'elle puisse être accessible à des yeux mortels, mais exigeant pour sa vision des yeux incorruptibles et immortels. Car alors sur la montagne Il leur dévoila autant qu'il était possible de voir, afin de ne pas léser les yeux de ceux qui voyaient, et même ainsi ils ne supportèrent pas, et tombèrent sur leur face [37]. »

7. DENYS L'AREOPAGITE : « Alors, quand nous serons devenus incorruptibles et immortels, et parvenus à la part très bienheureuse de ressemblance avec le Christ, 'nous serons toujours avec le Seigneur [38]', selon la Parole, parfaitement comblés dans les toutes pures contemplations, sa théophanie visible nous illuminant tout autour des mêmes resplendissements très brillants dont l'ont été les disciples en cette très divine transfiguration-là, participant à ce don de lumière intelligible dans une intelligence impassible, et immatérielle, et à cette union au-dessus de l'intelligence, dans les projections inconnaissables et bienheureuses des rayons plus que brillants, dans une imitation plus divine des esprits supracélestes ; car nous serons 'égaux aux anges, comme dit la vérité des Paroles, étant fils de Dieu et fils de la résurrection [39]'. Mais en cette vie-ci, autant que possible usons de nos symboles propres vers les choses divines, et de ceux-ci, en sens inverse tendons analo-

37. A Théodore I, II (P.G. XLVII, 291).
38. I Thess. 4 [17].
39. Lc 20 [36].

giquement vers la vérité simple et unie des spectacles intelligibles et après toute intelligence dont nous sommes capables des choses semblables à Dieu, portons-nous, en faisant cesser nos opérations intellectuelles, vers le rayon supraessentiel, selon ce qui est permis [40]. »

8. ST CYRILLE D'ALEXANDRIE : « Parce qu'ils avaient entendu que notre chair devait ressusciter, mais ce n'était pas clair dans quelle forme, afin de donner un exemple de la transformation Il transforma sa chair, pour consolider notre espérance. Il se transfigure donc devant eux. Mais nous disons que sa transfiguration s'est faite, non qu'Il ait rejeté la forme humaine du corps, mais une certaine gloire semblable à la lumière L'ayant enveloppé, et le caractère très vil de la chair revêtant une autre apparence, comme une figure plus glorieuse, selon la parole : 'Il est semé dans le déshonneur, et ressuscite en gloire [41]' dite avec beauté par le divin Paul. En effet, maintenant cette chair est nue, non parée d'aucune gloire, non illuminée d'aucune splendeur naturelle, ayant de la nature simplement et uniquement le déshonneur et la faiblesse. Lors de la résurrection il y aura un changement digne de Dieu, et une transformation de gloire, non de forme [42]. »

9. ST MAXIME LE CONFESSEUR : « Ainsi quelques-uns des disciples du Christ, auxquels il arriva de monter et d'être élevés avec Lui sur la montagne de sa manifestation par la diligence de la vertu, Le voyant transfiguré et inaccessible par la lumière du visage, frappés de stupeur par la splendeur des vêtements, et Le sachant devenu plus auguste, par l'honneur d'avoir avec Lui de chaque côté Moïse et Elie, passèrent de la chair à l'esprit

40. Des Noms Divins, 1,4 (P.G. III, 592).
41. I Cor. 15 [43].
42. Commentaire sur Luc (P.G. LXXII, 653-6).

avant de déposer la vie de la chair, par l'altération des opérations sensibles qu'opéra en eux l'Esprit [43], arrachant les voiles des passions de leur faculté intellectuelle ; par lequel, ayant été purifiés dans les sens de l'âme et du corps, ils furent instruits des raisons spirituelles des mystères qui leur avaient été manifestés. Ils apprirent mystiquement que l'éclat tout heureux jaillissant en brillant du visage à la manière d'un rayon visible, est, comme triomphant de toute opération des yeux, le symbole de sa divinité au-dessus de l'intelligence, du sens, de l'essence et de la connaissance -- cela, du fait qu'Il 'n'avait ni figure ni beauté [44]' -- et à connaître le Logos devenu chair par 'sa beauté au-dessus des fils des hommes [45]'. » Il dit aussi : « Il a été donc dit plus haut que par la splendeur, semblable à la lumière, du visage du Seigneur, les trois fois bienheureux apôtres ont été conduits mystiquement, d'une manière inexprimable et inconnaissable, vers la puissance et la gloire de Dieu, absolument insaisissable à tous les êtres ; et ils ont appris que la lumière qui parut à leurs sens est le symbole de ce qui est caché et invisible. Car de même qu'ici le rayon de lumière qui eut lieu triomphe de l'opération des yeux, leur demeurant insaisissable, de même là Dieu dépasse toute puissance et opération d'intelligence, ne laissant aucune trace, en étant pensé, dans celui qui tente de Le penser [46]. »

10. ST ANDRE DE CRETE : « Je dis que, si quelqu'un a l'intention d'être élevé comme disciple avec le Logos sur la montagne de la sublime contemplation, voir la gloire inaccessible de ce royaume-là, et être jugé digne de sa théophanie visible et in-

43. Τῇ ἐναλλαγῇ τῶν κατ' αἴσθησιν ἐνεργειῶν ἣν αὐτοῖς τὸ Πνεῦμα ἐνήργησε.
44. Is. 53 [2].
45. Ps. 44 [3] -- Sur diverses difficultés chez Denys et Grégoire (P.G. XCI, 1125).
46. Id. (1159).

telligible[47], après qu'il aura entendu le Christ déclarer d'avance que son royaume arrive bientôt (car c'est cela la Transfiguration, selon laquelle l'inaltérable resplendit au-dessus du soleil pour nous et notre salut) il donnera à manger et à boire au Christ affamé et assoiffé, notre salut à tous[48]. »
« Qu'est-ce que c'est le visage brillant d'un vif éclat ? Est-ce la beauté inconcevable, de toutes les choses aimables la plus haute et la plus précieuse, qui procure à ceux qui la voient une joie incessante, et se manifeste dans la mesure où elle paraît être saisie ? Ce qui est le plus secret et le plus divin, le plus extraordinaire de tout, quelle intelligence ou parole le verra jamais ou pourra l'exprimer ? Car si les vêtements sont tels à cause de la lumière éclatante jaillissant du dedans, que ne sera-ce pas ce qui est développé et caché par les vêtements comme surpassant vision et connaissance ? Si cela était donc manifesté en lui-même, se dévêtant de toute enveloppe -- que dis-je là ? -- mais à travers son seul saint vêtement qu'Il s'est préparé du sang vierge et s'est fixé tout autour mystiquement par l'Esprit, qui Le verra tel qu'ils Le virent manifesté ? Il n'y a rien, non, rien dans tout ce qui est contemplé dans la créature, qui puisse contenir l'excès de sa splendeur. Car si le Bien est participé par tous les êtres, ce n'est pas en entier, dans son essence, qu'Il peut être compris, mais dans la mesure et de la manière où Il est accessible à ceux qui y participent, et cela par sa suprême bonté, se dirigeant et s'épanchant sur toutes choses par des illuminations aux dons infinis. La preuve en est cette passion[49] bienheureuse et très célébrée, que subirent les apôtres sur la montagne lorsque la lumière inaccessible et éternelle,

47. Τῆς ὁρατῆς αὐτοῦ καὶ νοητῆς θεοφανείας.
48. Homélie sur Transfiguration (P.G. XCVII, 941).
49. Πάθος.

transfigurant sa propre chair, resplendit d'une manière qui dépasse toute essence, par la surabondance de son propre bouillonnement. Ne pouvant soutenir le rayon de cette chair irréprochable, lequel jaillit comme d'une source de la divinité du Logos, d'une manière surnaturelle à travers la chair qu'Il s'était unie selon l'hypostase, ils tombèrent sur leur face, ô miracle ! dans une sortie très complète hors de la nature [50], saisis d'un sommeil pesant et d'effroi, fermant leurs sens, cessant complètement toute motion intellectuelle et toute conception, c'est ainsi qu'ils furent ensemble avec Dieu, au fond de ces ténèbres divines, supralumineuses et invisibles [51]. » Il dit aussi : « Lequel brilla sur la montagne d'une manière extraordinaire -- non qu'Il devint plus brillant que Lui-même ou plus élevé, loin de là ! mais Il était comme auparavant -- aux parfaits parmi les disciples et initiés, contemplant selon la vérité les choses plus hautes [52]. » Enfin, interprétant mystagogiquement les « huit jours »[53] de St Luc, il dit que les apôtres, « devenus en dehors de la chair et du monde, autant qu'il est possible ici-bas, apprendront par ce qu'ils auront expérimenté, les formes de la condition future [54]. »

11. ST JEAN DAMASCENE : « Aujourd'hui c'est l'abîme de lumière inaccessible ; aujourd'hui l'effusion indéfinie de l'éclat divin brille pour les apôtres sur le mont Thabor [55]... Aujourd'hui se voient des choses invisibles aux yeux humains, un corps terrestre réfléchissant une splendeur divine, un corps mortel faisant jaillir la gloire de la divinité [56]... Donc, ayant

50. Κατ' ἔκστασιν τελεωτάτην τῆς φύσεως.
51. Id. (948-9).
52. Id. (948).
53. Lc. 9 [28].
54. Homélie sur la Transfiguration (P.G. XCVII, 945).
55. Homélie sur la Transfiguration, 2 (P.G. XCVI, 545).
56. Id. (548).

pris avec Lui au mont Thabor ceux qui s'étaient distingués dans la sublimité des vertus, Il se transfigura devant eux. Il se transfigure devant les disciples, celui qui est toujours également glorifié et brillant de l'éclair de la divinité. Car étant engendré sans commencement du Père, Il possède le rayon naturel, sans commencement, de la divinité ; n'acquiérant pas postérieurement l'être ni la gloire non plus... Et la chair est glorifiée en même temps qu'elle est tirée du néant à l'être, et la gloire de la divinité devient la gloire du corps aussi... Si donc le saint corps n'a jamais été sans participer à la gloire divine, mais par la suprême union selon l'hypostase s'est parfaitement enrichi de la gloire de divinité invisible, de façon à ce que la gloire du Logos et de la chair fût une et la même, cependant la gloire étant invisiblement présente au corps visible, s'est avérée invisible à ceux qui ne peuvent contenir les choses qui sont invisibles aux anges, à ceux qui sont captifs de la chair. Il se transfigure donc, non en assumant ce qu'Il n'était pas, mais en manifestant ce qu'Il était à ses propres disciples, ouvrant leurs yeux, et d'aveugles les rendant voyants... Que dis-tu, ô évangéliste ? Pourquoi compares-tu des choses réellement incommensurables ? Pourquoi mets-tu en parallèle et compares-tu des choses entre lesquelles il n'y a réellement aucune comparaison ? Le Seigneur a-t-Il brillé comme le serviteur ? La lumière insoutenable et inaccessible a-t-elle lancé des éclairs comme ce soleil vu par tous ? Je ne compare pas, dit-il... Car il est impossible que l'incréé soit représenté sans omission dans la créature... Le divin triomphe, et fait participer le corps à sa propre splendeur et gloire [57]. »

12. LA LITURGIE BYZANTINE : « Les élus parmi les apôtres ayant vu l'irrésistibilité de la diffusion de votre lumière et l'inaccessibilité de votre divinité, sur la montagne de la Trans-

57. Id. 12-13 (P.G. XCVI, 564-5).

figuration, ô Christ qui êtes sans commencement, subirent une extase divine [58]. » Et encore : « Vous vous êtes transfiguré sur la montagne, ô Christ Dieu, montrant aux disciples votre gloire selon leur capacité. Faites briller aussi à nous pécheurs votre lumière éternelle, par les intercessions de la Mère de Dieu, ô Vous qui donnez la lumière, gloire à Vous [59]. »

De tous ces textes, tirons une ébauche, les lignes générales sur lesquelles les Pères s'entendent à l'unanimité, quitte à ce que le reste de notre étude, par le pinceau et le coloris, la transforme en peinture :

I. Aucune transfiguration n'a eu lieu dans le Christ Lui-même, pour la simple raison que la « chair » du Christ a toujours été transfigurée. On ne trouvera aucune difficulté à admettre cette vérité fondamentale, si l'on croit à l'Incarnation du Logos, c'est-à-dire à son union à la « chair » sans confusion ni séparation, avec toutce que cette union réelle et qui n'a rien d'un simulacre implique d'interpénétration des propriétés des deux natures, divine et humaine. En effet on ne réfléchit pas assez sur cette implication, et souvent tout en l'admettant abstraitement, on en parle d'une manière qui trahit un nestorianisme inconscient, c'est-à-dire comme s'il n'y eût pas d'union réelle. C'est ce qui explique l'ébahissement de beaucoup de ceux à qui l'on dit que la chair du Christ a été transfigurée dès le premier moment de l'Incarnation. Or, il est clair qu'une union réelle, physique, entre deux natures aura nécessairement pour effet une certaine participation de chaque nature aux propriétés de l'autre, chacune cependant préservant ses propriétés, du moment que c'est d'une « union » qu'il s'agit, et non d'un amalgame ou d'une absorption d'une nature par

58. Apostiche des Vêpres de la Transfiguration.
59. Apolytikion de la Transfiguration.

l'autre. Voyons donc un peu ce qui s'est passé : du côté de la divinité, il y eut participation à l'humilité de la chair par l'éclipse temporaire, si j'ose ainsi parler, de la gloire de la divinité, que nous avons expliquée au début de ce chapitre. Reste à savoir ce qui s'est passé du côté de la chair. Parlant du charbon ardent dont le séraphin purifia les lèvres d'Isaïe, St Basile dit : « Puisque donc le charbon ardent est du feu demeurant dans la matière plus grossière et plus terrestre (car après que le flamboiement de la flamme a passé, la communion du feu avec la matière crasse s'appelle charbon ardent), il signifie peut-être bien la venue de Dieu dans la chair. Car, dit-il, 'le Logos est devenu chair [60]'. Et la chair, recevant l'illumination de la divinité, est sensible selon le corporel, mais selon son union à Dieu est transparente et éclatante [61]. » Et St Grégoire de Nazianze : « Il est appelé Christ à cause de la divinité, car elle est l'onction [62] de son humanité, sanctifiant non par l'énergie comme elle le fait pour les autres christs, mais par la présence tout entier de Celui qui oint ; et dont l'œuvre est que Celui qui oint s'entende dire homme, et celui qui est oint soit divinisé [63]. » Les divers effets de l'Incarnation, par elle-même et indépendamment de la Rédemption et de la Résurrection (la nécessité desquelles dans le dessein providentiel, n'est en aucune façon contestée par les Pères) sur la chair du Christ sont exprimés par eux, dans des endroits trop nombreux pour qu'il soit nécessaire de les citer, par les mots : « divinisation », « onction », « glorification », « illumination », « immortalisation », « enrichissement », « exaltation » etc. On ne s'étonnera donc pas, pour peu qu'on sache ce qu'est l'Incarnation, de voir plusieurs Pères déclarer explicitement, avec force, que la Transfiguration

60. Jean 1 [14].
61. Commentaire sur Isaïe 6 (P.G. XXX, 429).
62. Χρίσις.
63. 4e Disc. Théol., Disc. 30,21 (P.G. XXXVI, 132).

a eu lieu dès le premier instant de l'Incarnation. Ainsi Origène nie avec insistance toute métamorphose dans le Logos, dans le texte même où il parle des « différentes formes du Logos », ce qui indique dans quel sens cette dernière expression doit être prise (à savoir le Logos a des formes différentes à cause de la différente capacité de chaque sujet, comme nous l'expliquerons dans des chapitres ultérieurs) : « Notre Dieu, quand Il s'est transfiguré montant sur une haute montagne, n'a pas comme le veulent Celse et ses semblables montré sa forme autre et de beaucoup supérieure à celle que voyaient ceux qui sont restés en bas et ne purent Le suivre jusqu'en haut. Car ceux d'en bas n'avaient pas des yeux capables de voir la Transfiguration du Logos en le glorieux et en ce qui est plus divin ! [64] » Et André de Crète : « Lequel brilla sur la montagne d'une manière extraordinaire -- non qu'Il devînt plus brillant que Lui-même ou plus élevé, loin de là ! mais Il était comme auparavant... » Et St Jean Damascène : «Et la chair est glorifiée en même temps qu'elle est tirée du néant à l'être, et la gloire de la divinité devient la gloire du corps aussi... Si donc le saint corps n'a jamais été sans participer à la gloire divine, mais par la suprême union selon l'hypostase s'est parfaitement enrichi de la gloire de divinité invisible, de façon à ce que la gloire du Logos et de la chair fût une et la même, cependant la gloire étant invisiblement présente au corps visible, s'est avérée invisible à ceux qui ne peuvent contenir les choses qui sont invisibles aux anges, à ceux qui sont captifs de la chair. Il se transfigure donc, *non en assumant ce qu'Il n'était pas, mais en manifestant ce qu'Il était* à ses propres disciples, ouvrant leurs yeux, et d'aveugles les rendant voyants [65]. » Et ceux d'entre les Pères cités qui ne se réfèrent pas explicitement à cette transfiguration du Christ dès le premier moment de l'Incarnation, la supposent

64. Cf. Citation Générale, ce chapitre.
65. Id.

par la conception qu'ils ont de la Transfiguration, et dont nous allons tout de suite parler.

II. Pour tous les Pères en effet, la Transfiguration est celle des disciples eux-mêmes, et consiste en une certaine perception mystique de la divinité du Christ à travers le voile de la chair. « Car la puissance divine, dit encore St Basile, a paru à travers le corps humain, comme une lumière à travers des membranes transparentes, brillante pour ceux qui ont les yeux du cœur purifiés [66]. » Ce que les apôtres ont perçu est décrit (voir Citation Générale) comme étant « lumière » (« lumière d'en haut », « lumière spirituelle », « lumière inaccessible et éternelle »), « gloire » (« gloire convenant à l'essence divine », « gloire invisible et inaccessible à toute nature créée », « gloire naturelle », « gloire de la divinité invisible »), « splendeur » (« les resplendissements et la splendeur de la divinité », « resplendissement d'une manière qui dépasse toute essence »), « beauté » (« le Beau véritable, qui dépasse toute compréhension et puissance humaine, et contemplé par l'intelligence seule »), « divinité » (« divinité qui est contemplée et intelligible », « triomphe de la divinité sur la pauvre chair », « la divinité manifestant ses rayons »), « forme » (« forme principale », « forme divine »), « théophanie » (« théophanie visible et intelligible »), « puissance » (« puissance du Père », « puissance mise à nu », « la puissance et la gloire de Dieu absolument insaisissable à tous les êtres »).

Certains vont même décrire, parfois un peu en détail (voir Citation Générale) les stades menant à la vision de Dieu en cette vie et par lesquels les apôtres ont passé : purification, contemplation et illumination, par la puissance de l'Esprit-Saint. Que le lecteur se réfère en particulier, quant au premier stade,

66. Homélie sur la génération humaine du Christ, 6 (P.G. XXXI, 1473).

aux premier et dernier textes cités d'Origène, quant au troisième stade au second texte de Maxime et d'André de Crète, et quant aux trois stades ensemble au premier texte de Maxime.

III. Presque tous, se basant sur la parole du Christ qui précède immédiatement le récit de la Transfiguration (« En vérité, je vous le dis, il y a quelques-uns parmi ceux qui se tiennent ici qui ne goûteront pas la mort jusqu'à ce qu'ils eussent vu le Fils de l'homme venant dans son royaume »)[67] mettent la Transfiguration dans un certain rapport (voir Citation Générale) avec la vision de la vie éternelle, rapport que nous aurons par conséquent à élucider dans notre étude.

Mais avant d'aborder la « théologie » de la Transfiguration, voyons son « économie », ou en d'autres termes : Pourquoi la Transfiguration a-t-elle eu lieu ?

67. Mt. 16 [28].

II

L'économie de la Transfiguration

Dans l'économie divine, la Transfiguration a une grande valeur stratégique. On s'en convaincra en lisant ce chapitre. Pour l'écrire, nous nous sommes inspiré surtout du commentaire de St Chrysostome sur Matthieu. Entre tous, St Chrysostome excelle à dégager l'économie sous-jacente à toute « théologie ».

Pourquoi donc le Seigneur a-t-Il voulu se transfigurer devant eux, c'est-à-dire leur accorder, comme la Citation Générale nous a permis de déduire, cette vision extraordinaire de sa divinité, préfiguration de la gloire future, et pourquoi a-t-Il choisi ce moment là ? Avant d'en venir au motif qui nous semble principal, il y a plusieurs motifs, associés surtout à l'apparition glorieuse de Moïse et d'Elie :

1. Comme le Christ passait aux yeux de beaucoup comme un transgresseur de la loi et comme un usurpateur de la dignité divine, Il a voulu confirmer les apôtres dans l'impression qu'Il n'était ni l'un ni l'autre, en faisant paraître à ses côtés Moïse le promulgateur de la loi, et Elie le symbole des prophètes et le grand défenseur de l'unicité divine. C'est le point culminant d'un double souci qui préoccupe le Christ tout le long de l'Evangile -- et qui a même continué de préoccuper les apôtres

toute leur vie (voir comment Paul circoncit Timothée [1], ou comment Pierre et Paul se comportent à Antioche etc. [2]). Ainsi l'on voit beaucoup d'actes du Christ dictés uniquement par ce souci : par exemple, son baptême par Jean (« car ainsi il convient que nous accomplissions toute justice [3] »), son refus temporaire d'évangéliser les gentils et les Samaritains (« n'allez pas chez les gentils, et dans la ville des Samaritains n'entrez pas [4] ! »), sa prière au Père avant de ressusciter Lazare de sa propre autorité (« Jésus éleva les yeux et dit : 'Père, je te rends grâces car Tu m'as écouté. Et moi je savais que Tu m'écoutes toujours, mais j'ai dit cela à cause de la foule qui m'entoure, afin qu'ils croient que c'est Toi qui m'as envoyé [5]'»). Enfin les illustrations sont innombrables, et si l'on donnait le poids très grand qu'elle mérite à cette considération que bien des actes et des paroles de Jésus sont dictés *uniquement* par sa condescendance à la faiblesse de ses spectateurs ou interlocuteurs, bien des monstruosités en exégèse seraient évitées, monstruosités dont nous sommes submergés aujourd'hui.

2. Un second motif, c'est que, ayant parlé auparavant de croix à porter, et dit : « Celui qui fait périr son âme à cause de moi et de l'Evangile la sauve »[6], Il a voulu montrer aux disciples, dans Moïse et Elie toujours vivants et enveloppés de gloire, des exemples éclatants de ceux qui ont sauvé leur âme par leur haute vertu -- Moïse plutôt modèle de mansuétude, Elie de zèle -- en la faisant périr pour le salut du peuple.

3. Un troisième motif, c'est de leur montrer qu'Il avait

1. Act. 16 [3].
2. Gal. 2 [11-14].
3. Mt. 3 [15].
4. Mt. 10 [5].
5. Jn. 11 [41-42].
6. Mc 8 [35].

puissance sur la vie et la mort, symbolisées par un mort célèbre et par un vivant célèbre, quelqu'un qui a toujours passé dans la tradition biblique d'avoir échappé à la mort, non métaphoriquement mais réellement.

4. Beaucoup Le croyant Elie ou l'un des prophètes, Il a voulu montrer qu'Il était plus que prophète, puisqu'Il avait les deux plus grands à sa droite et à sa gauche, qu'Il était en somme fils de Dieu -- ce que Pierre savait déjà, quand il fit sa confession fameuse à Césarée de Philippe. En plus de Moïse et d'Elie, le Père se charge de la lui rappeler de la nuée, car elle s'était estompée dans sa mémoire : « Car bien que le Père la lui eût révélée, il n'a pas retenu la révélation continuellement »[7]. Cela se voit par son assimilation du Christ aux serviteurs, quand il dit : « Faisons trois tentes, une pour vous, une pour Moïse, et une pour Elie [8]. »

5. Les trois derniers motifs ont d'ailleurs une liaison intime avec le dernier et principal. Lequel ? c'est que le Christ a voulu les remplir de la vision de sa gloire, de « sa divinité plus que triomphant de la pauvre chair »[9], d'une part parce qu'il était temps de contrebalancer le poids de ses assertions sombres (sur les souffrances qui attendent ceux qui veulent Le suivre), d'autre part et surtout, pour qu'ils ne fussent pas scandalisés par la vue de sa passion toute proche. C'est ce que la liturgie byzantine exprime magnifiquement : « Vous vous êtes transfiguré sur la montagne, ô Christ Dieu, et selon leur capacité les disciples ont vu votre gloire : afin que quand ils Vous voient crucifié, ils comprennent que votre passion est volontaire, et proclament au monde que Vous êtes vraiment le

7. οὐ διηνεκῶς κατεῖχε την ἀποκάλυφιν. Chrysostome, Hom. 56 sur Matthieu (P.G. LVIII, 552).

8. Mc. 9 [5].

9. Grégoire le Théologien, Lettre 101, A Clédonius (P.G. XXXVII, 181).

rayonnement du Père [10]. » Ce n'est donc pas une pure coïncidence quand ceux qui ont assisté à l'agonie du Christ ont été ceux-là mêmes qui avaient vu « sa magnificence... sur la sainte montagne »[11]. Cette interprétation a ses racines dans nombre de détails du récit de la Transfiguration. On dirait en effet que celle-ci tout entière fût une réponse -- digne de Dieu -- à la terrible crainte de Pierre que le Christ ne fût tué, crainte qui lui avait valu une réprimande si sévère de la part du Christ : « Va derrière moi, Satan ! tu m'es un scandale, car tu ne penses pas les choses de Dieu mais celles des hommes [12]. » En effet, d'abord, Moïse et Elie « parlaient de sa mort, qu'Il allait réaliser à Jérusalem [13] ». Réponse également à Pierre, que le choix même de Moïse et d'Elie, pour les troisième et quatrième motifs que nous avons énumérés. Enfin, réponse à Pierre toujours -- Pierre toujours obsédé par la phobie de Le voir tué à Jérusalem selon la prédiction du Christ, et qui pour cela dit « Il est bon que nous soyons ici [14] », pensant qu'en n'allant pas à Jérusalem le Christ ne mourrait pas de mort violente -- que la voix du Père provenant de la nuée : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé [15]. » « S'Il est bien-aimé, ne crains pas, Pierre. Car tu aurais dû déjà connaître sa puissance, et être rempli d'assurance au sujet de la résurrection. Mais puisque tu l'ignores, aie confiance ne fût-ce qu'à cause de la voix du Père. Car si Dieu est puissant -- et Il l'est -- il est évident que le Fils l'est également. Ne redoute donc pas les choses terribles. Si tu n'acceptes pas cela encore, pense seulement qu'Il est Fils et qu'Il est aimé. 'Car celui-ci, dit-il, est mon Fils bien-aimé'. S'Il est aimé,

10. Kontakion de la Transfiguration
11. II Pierre 1 [16-18].
12. Mt. 16 [23].
13. Lc 9 [31].
14. Lc 9 [33].
15. Mt 17 [5].

ne crains pas : personne ne délaisse ce qu'il aime. Ne te trouble donc pas. Dusses-tu L'aimer infiniment, tu ne L'aimes pas autant que L'aime Celui qui L'a engendré. 'En qui Je me suis complu[16]'. En effet Il ne L'aime pas seulement parce qu'Il L'a engendré, mais aussi parce qu'Il Lui est égal en tout et uni dans les mêmes sentiments. De sorte que le charme est double, plutôt triple : parce que Fils, parce que bien-aimé, parce qu'en Lui Il s'est complu. Qu'est-ce : 'en qui Je me suis complu' ? C'est comme s'Il disait : en qui Je me repose, en qui Je me plais. Parce qu'Il L'égale en tout avec exactitude, et qu'il y a une seule volonté en Lui et en le Père, et tout en restant Fils Il est en tout un avec Celui qui L'a engendré. 'Ecoutez-Le' : de sorte que voulût-Il être crucifié ne contredis pas[17] ! » Nous avons tenu à reproduire intégralement ce morceau, non seulement parce qu'il démontre la thèse avancée, mais encore comme un exemple frappant de l'économie sous-jacente à toute « théologie » : Dieu ne se révèle pas pour le plaisir de se révéler, mais toujours pour notre salut. Nous reviendrons sur ce sujet.

Mais revenons à l'analyse du cinquième motif. Evidemment, à regarder certains tableaux, où le Christ est étendu sur la croix comme sur un lit de roses, avec un suppôt pour ses pieds, où son corps déposé a l'aspect d'un marbre pur et éclatant (voir le tableau de Philippe de Champaigne, au Louvre), l'on ne se doute pas pourquoi assister sans être scandalisé à ses souffrances exigeait une foi inébranlable, qui a manqué alors même à quelques-uns de ceux qui L'ont le plus aimé. Dans une page célèbre, Dostoïevski s'est chargé de mettre les choses au point. Se basant sur le tableau de Holbein, « Le Christ au tombeau », actuellement au musée de Bâle, le grand génie russe

16. Id.
17. Chrysostome, Hom. 56 sur Matthieu (P.G. LVIII, 553).

décrit « un visage affreusement défiguré par les coups, tuméfié, couvert d'atroces et sanglantes ecchymoses, les yeux ouverts et empreints de l'éclat vitreux de la mort, les prunelles révulsées ». Et il ajoute : « Mais le plus étrange était la singulière et passionnante question que suggérait la vue de ce cadavre de supplicié : si tous ses disciples, ses futurs apôtres, les femmes qui L'avaient suivi et s'étaient tenues au pied de la croix, ceux qui avaient foi en Lui et L'adoraient, si tous ses fidèles ont eu semblable cadavre sous les yeux (et ce cadavre devait être certainement ainsi), comment ont-ils pu croire, en face d'une pareille vision, que le martyr ressusciterait ? Malgré soi, on se dit : si la mort est chose si terrible, si les lois de la nature sont si puissantes, comment peut-on en triompher [18] ? » Il faut lire toute la suite de cette page qui fait justice, une fois pour toutes, des mièvreries et des fadeurs de trop de peintres et de dévotions.

Que la théologie grecque s'accorde avec le réalisme le plus poussé, toute la tendance antidocétique des Pères le montre. Voici quelques citations représentatives : « Chaque membre de votre sainte chair a souffert pour nous l'approbre : la tête les épines, le visage les crachats, les joues les soufflets, la bouche, par le goût, le fiel mêlé au vinaigre, les oreilles les blasphèmes impies, le dos la flagellation, et la main le roseau, les extensions du corps entier sur la croix, les articulations les clous, et le côté la lance [19]. » Et Chrysostome : « Quel outrage en effet égale celui-là ? Car ils crachaient sur cette face-là et la frappaient, elle que la mer en voyant révéra, et dont le soleil la voyant sur la croix détourna ses rayons ; et ils frappaient sur la tête, rassasiant en toute abondance leur frénésie. Et en effet ils déployaient les coups les plus outrageux, souffletant, frappant à

18. L'Idiot, III, 6.
19. Office de la sainte Passion (après le 9e Evangile).

la face, et à ces coups ils ajoutèrent l'outrage du crachat [20]. » Pareils passages, considérés non en esprit de chicane, mais sur l'arrière-plan antidocétiste des Pères, trop évident pour être démontré, montrent que ceux-ci avaient plutôt tendance à accentuer le réalisme, bien loin de l'atténuer. Toutefois, il ne faut pas assimiler leur réalisme à celui d'Holbein : il y a chez eux quelque chose en plus. Par conséquent des correctifs s'imposent. Ceux-ci ne s'adressent pas à Dostoïevski (car à le lire entre les lignes l'on verra bien que tout en louant le tableau pour son réalisme, il en fait implicitement la critique) mais aux peintres qui comme Holbein et Grünewald ont poussé le réalisme jusqu'au bout, et rien que le réalisme.

Dostoïevski dit en effet qu'il n'y avait pas « un reflet de surnaturelle beauté sur son visage » ; que « ce visage était d'une impitoyable vérité : tout y était naturel ; c'était bien celui de n'importe quel homme après de pareilles tortures » ; et que « ce que ce tableau lui a semblé exprimer, c'est cette notion d'une force obscure, insolente et stupidement éternelle, à laquelle tout est assujetti et qui vous domine malgré vous [21]. » En était-il bien ainsi dans le Christ lors de sa passion ? Transportons-nous en imagination à la crucifixion, et prenons pour exemple quelqu'un -- le larron -- qui n'a vu aucun prodige du Christ, qui n'avait sous ses yeux qu'un homme conspué, flagellé, la dérision de tous, un homme passant par les pires ignominies, crucifié comme lui enfin. Pourtant ce larron a cru. Comment eût-il pu croire, si ce qu'il avait sous les yeux avait été uniquement comme « n'importe quel homme » ? En effet, la foi n'est possible que lorsque la raison juge qu'elle doit se soumettre (bien que la foi ne soit pas la conséquence inéluctable de ce jugement, ni l'aboutissement comme d'une démonstration

20. Hom. 84 sur Matthieu (P.G. LVIII, 757).
21. L'Idiot, III, 6.

géométrique) ; et la raison ne peut juger qu'elle doit se soumettre si d'abord elle ne perçoit pas des signes qui l'inclinent à le faire, qui la persuadent que ce qu'elle voit ne peut venir de l'homme. Quels sont ces signes qui ont suffi au larron pour croire, ce pour quoi nous l'admirons au-delà de toute mesure, comme ayant surpassé la plupart des apôtres qui, bien que souvent témoins de la puissance divine du Christ, ont défailli ce jour-là ?

Quand il s'agit de la Passion, les Pères parlent toujours d'un « retrait volontaire » de la divinité (sans séparation, évidemment) pour permettre à la « chair » de prendre son plein de souffrance. Comme le dit St Athanase, « que personne ne soit ébranlé jusqu'à l'incrédulité, si le Seigneur qui est en même temps Dieu et homme dit : 'Maintenant mon âme est agitée [22]' ; car cela advint, la divinité le permettant, la chair se redressant. Il était possible à la divinité d'empêcher le trouble, mais elle ne l'a pas voulu, afin de ne pas dissoudre la ressemblance avec nous [23]. » Par conséquent la passion du Christ, à la différence de la nôtre, avait un caractère *divinement* volontaire. Je souligne le mot *divinement*, parce que tandis que pour nous une souffrance imposée du dehors, même si elle est rendue pleinement volontaire par notre acceptation, comporte toujours un certain élément involontaire, puisqu'elle nous est imposée initialement du dehors, dans le Christ il ne pouvait en être ainsi, vu que par sa divinité Il était autant maître du dehors que du dedans. Comme ce retrait dont je parle n'est jamais une séparation, et qu'en vertu de l'union de sa « chair » avec sa divinité les actes de sa « chair » deviennent, la distinction des natures dûment respectée, ceux de sa divinité, il s'ensuit que, fût-ce dans les crachats, les soufflets, l'ignominie, fût-ce dans

22. Jn. 12 [27].

23. Fragment cité par le 6e Concile Oecuménique, Act. 14 (P.G. XXVI, 1241).

l'aspect physique lui-même, jusqu'aux « prunelles révulsées », le caractère divin de Celui qui les endure se reflète. C'est pour cela qu'il y a dans les actes humains du Christ cette beauté inaccessible, unique, qui excite l'admiration (au sens grec [24] philosophique du terme) sans laquelle il n'y a pas de foi. J'ai dit, qu'il n'est pas jusqu'à l'aspect physique du Christ, quelque défiguré qu'il fût par la Passion, qui ne dût refléter cette beauté-là. Il ne s'agit pas du tout de la beauté physique, celle-ci pouvant camoufler les pires laideurs spirituelles ; et par ailleurs les Pères, quand ils interprètent les épithètes de « beauté » appliqués au Christ par le Ps. 44 par exemple et par Isaïe 53, ne les interprètent jamais dans le sens de beauté physique. Il s'agit précisément de cette beauté surnaturelle, plus que surnaturelle, divine, qui fait défaut dans le tableau de Holbein. Car déjà quand il s'agit du pur homme, la beauté de l'âme comme sa laideur s'expriment dans le corps. Selon le docteur Carrel, « la forme de la figure, celle de la bouche, des joues, des paupières, et tous les autres traits du visage sont déterminés par l'état habituel des muscles plats, qui se meuvent dans la graisse, au-dessous de la peau. Et l'état de ces muscles vient de celui de nos pensées [25] ». St Grégoire de Nazianze parle d'une « couleur de la continence [26] », et St Basile dit magnifiquement : « Celui qui fixe le regard sur les resplendissements et les grâces de la Beauté, participe à quelque chose d'elle, coloré comme par une certaine teinture, d'une lueur éclatante dans son propre aspect. D'où Moïse, par la participation à cette Beauté-là en conversant avec Dieu, eut le visage glorifié... Les traces de la beauté de l'âme transparaissent dans la constitution du saint [27]. » Si donc l'âme met son em-

24. Θαυμάζειν.
25. L'Homme cet Inconnu, III, 2.
26. Χρῶμα τῆς ἐγκρατείας -- Discours sur la Pentecôte (P.G. XXXVI, 440).
27. Sur Ps. 29,5 (P.G. XXIX, 317).

preinte sur le corps, à plus forte raison la divinité sculpte-t-elle l'âme comme le corps à sa propre image. Pour prendre une autre illustration dans la peinture, nous pensons que la mosaïque de la tribune sud de Ste Sophie à Constantinople, représentant la Vierge Mère, est un magnifique exemple de ce que peut être la beauté surnaturelle transfigurant la souffrance la plus profonde et la plus lancinante, tandis que la Vierge de la crucifixion de Grünewald n'exprime que la souffrance dans tout son réalisme : c'est vrai, mais ce n'est pas toute la vérité.

Concluons : les correctifs suppléés, il n'en reste pas moins vrai que, pour que le spectacle intime de la Passion ne causât pas chez les apôtres un désarroi qui eût pu confiner au désespoir et à l'incrédulité, il fallait les rassasier antérieurement d'une plénitude découlant de la vision éclatante de la divinité de Celui qui est descendu jusqu'à de telles ignominies. L'économie de la Transfiguration ayant donc, nous l'espérons, été mise en relief, passons à sa « théologie ».

III

La « théologie » de la Transfiguration

A. L'ESSENCE

Nous avons donc dit que la Transfiguration consiste dans une certaine perception mystique de la divinité du Christ. Nous aurions bien voulu, suivant la méthode chère à la théologie latine, gravir pas à pas avec les apôtres les paliers de leur ascension, mais la dialectique même de la théologie grecque, qui part du divin à l'humain, nous oblige à ce stade de notre recherche d'aller d'un bond jusqu'aux plus hauts sommets de la vie divine, et d'épouser le mouvement même qui descend vers les apôtres pour opérer leur ascension. Autrement on risque très fort de fausser les perspectives, et de ne pas saisir ce que cette théologie a d'unique et d'original. Encore une fois, il ne s'agit pas d'un arrangement extrinsèque, d'un plan factice, car on peut très bien commencer un traité par « De Deo Uno », ou « De Deo Trino », sans que cela empêche le moins du monde la théologie du traité d'être anthropocentrique dans sa dialectique profonde.

On sait qu'Eunome, pour nier la divinité du Fils et du

St Esprit, a identifié l'essence[1] divine avec l'inengendré[2], caractère qui distingue le Père des deux autres personnes. C'est à cause surtout de cette monstrueuse erreur, la plus arrogante qui fût jamais, par laquelle l'homme s'arroge le pouvoir de connaître ce qu'il y a de plus secret et de plus caché dans la divinité, et de lui donner un nom propre, que nous avons de magnifiques développements des Pères grecs sur l'essence divine. Si Eunome connaît l'essence divine, pourquoi l'appelle-t-il par un mot négatif ? On ne définit pas ce qu'est le rouge en disant qu'il n'est pas blanc, ou qu'il n'est pas noir, ou qu'il n'est pas vert, dût cette série de négations être interminable, car une série infinie de négations ne fait qu'écarter un nombre infini de possibilités, mais ne nous dit pas ce qu'est le rouge. Il eût été tellement plus facile de dire ce qu'est l'essence divine, si on la connaissait, plutôt que de dénombrer la série infinie de ce qu'elle n'est pas !

Contre lui donc, les Pères affirment que l'essence divine est absolument inconnaissable, non seulement pour nous, mais en elle-même, pour tout être créé. Ils sont très formels sur ce point, et y insistent avec une telle force qu'il est impossible, à moins d'être aveuglé par les préjugés, de les mal entendre. Leurs témoignages sont si abondants que nous nous limiterons à quelques textes des plus représentatifs. Nous avons délibérément écarté les innombrables textes où l'inaccessibilité divine est affirmée par rapport à l'homme, pour ne choisir que parmi ceux qui l'affirment en elle-même, par rapport à tout être créé :

1. ST GREGOIRE LE THEOLOGIEN : « Je courais comme devant saisir Dieu, et ainsi je suis monté sur la montagne, et j'ai pénétré à travers la nuée, entrant à l'intérieur loin de la matière et des choses matérielles, et enroulé sur moi-même

1. Οὐσία.
2. Τὸ ἀγέννητον.

autant que possible. Mais quand j'eus regardé bien en face, à peine vis-je -- et cela abrité moi-même dans la pierre, le Logos incarné pour nous,et m'étant penché un peu comme pour regarder à travers -- la partie postérieure de Dieu, non la nature première et pure, je veux dire celle connue par la Trinité elle-même, celle qui se trouve à l'intérieur du premier voile, et qui est enveloppée par les chérubins, mais la nature dernière et qui parvient jusqu'à nous. Celle-ci est, autant que je sache, la grandeur qui est dans les créatures et dans les choses produites et gouvernées par Lui, ou comme l'appelle le divin David, la magnificence. Car elles sont la partie postérieure de Dieu, les choses qui derrière Lui le font reconnaître, comme les ombres et images du soleil dans les eaux montrent le soleil aux yeux abîmés, puisqu'il n'est pas possible de le regarder en face, lui qui triomphe de la sensation par la pureté de la lumière. C'est ainsi donc que tu disserteras sur la divinité, fusses-tu Moïse et le dieu de Pharaon, fusses-tu parvenu au troisième ciel, suivant Paul, et entendu des paroles ineffables, les eusses-tu dépassés, devenu digne de quelqu'état ou rang angélique ou archangélique ! Car s'il y a un être tout céleste, ou supracéleste, et de beaucoup plus sublime que notre nature, et plus près de Dieu, il se tient plus éloigné de Dieu et de la compréhension parfaite qu'il ne dépasse notre mélange composé, humble et incliné en bas [3]. Il faut commencer donc ainsi à nouveau : 'Il est difficile de penser Dieu, mais impossible de L'exprimer', comme a philosophé l'un des théologiens des Grecs, non sans adresse me semble-t-il, afin de paraître, en disant : 'il est difficile', L'avoir saisi, et d'esquiver la preuve, par l'inexprimable. Mais il est impossible de L'exprimer, selon mon sentiment, et encore plus impossible de Le penser. Car ce qui est pensé, la parole

3. Πλέον ἀπέχει Θεοῦ καὶ τῆς τελείας καταλήψεως, ἢ ὅσον ἡμῶν ὑπεραίρει τοῦ συνθέτου καὶ ταπεινοῦ καὶ κάτω βρίθοντος χράματος.

peut-être le montrerait, bien que non suffisamment mais obscurément à celui dont les oreilles ne sont pas totalement corrompues, ni l'intelligence lente. Mais cerner par l'intelligence une telle chose est absolument impossible et inconcevable, non seulement aux nonchalants et à ceux qui tendent en bas, mais aussi à ceux qui sont très sublimes et aiment Dieu, comme à toute nature engendrée, et ceux qu'aveuglent à l'intelligence du vrai ces ténèbres-ci et cette chair épaisse -- je ne sais si ces ténèbres n'aveuglent aussi les natures intellectuelles d'en haut, lesquelles parce qu'elles sont plus proches de Dieu et éclairées d'en haut par toute la lumière, puissent-elles être éclairées peut-être, sinon entièrement mais plus parfaitement et plus en relief que nous ; et les unes plus ou moins que les autres, selon la proportion de leur rang ![4] » -- A noter, dans ce magnifique texte, rien que noter pour le moment, l'opposition que fait Grégoire entre « la nature première et pure, celle connue par la Trinité elle-même » et « la nature dernière et parvenant jusqu'à nous » -- nous verrons plus loin quelles déductions en tirer. D'autre part j'ai tenu à citer entièrement ce passage, non seulement pour l'insistance avec laquelle tout au long il démontre notre thèse, mais aussi parce qu'à la fin [5] il y a une obscurité qui peut prêter à des malentendus. Celle-ci provient du fait que le membre de phrase commençant par « je ne sais » et qui est au datif, peut grammaticalement être gouverné soit par

4. Disc. 28 (3-4), 2e Discours Théologique (P.G. XXXVI, 29-32).

5. Voici cette fin : Τὸ δὲ τοσοῦτο πρᾶγμα τῇ διανοίᾳ περιλαβεῖν πάντως ἀδύνατον καὶ ἀμήχανον, μὴ ὅτι τοῖς καταβεβλακευμένοις καὶ κάτω νεύουσιν, ἀλλὰ καὶ τοῖς λίαν ὑψηλοῖς καὶ φιλοθέοις, καὶ ὁμοίως πάσῃ γεννητῇ φύσει, καὶ οἷς ὁ ζόφος οὗτος ἐπιπροσθεῖ, καὶ τὸ παχὺ τοῦτο σαρκίον, πρὸς τὴν τοῦ ἀληθοῦς κατανόησιν· οὐκ οἶδα εἰ μὴ καὶ ταῖς ἀνωτέρω καὶ νοεραῖς φύσεσιν, αἱ διὰ τὸ πλησίον εἶναι Θεοῦ, καὶ ὅλῳ τῷ φωτὶ καταλάμπεσθαι, τυχὸν ἂν καὶ τρανοῖντο, εἰ καὶ μὴ πάντη, ἀλλ' ἡμῶν γε τελεώτερόν τε καὶ ἐκτυπώτερον καὶ ἄλλων ἄλλαι πλεῖον ἢ ἔλαττον, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς τάξεως.

la première clause : « mais cerner par l'intelligence une telle chose est absolument impossible et inconcevable », soit par la clause : « ces ténèbres-ci aveuglent. » Dans le premier cas, le sens serait : « mais cerner par l'intelligence une chose telle est absolument impossible et inconcevable... je ne sais si ce n'est aussi aux natures intellectuelles d'en haut », comme si Grégoire doutait que cela fût impossible aux êtres angéliques, ce qui serait en parfaite contradiction non seulement avec toute la teneur du texte, mais aussi avec la finale elle-même laquelle proclame sans ambiguïté que cerner l'essence divine est absolument impossible « à toute nature engendrée ». Aussi, avons-nous préféré sans hésitation la deuxième interprétation grammaticale, d'autant plus qu'en cas d'hésitation entre deux clauses qui peuvent également gouverner une autre, c'est la plus proche à celle-ci qui, grammaticalement, a la priorité : le sens sera alors que Grégoire se demande si même dans la nature angélique il n'y a pas -- analogiquement avec la « chair épaisse » de l'homme -- certaines ténèbres qui interviennent entre elle et « l'intelligence du vrai » (car au fond même la lumière angélique est ténèbres en comparaison avec la lumière divine), cela s'harmonise parfaitement avec la clause optative qu'il emploie. Cette traduction est d'autant plus justifiée que j'ai pu trouver chez lui un passage exactement parallèle tant pour la syntaxe que pour l'idée qui ici ne fait pas de doute : « Car nous ne sommes pas seulement composés mais opposés et les uns aux autres et à nous-mêmes, ne restant pas purement les mêmes fût-ce un seul jour, bien loin de dire toute la vie, mais toujours coulant et changeant dans nos corps et nos âmes ; je ne sais même si les anges ne sont pas ainsi, et toute la nature d'en haut qui est après la Trinité, bien qu'ils soient d'une certaine manière simples et plus ancrés dans le bien, de par leur proximité au bien suprême [6]. »

6. 5e Discours Théologique, Disc. 31,15 (P.G. XXXVI, 149).

Ailleurs il dit : « Dieu est la lumière suprême, et inaccessible, et ineffable, insaisissable par l'intelligence et inexprimable par la parole, illuminant toute nature rationnelle, vu qu'Il est dans les êtres intelligibles ce que le soleil est dans les sensibles... J'appelle lumière celle contemplée dans le Père, le Fils et le St Esprit, dont la richesse est l'identité de nature et l'unique élan de splendeur [7]. » A ceux qui veulent perquisitionner curieusement le « comment » de la génération divine, il répond : « Comment est-Il engendré ? De nouveau je dirai, indigné, la même chose : la génération de Dieu, qu'elle soit honorée par le silence ! c'est grand pour toi d'apprendre qu'Il est engendré. Le 'comment', nous ne le concéderons pas même aux anges, pour ne pas te mentionner, de le penser. Veux-tu que je représente le 'comment' ? Comme le sait le Père qui a engendré, et le Fils qui a été engendré. Ce qui est au-delà de cela est caché par une nuée, et échappe à la faiblesse de ta vue [8]. » Ce dernier texte, entre parenthèses, comme tant d'autres textes patristiques, montre que le mystère de la Trinité est inaccessible au même titre que l'essence.

2. ST BASILE : « A Eunome, semble-t-il, Dieu a manifesté non seulement son nom, mais son essence même. Et une chose si inexprimable, qui n'a été manifestée à aucun des saints, lui l'écrivant dans des livres la publie et la divulgue inconsidérément à tous les hommes. Et les choses qui nous sont réservées dans les promesses sont au-dessus de toute science humaine, et la paix de Dieu surpasse toute intelligence ; mais l'essence même de Dieu, il n'admet pas qu'elle soit au-dessus de toute intelligence et de toute science des hommes ! Mais je pense que la compréhension de l'essence surpasse non seulement les hommes, mais toute nature rationnelle, j'entends ici par 'ration-

7. Sur le Baptême, Disc. 40,5 (P.G. XXXVI, 364).
8. 3e Discours Théologique, Disc. 29,8 (P.G. XXXVI, 84).

nelle' celle dans la créature. En effet le Père est connu du seul Fils et de l'Esprit-Saint. 'Car nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils [9]' ; et 'l'Esprit scrute tout, jusqu'aux profondeurs de Dieu. Car nul ne connaît, dit-il, les choses de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ; et nul n'a connu les choses de Dieu si ce n'est l'Esprit qui est de Dieu [10]'. Qu'ont-ils donc laissé de privilégié, à la science de l'unique-engendré ou de l'Esprit-Saint, s'il est vrai qu'ils ont, eux la compréhension de l'essence même ? Refusant à l'unique-engendré la contemplation de la puissance, de la bonté et de la sagesse de Dieu, ils décident que l'intelligence de l'essence est à leur mesure [11]. » Il dit aussi : « Disons, non 'combien' grand est Dieu, mais selon qu'Il nous est accessible. Car nous ne récusons pas sous prétexte que nous sommes impuissants de parcourir des yeux tout l'espace entre le ciel et la terre, de contempler autant que nous pouvons : de même maintenant donnons satisfaction à la piété par de faibles paroles, en concédant à la mangificence de sa nature qu'elle triomphe de toute parole. Car ni les langues des anges, quelles qu'elles soient, ni celles des archanges, jointes à celles de toute nature rationnelle, ne peuvent en atteindre même la plus infime partie, loin de s'égaler au tout [12]. »

3. ST GREGOIRE DE NYSSE : « La puissance des anges, comparée à la nôtre, paraît de beaucoup supérieure, car aucune sensation ne la gênant elle désire les choses sublimes avec une faculté nue, et non voilée, de connaissance. Si cependant leur compréhension est examinée à fond, en rapport avec la magni-

9. Mt. 11 [27].
10. I Cor. 2 [10-11].
11. Contre Eunome I, 13 (P.G. XXIX, 541-4).
12. Οὐδὲ... πολλοστοῦ μέρους ἐφικέσθαι δυνήσονται, μὴ ὅτι τῷ παντὶ ἑαυτὰς ἐξισῶσαι. Sur la Foi, Hom. 15,1 (P.G. XXXI, 465).

ficence de l'Etre véritable, peut-être que celui qui osera dire que leur puissance n'est pas loin de notre petitesse pour comprendre Dieu n'aura pas poussé l'audace au-delà de ce qui est convenable. Car grand et infranchissable [13] est l'intervalle dont est séparée la nature incréée, comme par un mur, de l'essence créée [14]. »

4. ST CHRYSOSTOME : « Appelons-Le donc le Dieu inexprimable, inintelligible, invisible, incompréhensible, triomphant de la puissance de la langue humaine, dépassant la compréhension de l'intelligence mortelle, Celui dont la trace est insaisissable aux anges, qui est invisible aux séraphins, incompréhensible aux chérubins, invisible aux principautés, puissances, vertus, en un mot à toute créature, connu du Fils seul et de l'Esprit-Saint [15]. » Commentant la parole de St Paul : « Celui qui habite une lumière inaccessible [16] », il distingue « l'inaccessible » de « l'incompréhensible » : « 'l'inaccessible' est bien plus que l'incompréhensible. Car est dit 'incompréhensible' ce qui, scruté et cherché, n'est pas compris par ceux qui le cherchent ; mais 'inaccessible' ce qui n'admet pas de commencement d'examen, ni qu'on puisse s'en approcher. Par exemple la pleine mer est dite 'incompréhensible', dont les plongeurs qui y descendent et s'enfoncent à une grande profondeur ne peuvent trouver le terme ; mais est dit 'inaccessible' ce dont le commencement est impossible à chercher et à scruter [17]. » Les objections astucieuses, propres à saisir les simples dans leurs filets, ne manquaient pas de la part des anoméens : « Alors tu ignores ce que tu adores ? », comme ils le faisaient à St Basile. Chrysostome leur répond par une comparaison très

13. Ἀδιεξίτητον.
14. Contre Eunome XII (P.G. XLV, 932-3).
15. Sur l'Incompréhensibilité divine III,1 (P.G. XLVIII, 720).
16. I Tim. 6 [16].
17. Sur l'Incompréhensibilité divine III,2 (P.G. XLVIII, 721).

concrète : « Montrons qu'ils ignorent Dieu, non ceux-là qui ignorent ce qu'est son essence, mais ceux qui soutiennent la connaître. Car dis-moi, si de deux hommes soutenant l'un et l'autre connaître la grandeur du ciel, l'un dit que l'œil humain est incapable de le saisir, l'autre soutient le parcourir en le mesurant tout entier à l'empan, lequel dirons-nous connaître la grandeur du ciel, celui qui soutient savoir combien d'empans il mesure, ou celui qui avoue l'ignorer [18] ? » Donc, comme le dit St Basile dans une formule saisissante, « La connaissance de l'essence divine, c'est la sensation de son incompréhensibilité [19]. » Contre toutes les formes du rationalisme moderne (qui ne diffèrent essentiellement en rien de la prétention infiniment arrogante et superbe des anoméens), il faut affirmer que plus on a la sensation de l'incompréhensibilité de Dieu, et plus on Le connaît. Un Dieu qu'on comprend et qu'on dissèque, ce n'est plus Dieu, c'est une idole. Et qu'on ne dise pas que c'est de la paresse ou de l'apathie qu'une telle doctrine : bien loin de l'être, elle est au contraire le seul moteur d'un déploiement toujours dynamique de l'intelligence, car du moment que celle-ci se trouve en face d'un objet qu'elle circonscrit et épuise, elle s'arrête, et s'arrêter, dans la vie de l'âme (qui est inconcevable sans le mouvement), c'est reculer. L'intelligence ne se résout en adoration que devant l'infini. C'est ce que le même Chrysostome nous montre dans les célèbres élucidations, qui comptent parmi les plus belles de la théologie symbolique, qu'il tira surtout de l'image des séraphins aux six ailes de la vision d'Isaïe (ch. 6) : « Pourquoi, dis-moi, cachent-ils leurs visages et déploient-ils leurs ailes ? Pourquoi, sinon parce qu'ils ne soutenaient pas l'éclair bondissant du trône, et ces resplendissements-là ? Bien qu'ils ne vissent pas la pure lumière elle-

18. Sur l'Incompréhensibilité divine V,5 (P.G. XLVIII, 742-3).
19. A Amphiloque, Lettre 234,2 (P.G. XXXII, 869).

même, ni la pure essence elle-même, mais une condescendance [20]. Qu'est-ce une condescendance ? C'est lorsque Dieu ne paraît pas tel qu'Il est, mais selon la capacité de celui qui peut Le contempler, mesurant la manifestation de la vision à la faiblesse de ceux qui voient. Et que c'était une condescendance, cela est clair des paroles mêmes, car il dit : 'Je vis le Seigneur assis sur un trône haut et élevé' : Or Dieu ne s'asseoit pas [21]. » -- Noter dans ce passage la notion de « condescendance » qui aura à jouer un grand rôle dans notre étude.

De même que Chrysostome constitue la torture de ceux qui ne veulent voir dans l'eucharistie qu'un symbole et Pascal de ceux qui pensent que science et foi sont inconciliables, ainsi Denys l'Aréopagite est-il la torture par excellence de ceux, abondants de nos jours, qui veulent concilier le christianisme avec leur rationalisme plus ou moins avoué et subtil, ils lui vouent même une rancune particulière. Non que Denys ait insisté plus que Chrysostome par exemple, sur l'incompréhensibilité divine. Mais tandis qu'on se permet des libertés vraiment étonnantes à l'égard de l'éloquence très imagée de Chrysostome (comme à l'égard de l'Ecriture Sainte d'ailleurs), et qu'on met sur le compte de la « rhétorique » tout ce qui nous paraît exigeant dans sa pensée (bien que jamais pensée ne fût plus claire, moins ambiguë), avec Denys c'est un style strictement philosophique qui donne moins d'essor à de pareilles libertés. D'autre part, tandis que les textes de Chrysostome sur l'incompréhensibilité, bien que nombreux, constituent une part infime de son œuvre gigantesque, toute l'œuvre de Denys n'est qu'un hymne à la transcendance de Dieu, une symphonie où ce thème revient sous mille formes, d'une manière lancinante, une

20. Καὶ τοί γε οὐκ αὐτὸ ἑώρων τὸ φῶς, οὐδὲ αὐτὴν ἀκραιφνῆ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ συγκατάβασις ἦν τὰ ὁρώμενα.

21. Sur l'Incompréhensibilité divine III,3 (P.G. XLVIII, 722).

mer dont les vagues viennent constamment s'abattre au pied de cette falaise, dans un murmure d'adoration. Il dit par exemple : « Car de même que les choses intelligibles sont insaisissables et invisibles aux choses sensibles ; et les choses simples et sans forme à celles qui ont une figure et une forme ; et l'absence de forme, impalpable et sans figure des choses incorporelles à celles formées selon les figures corporelles : selon la même démonstration de vérité, l'indétermination supraessentielle surpasse les essences, et l'unité au-dessus de l'intelligence les esprits ; et l'Un au-dessus de la pensée est impensable à tous les esprits, le bien au-dessus de la parole est inexprimable pour toute parole, unité unifiant toute unité, essence supraessentielle, intelligence inintelligible et parole ineffable, déraison et inintelligence et innommabilité, n'étant selon aucun être et étant cause de l'être à tous, elle-même *n'est pas*, vu qu'elle surpasse toute essence, comme elle le fit connaître sur elle-même proprement et en toute connaissance de cause. Il ne faut donc pas oser, selon ce qui a été dit, soit dire soit penser quelque chose au sujet de la divinité supraessentielle et cachée, en dehors de ce qui nous a été divinement révélé par les saintes Paroles. Car, selon qu'elle nous l'a transmis sur elle-même dans les Paroles d'une manière qui convient à sa bonté, la science et la contemplation de son essence, celle-ci étant abstraite de toute chose d'une façon supraessentielle, est inaccessible à tous les êtres [22]. Et tu trouveras beaucoup de théologiens la louant non seulement comme invisible et insaisissable, mais comme inscrutable et sans trace, aucune trace n'existant qui parcoure jusqu'au bout son infinité cachée [23]. » -- A noter dans ce texte typique les termes très forts : « déraison, inintelligence,

22. Ἡ μὲν αὐτῆς ὅ τι ποτέ ἐστιν ἐπιστήμη καὶ θεωρία, πᾶσιν ἄβατος ἔστι τοῖς οὖσιν, ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξῃρημένη.

23. Des Noms Divins I, 1-2 (P.G. III, 588).

n'étant pas », propres à la théologie négative (dite « apophatique », théologie purement spéculative et qui correspond à l'inaccessibilité de l'essence) et qui ne doivent pas être pris, Denys nous en avertit plusieurs fois, dans le sens d'une privation en Dieu, mais dans le sens de transcendance et d'abstraction infinie au-dessus de tout le créé.

Ailleurs il dit que « la profondeur divine, c'est son intimité cachée et son inconnaissabilité insaisissable pour tous les êtres [24]. » Il applique aussi à l'essence les termes que voici : « la cause imparticipable [25] », « l'imparticipabilité [26] de la divinité cause de tout ». Ici nous noterons que quand on dit que l'essence de Dieu est imparticipable, ou que Dieu « ne peut pas » par exemple cesser d'être Dieu, ou déléguer le pouvoir de créer à aucune créature, ou faire le mal, on n'est pas en train de jeter des interdits sur Dieu, ni de Lui attribuer la faiblesse ou l'impuissance, comme le voudraient ceux qui nient en Dieu le concept de « nature » au profit du concept de « volonté », et s'expriment ainsi : Dieu « ne veut pas »... Nous répondrons tout d'abord que le concept de « nature » n'exclut pas le moins du monde celui de « volonté » ou de « liberté », et qu'il n'implique en aucune façon une quelconque compulsion en Dieu. « Dis-moi, dit St Cyrille d'Alexandrie, est-ce que le Dieu de toutes choses n'est-Il pas Dieu selon la nature ? N'est-Il pas selon la nature saint, juste, bon, vie, lumière, sagesse et puissance ? Serait-Il donc alors, Lui, involontairement et comme par nécessité, ce qu'Il est [27] ? » Ensuite nous dirons : refuser le concept de « nature » en Dieu au profit de celui de « volonté », c'est impliquer en Lui une potentialité pour le mal, ou comme

24. Τὴν πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀπερίληπτον κρυφιότητα καὶ ἀγνωσίαν -- Noms Divins, IX, 5 (P.G. III, 913).

25. Ὁ ἀμέθεκτος αἴτιος -- Id., XII, 4 (P.G. III, 972).

26. Ἀμεθεξία -- Id., II, 5 (P.G. III, 644).

27. Contre Théodoret, III (P.G. LXXVI, 408).

dirait Aristote Le rendre « bon en acte, mauvais en puissance », c'est donc induire en Lui une composition propre à la créature et qui ne peut finalement mener qu'à sa dissolution. Concluons : le fait que l'essence de Dieu est imparticipable ne provient donc ni d'envie ni d'orgueil ni d'impuissance, c'est au contraire parce que Dieu est Dieu, l'existence même de Dieu serait inconcevable autrement.

Nous finirons cette liste de témoignages sur l'essence par celui-ci, très fort, de St Maxime, à propos même de la Transfiguration : « Donc la lumière de la face du Seigneur qui a surpassé toute félicité humaine pour les apôtres est le symbole de la théologie mystique négative selon laquelle la bienheureuse et sainte divinité est dans son essence au-dessus de toute parole, et suprainconnaissable, et infiniment abstraite de toute infinité, ne laissant à ceux qui sont derrière elle absolument aucune trace, même simple, de compréhension, et ne concédant à aucun être de penser comment, fût-ce à un degré quelconque, elle est en même temps monade et triade, car il n'est pas dans la nature de l'incréé d'être contenu par le créé, ni dans celle de l'infini d'être pensé sous toutes ses faces par les êtres finis [28]. » Noter avec quelle force (ce que nous avons dit à propos de Grégoire de Nazianze) St Maxime déclare la Trinité absolument inconnaissable au même titre que l'essence.

28. Καὶ πάσης ἀπειρίας ἀπειράκις ἐξῃρημένη, οὐδ' ἴχνος ὅλως καταλήψεως κἂν ψιλὸν τοῖς μετ' αὐτην καταλείψασα, οὐδὲ τὴν πῶς κἂν πόσως ἡ αὐτὴ καὶ μονὰς ἐστι καὶ τριὰς ἔννοιαν ἐφιεῖσά τινι τῶν ὄντων, ἐπειδὴ μηδὲ χωρεῖσθαι κτίσει τὸ ἄκτιστον πέφυκε, μηδὲ περινοεῖσθαι τοῖς πεπερασμένοις τὸ ἄπειρον -- Sur diverses difficultés chez Denys et Grégoire (P.G. XCI, 1167).

IV

B. L'ENERGIE

A lire superficiellement le chapitre précédent, on pourrait avoir l'impression que les Pères Grecs sont des agnostiques, et se dire : Un Dieu dont on ne sait rien, à quoi sert-Il ? Aussi bien le lecteur trop hâtif est-il prié de patienter un peu, et de lire, avant d'émettre un jugement quelconque, le chapitre présent. Car leur doctrine sur l'action de Dieu en nous (non pas notre action sur Lui, ni notre dissection de Lui !) est une des plus belles et des plus originales de la théologie grecque, tout comme celle de l'essence dûment entendue.

En effet, le vrai agnostique n'est pas seulement celui qui nie savoir quoi que ce soit de Dieu, y compris son existence, mais aussi celui qui, à force de vouloir disséquer Dieu et L'anatomiser, a substitué au Dieu vivant et agissant, au Dieu concret et existant en nous d'une façon infiniment plus intime que nous à nous-mêmes, un concept stérile, abstrait et mort, puisqu'il n'est que le produit de l'imagination. « Et Elie le Thesbite les railla et dit : 'Appelez à haute voix, car il est dieu. Car il est en conversation, ou peut-être en délibération, ou peut-être qu'il

dort et il se lèvera [1]. Ou bien c'est le Dieu-concept mort-né, ou bien Celui qui a agi une fois, lors de la création, puis cessé d'agir, comme on l'a justement reproché à Descartes : « Je ne puis pardonner à Descartes ; il aurait bien voulu dans toute sa philosophie se pouvoir passer de Dieu ; mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement ; après cela, il n'a plus que faire de Dieu [2]. » Pourtant Dieu est toujours agissant : « mon Père agit jusqu'à présent, et moi aussi j'agis [3]. » Car les êtres qu'Il a amenés du néant à l'existence ne subsisteraient pas une seule seconde s'Il ne les conservait par son action, à laquelle ils sont tous suspendus. Et l'action par laquelle Dieu fait sentir son existence, et sans laquelle Il devient un concept, les Pères l'appellent « l'énergie [4] ». Tout être existant possède une énergie : la fleur fait sentir son existence, entre autres façons, par le parfum qu'elle émet, l'homme par sa pensée, sa parole, son poing musclé... Qu'est-ce qu'une neige qui ne frappe pas les yeux par sa blancheur, qui ne jette pas du froid autour d'elle, qui ne fond pas aux doux rayons du soleil ? C'est donc l'énergie qui concrétise l'essence d'un être ; sans elle l'essence, dont elle est inséparable, n'existerait pas. « Si toute énergie, dit St Jean Damascène, se définit comme étant le mouvement essentiel d'une substance quelconque, comme l'ont déterminé ceux qui sont experts en la matière, qui a jamais connu une substance immobile ou absolument inerte, ou a jamais rencontré une énergie qui ne soit pas le mouvement d'une puissance substantielle [5] ? » Cela est tellement vrai que l'identité et la séparation d'énergie dénotent respectivement l'identité et la séparation de

1. I Rois, 18 [27].
2. Pascal, Pensées II, 77 (éd. Brunschvicg).
3. Jn. 5 [17].
4. Ἐνέργεια.
5. Foi Orthodoxe, 59 (P.G. XCIV, 1057).

substance ; comme l'égalité et l'inégalité d'énergie, celles de substance. Ainsi, pour illustrer le premier point, le fait que les trois personnes de la Trinité ont une énergie identique (non seulement égale, mais identique et la même) indique qu'ils ont une substance identique. Par contre, le fait que Pierre agit séparément de Jean indique qu'il a une substance séparée. Pour illustrer le second point, si le Christ accomplit des actes qui sont propres à Dieu (pardonner les péchés et ressusciter Lazare, de par sa propre autorité), Il participe à la nature divine. Mais s'Il pleure au tombeau de Lazare, ce ne peut être en tant que Dieu, mais en tant qu'homme. Chaque nature a son énergie spécifique : « Car le feu ne refroidit pas, ni la glace ne chauffe [6] », dit St Basile. C'est par l'égalité d'énergie du Fils et du Saint-Esprit par rapport au Père que les Pères démontrent leur égalité de substance : « Si [le Saint-Esprit] en effet n'est pas adorable, comment est-ce qu'Il me divinise par le baptême [7] ? »

C'est donc par son énergie que Dieu nous atteint, et qu'en voie de conséquence nous pouvons savoir quelque chose de Lui. « Nous disons connaître Dieu par ses énergies, dit St Basile, nous ne nous faisons pas forts d'approcher de l'essence même. Car ses énergies descendent jusqu'à nous, mais son essence demeure inaccessible [8]. » Parlant de St Jean l'Evangéliste, Chrysostome dit : « C'est pourquoi celui-ci ne pose nulle part de nom pour l'essence, car il n'est pas possible de dire ce qu'est l'essence de Dieu. Partout il nous Le montre par ses énergies [9]. » Comme la théologie négative correspond à l'essence, la théologie affirmative (dite en jargon théologique « cataphatique ») correspond à l'énergie. Par elle nous assi-

6. A Eustache médecin, lettre 189 (P.G. XXXII, 693).
7. Grégoire le Théologien 5e Discours Théologique, Disc. 31,28 (P.G. XXXVI, 165).
8. A Amphiloque, lettre 234 (P.G. XXXII, 869).
9. Homélies sur Jean, 2, 4 (P.G. LIX, 34).

gnons à Dieu toutes les perfections que la révélation nous fait connaître de Lui, et celles que la raison découvre par les créatures (vu que Dieu, étant la cause de celles-ci, contient nécessairement leurs perfections, mais d'une manière infinie). C'est dire que la théologie affirmative doit toujours être complétée par la négative, autrement elle sombrerait dans le panthéisme : comme la négative doit l'être par l'affirmative, autrement c'est l'agnosticisme qui la guette. « Il n'y a pas un nom, dit St Basile, qui suffise à proclamer adéquatement, en l'embrassant, toute la nature de Dieu. Mais de multiples et divers noms confluent, selon la signification propre à chacun, tout à fait obscure et très petite comparée à l'ensemble, en une pensée qui nous est suffisante. Donc parmi les noms appliqués à Dieu, les uns indiquent ce qui convient à Dieu, les autres au contraire ce qui ne convient pas, et en effet de ces deux choses est produite en nous une empreinte de Dieu, par la négation de ce qui Lui est dissemblable, et la confession de ce qui se trouve en Lui [10]. » Denys préfère la négative, et il justifie sa préférence par de bonnes raisons : « Parfois [la nature divine] est louée d'une façon qui surpasse toute convenance, de la part des mêmes Paroles, par des révélations qui lui sont dissemblables, vu qu'elle est invisible, et infinie et incompréhensible, et elle est désignée non par ce qu'elle est, mais par ce qu'elle n'est pas. Car cela, selon mon sentiment, est plus propre [11] à elle : puisqu'enfin, comme l'a indiqué la tradition secrète et sacrée, c'est la vérité que nous disons quand nous déclarons que la nature divine n'est selon aucun être, tandis que nous ignorons son indétermination supraessentielle, et inintelligible, et ineffable. Si donc les négations concernant les choses divines sont vraies, et les affirmations ne sont pas appropriées, la révélation par les

10. Contre Eunome, I, 10 (P.G. XXIX, 533).
11. Κυριώτερον.

représentations dissemblables, dans le cas des choses invisibles, est plus propre [12] au caractère secret des choses ineffables [13]. »

Toutefois, quand nous disons qu'à la différence de l'essence l'énergie est « connaissable », il faut bien se garder d'entendre ce mot au sens de « ce qui peut être épuisé ». Car l'énergie, elle aussi, est infinie. Nous savons par exemple que Dieu est beau, bon, sage, mais nous ne pouvons savoir combien Il est beau, bon, sage. Ainsi St Jean Chrysostome ne mâche pas ses mots, il emploie à propos de l'énergie les mêmes termes qu'à propos de l'essence, dès qu'il s'agit de définir l'énergie divine dans toute sa puissance. Parlant de l'attitude de St Paul face à la Providence concernant le salut des juifs et des gentils, il dit : « Voyant un océan béant ouvert dans cette même partie-là, et voulant se pencher pour regarder la profondeur même de la providence de ce salut, comme saisi de vertige par l'ineffabilité de cette économie-là, pris d'admiration et frappé de terreur par l'indicibilité, l'infinité, l'ineffabilité et l'incompréhensibilité de la sagesse et de la providence de Dieu, il fuit laissant échapper ces accents et criant à haute voix ces paroles, avec une grande stupéfaction : 'O profondeur de la richesse, sagesse et science de Dieu [14]' ? Ensuite montrant qu'il en sait la profondeur, mais ne peut apprendre combien elle est, il ajoute : 'Comme ses jugements sont inscrutables, et ses voies sans trace' ! Il ne dit pas que ses jugements sont seulement incompréhensibles, mais aussi inscrutables. Car non seulement on ne peut les saisir, mais aussi ni en faire un commencement d'examen, de sorte que non seulement on ne peut les pénétrer jusqu'au bout, mais pas même dépister le commencement de ses économies ». Et il poursuit : « Si donc la profondeur de la

12. Οἰκειοτέρα.
13. Hiérarchie Céleste, II, 3 (P.G. III, 140).
14. Rom. 11 [illegible].

richesse est infinie, et de la sagesse et de la science, et ses jugements sont inscrutables et ses voies sans trace, et son don inénarrable, et sa paix dépasse toute intelligence, non seulement la mienne et la tienne, et de tel ou tel, non seulement celle de Paul et Pierre, mais celle même des archanges et des puissances célestes, quelle excuse auras-tu, dis-moi, quel pardon, toi qui fais preuve d'une telle démence et d'un si fol orgueil en voulant saisir ce qui n'a pas de trace et en exigeant une justification de la Providence divine entière [15] ? » Epuiser l'infinité de l'énergie divine, c'est l'égaler, et égaler l'énergie d'un être c'est finalement, nous l'avons vu, égaler son essence. Si donc nous disons que l'essence est inaccessible tandis que l'énergie descend jusqu'à nous, l'essence est inconnaissable et innommable, l'énergie est connaissable et a de nom, l'essence est imparticipable, l'énergie participable ; si nous distinguons en Dieu avec St Grégoire de Nazianze (dans le texte déjà cité au chapitre sur l'essence) une « nature première et pure » d'une « nature dernière et qui parvient jusqu'à nous », ce n'est pas parce que nous croirions, comme on pourrait le penser, que l'énergie divine ne fût pas également infinie et inépuisable comme l'essence, ou qu'il y eût en Dieu une composition quelconque (nous verrons cela plus loin), une divinité supérieure et une divinité inférieure pour ainsi dire, mais c'est parce que la participation à Dieu a lieu à partir de l'énergie, par la « condescendance », c'est dans l'exacte mesure où l'énergie nous atteint que nous atteignons Dieu.

Une autre caractéristique de l'énergie, par opposition à l'essence, c'est qu'elle est multiple. Denys dit que la divinité « ne quitte jamais sa propre intimité unique, cependant pour se mélanger ascensionnellement et d'une façon unifiante avec

15. Contre ceux qui se scandalisent des adversités qui arrivent, 2 (P.G. LII, 482-3).

ceux sur qui elle veille, elle se multiplie et sort [16], restant à l'intérieur d'elle-même solidement et stablement fixée dans une immobile identité [17] ». St Basile de son côté dit : « Mais les énergies sont diverses, l'essence est simple [18]. » Il proteste avec autant de véhémence contre la confusion des énergies entre elles que contre celle de l'essence et de l'énergie : « Est-ce qu'ils sont équivalents entre eux, la terreur qu'inspire Dieu et son amour des hommes ? sa justice, et sa puissance créatrice, et sa prescience, et sa rétribution, et sa magnificence et sa providence ? Ou quand nous disons l'une de ces choses, signifions-nous l'essence [19] ? » Cette double confusion, Eunome la commettait sous prétexte que l'essence divine est simple. Pour sauvegarder une vérité, il lâchait l'autre. Voyons maintenant, pour conclure cette dissertation, comment les Pères se sont pris pour maintenir les deux vérités.

Rappelons d'abord la première : que Dieu est simple. Vérité fondamentale et que tous les Pères ont énergiquement affirmée. Commençons par les paroles du Théologien : « Car la composition est le principe de la lutte ; la lutte, de la séparation ; la séparation, de la dissolution. Or la dissolution est entièrement étrangère à Dieu et à la nature première. Donc point de séparation, afin qu'il n'y ait pas dissolution ; point de lutte, afin qu'il n'y ait pas séparation ; point de composition, afin qu'il n'y ait pas lutte [20]. » Ce principe est tellement cher au Théologien qu'il exclut les anges mêmes de cette absolue simplicité (nous l'avons vu dans un texte déjà cité), puisque s'ils l'avaient ils n'auraient pu pécher.

16. Πληθυνομένη καὶ προϊοῦσα -- Noter ce dernier terme et son dérivé πρόοδος par lesquels Denys désigne habituellement la sortie de l'énergie.
17. Hiérarchie Céleste I, 2 (P.G. III, 121).
18. A Amphiloque, lettre 234 (P.G. XXXII, 869).
19. A Amphiloque, lettre 234 (P.G. XXXII, 868-9).
20. 2e Discours Théologique, Disc. 28,7 (P.G. XXXVI, 33).

ST GREGOIRE DE NYSSE dit : « Qui a tellement perdu la raison jusqu'à ignorer que la nature divine est, dans son essence, une, quelque chose de simple, d'une seule espèce et de non-composé, et qu'en aucune façon elle ne peut être contemplée dans quelque composition variée [21] ? »

Comment donc les Pères concilient-ils cette simplicité divine avec la distinction non moins reconnue de l'essence et de l'énergie, ou celle des énergies entre elles ? Nous allons prendre pour base de notre démonstration un texte très concis, dense et profond du Théologien (selon son habitude), et nous cristalliserons autour de ses diverses articulations des assertions d'autres Pères. Voici ce texte : « L'Esprit-Saint doit absolument être supposé, ou bien parmi les êtres qui subsistent par eux-mêmes, ou bien parmi ceux observés en d'autres, les experts en cette matière appelant les uns substances, les autres accidents. Si donc Il était un accident, Il serait l'énergie de Dieu -- car que serait-Il autrement, ou énergie de qui d'autre ? Il serait certes cela en quelque manière, et échapperait à la composition [22]. Et s'Il était énergie, évidemment Il serait agi, Il n'agirait pas ; et en même temps qu'Il serait agi, Il cesserait : car telle est l'énergie. Comment donc agit-Il, et dit ceci et cela, et sépare, et est attristé, et est excité contre, et fait tout ce qui manifestement est le propre de celui qui se meut et non d'un mouvement [23] ? »

Notons comme préliminaire que dans ce texte Grégoire répond à ceux qui croient à l'existence de l'Esprit-Saint mais non à sa divinité. Il commence donc par prouver que l'Esprit n'est pas un « accident » (au sens aristotélicien du terme, de ce qui n'a pas d'existence par soi mais en un autre), comme pre-

21. Contre Eunome, XII (P.G. XLV, 1069).
22. Τοῦτό γὰρ πως μᾶλλον, καὶ φεύγει σύνθεσιν.
23. 5e Discours Théologique, Disc. 31,6 (P.G. XXXVI, 140).

mier stade de sa dialectique pour prouver l'existence personnelle de l'Esprit, et ultérieurement sa divinité. Car, dit-il, s'Il était un accident, Il ne pourrait être qu'énergie de Dieu, et à ce propos Grégoire donne en passant une caractérisation de l'énergie divine (pour montrer que l'Esprit ne peut être énergie) -- c'est cette caractérisation qui intéresse notre démonstration. De ses paroles il découle :

A. Que l'énergie divine ne subsiste pas par elle-même, mais dans la nature divine. Voici comment St Grégoire de Nysse la retrace à l'essence : « Si l'essence préexiste [24] aux énergies, et nous pensons les énergies par les choses que nous sentons, et nous les déclarons par des paroles dans la mesure où cela est possible, pourquoi craindre encore de dire que les noms sont plus récents que les choses ? Car si nous n'interprétons d'abord rien de ce qui est dit de Dieu avant que nous le pensions, et nous pensons par ce que nous avons appris des énergies, et la puissance [25] préexiste à l'énergie, et la puissance se rattache à la volonté divine, et la volonté est sise dans le pouvoir [26] de la nature divine, n'apprenons-nous pas clairement par là que les appellations signifiant ce qui a lieu surviennent après les choses, et que les sons sont comme les ombres des choses, se formant selon les mouvements des substances [27] ? »

B. Les énergies ont une existence distincte et objective, c'est-à-dire qu'elles ont un fondement dans la réalité divine, et non seulement en notre esprit. Cela ressort du mot même « accident » : qu'un accident ne puisse exister qu'en autre chose, cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas du tout. C'est en

24. Προϋφέστηκε.
25. Δύναμις.
26. Ἐξουσίᾳ.
27. Contre Eunome XII (P.G. XLV, 960).

vue d'illustrer leur existence objective que St Basile fait la comparaison suivante : « Nous voyons donc dans l'usage courant que les choses qui semblent simples et uniques au regard d'ensemble de l'esprit paraissent multiples lors des examens en détail, et ces multiplicités étant séparées par l'esprit sont dites séparées uniquement selon une pensée après coup [28]. Par exemple, le premier contact dit que le corps est simple, mais la raison survenant le montre complexe, en l'analysant par la pensée après coup en les choses dont il est composé, une couleur, une forme, une fermeté, une grandeur, et le reste [29]. » Après avoir opposé ces réalités inséparables mais réelles aux « imaginations inexistantes », il dit que les énergies en Dieu sont quelque chose de pareil : « Nous avons appris de la parole divine l'usage de la 'pensée après coup' proche de celui-là... Car étant un selon la substance, et une essence simple et non-composée, [Jésus] s'appelle de noms différents, accommodant les diverses appellations aux 'pensées après coup' lesquelles diffèrent les unes des autres [30]. » Nous le répétons, St Basile n'a donné l'exemple cité du corps qu'en vue d'illustrer par une comparaison l'existence objective des énergies et leur inséparabilité de l'essence. Comme tous les exemples créés, celui-ci cloche par certains côtés -- en particulier parce que tout accident dans les catégories aristotéliciennes, du fait qu'il peut naître et disparaître, croître ou diminuer, induit une composition dans la substance où il se trouve, et par conséquent il ne peut pas se trouver tel quel en Dieu qui est impassible. Aussi bien St Grégoire, dans le texte que nous analysons, précise-t-il que l'énergie divine est un accident « en quelque manière » seulement, à savoir en tant qu'elle n'existe

28. Ἐπινοίᾳ.
29. Contre Eunome I, 5 (P.G. XXIX, 521).
30. Id (524-5).

pas par elle-même, mais elle n'est pas un accident à tous points de vue, car :

C. L'énergie divine « échappe à la composition ». Comment cela ? Encore une fois, il faut ici complètement s'abstraire de toute image créée. Denys appelle cette distinction « divine » : « Si elle est une distinction divine [31], la sortie, convenant au bien, de l'union divine, abondant par bonté et se multipliant d'une façon au-dessus de toute union, ils sont unis selon la distinction divine, les partages irrésistibles... [32] » Il dit aussi : « Et afin de définir d'avance toute la suite clairement, nous appelons distinction divine, comme il a été dit, les sorties, convenant au bien, de la souveraineté divine. Donnée à tous les êtres, et répandant d'en haut les participations, elle est distincte d'une façon unie, devient nombreuse d'une manière une, et se multiplie de l'Un inséparablement [33]. » Dans un autre endroit il proteste avec véhémence contre toute mésinterprétation de sa pensée dans le sens d'une dissociation soit de l'énergie et de l'essence, soit des énergies entre elles : « Ceci donc, examiné ailleurs par nous, a été démontré, que toujours tous les noms convenant à Dieu sont célébrés par les Paroles non en partie, mais par rapport à toute la divinité, complète, entière et pleine, et que tous se réfèrent indivisiblement, absolument, sans restriction et entièrement à toute l'entièreté de toute la divinité achevée [34]. Et certes, comme nous l'avons rappelé, dans les Hypotyposes Théologiques, si quelqu'un dit que cela n'a pas été dit de toute la divinité, il blasphème et ose criminellement fendre l'unité supra-unie [35]. »

31. Θεία διάκρισις.

32. Noms Divins II, 5 (P.G. III, 641-4).

33. Ἡνωμένως μὲν διακρίνεται, πληθύνεται δὲ ἑνικῶς, καὶ πολλαπλασιάζεται ἐκ τοῦ ἑνὸς ἀνεκφοιτήτως -- Noms Divins II, 11 (P.G. III, 649).

34. Πάσας αὐτὰς ἀμερῶς, ἀπολύτως, ἀπαρατηρήτως, ὁλικῶς, ἁπάσῃ τῇ ὁλότητι τῆς ὁλοτελοῦς καὶ πάσης θεότητος ἀνατίθεσθαι.

35. Noms Divins II, 1 (P.G. III, 636-7).

V

C. LA GRANDE ET LA PETITE LUMIERE

On pourrait être tenté de considérer les deux derniers chapitres comme adventices et en dehors du sujet, cependant rien de plus essentiel. Puisque notre étude traite d'une certaine vision de la divinité, particulière à la Transfiguration, nous avons dans le premier de ces chapitres, procédé par élimination, en montrant que la vision de l'essence est le propre de Dieu, délimitant ainsi nettement le champ dans lequel la vision de la divinité est possible. Le second de ces chapitres nous donne la possibilité de situer la lumière, laquelle, on l'a vu dans l'ébauche, joue un rôle prépondérant dans la Transfiguration.

Pourquoi Dieu est-Il appelé « lumière » ? St Basile nous en donne les deux raisons principales : « Il se dit ' la lumière du monde ', indiquant clairement par ce mot l'inaccessibilité de la gloire qui est dans la divinité, laquelle illumine, comme par la splendeur de la connaissance, ceux qui ont l'œil de l'âme purifié [1]. » Le thème de l'inaccessibilité, nous l'avons

1. Contre Eunome I, 7 (P.G. XXIX, 525).

longuement étudié, maintenant nous allons étudier celui de la connaissance. Beaucoup de Pères insistent sur cet aspect autant que sur l'inaccessibilité. Voici deux textes très représentatifs. St Grégoire le Théologien dit : « Car ce que le soleil est dans les choses sensibles, ainsi est Dieu dans les choses intelligibles. En effet l'un illumine l'univers visible, l'autre l'invisible. L'un rend les figures corporelles semblables au soleil, l'autre rend les natures intellectuelles semblables à Dieu. Et de même que celui-là donne la puissance à ceux qui voient et à ceux qui sont vus, aux uns de voir, aux autres d'être vus, et lui-même est le plus beau des choses visibles : ainsi Dieu crée à ceux qui pensent et à ceux qui sont pensés, aux uns la puissance de penser, aux autres d'être pensés, étant Lui-même le sommet des choses intelligibles, auquel tout désir s'arrête et au-delà duquel il ne se porte nulle part [2]. » De son côté, Denys dit : « Le bien est appelé lumière intelligible, parce qu'Il remplit tout esprit supracéleste de lumière intelligible, chassant toute ignorance et toute erreur de toutes les âmes en qui elles arrivent, leur communiquant à toutes une sainte lumière, purifiant complètement leurs yeux intellectuels des ténèbres de l'ignorance dont ils sont enveloppés, les excitant et les ouvrant de fermés qu'ils étaient par le grand poids de l'obscurité [3]. »

Donc Dieu est dit « lumière », et parce qu'Il donne la connaissance et parce qu'Il est Lui-même le plus haut objet de connaissance. De quelle connaissance s'agit-il ? Car il y en a deux sortes, très distinctes : « il faut savoir, dit Denys, que notre intelligence a d'une part la puissance de penser, par laquelle elle voit les choses intelligibles, d'autre part l'union qui dépasse la nature de l'intelligence, et par laquelle elle s'unit aux choses qui la surpassent [4]. » J'appellerai la première connaissance « naturelle », et la seconde « surnaturelle ».

2. Sur Athanase, Disc. 21, 1 (P.G. XXXV, 1084).
3. Noms Divins IV, 5(P.G. III, 700).
4. Id. VII (P.G. III, 865).

Avant d'aller plus loin, il faut expliquer le terme « intelligible [5] » que nous avons déjà souvent rencontré. Dans l'usage français moderne, il a un sens assez mesquin qui doit être écarté de notre perspective : « ce qui est facilement compris ». Les Pères l'emploient toujours au sens platonicien : il désigne ce qui est objectivement, quoique idéalement (correspondant aux Idées platoniciennes) et invisiblement existant, vu qu'il est contemplé par l'intelligence seule : ainsi la Beauté en soi, le Bien en soi, l'Etre en soi. Par conséquent chez les Pères il peut avoir deux connotations très distinctes, et qu'il est facile en général de repérer selon le contexte : les connotations mêmes que le dernier texte de Denys nous a permis de dégager, à savoir le naturel et le surnaturel. Tout en connaissant très bien cette distinction, les Pères ne s'y appesantissent pas, parce qu'ils traitent toujours de l'homme concret, où le surnaturel ne se trouve jamais à l'état pur.

Dans ce chapitre nous allons parler de la lumière naturelle de l'intelligence, car l'homme, de ce point de vue aussi, est appelé « lumière ». En effet, après avoir parlé des lumières divine et angélique, St Grégoire de Nazianze dit : « La troisième lumière, c'est l'homme, ce qui est manifeste même à ceux du dehors. Car ils appellent l'homme 'lumière', à cause de la faculté de la raison en nous [6]. »

Beaucoup de nos jours ont la conception d'une « nature » hermétiquement close une fois que Dieu l'a créée, et se débrouillant pour ainsi dire toute seule, sans avoir besoin de Dieu pour persévérer dans l'existence. En face d'une pareille conception essentiellement et inconsciemment athée même si l'on croit en Dieu créateur, les Pères toujours proclament la nécessité de l'action divine constante pour que tout soit maintenu dans l'existence. Chrysostome, commentant la parole du Christ : « Mon Père agit jusqu'à présent, et moi aussi

5. Νοητὸν.
6. Sur le Baptême. Disc. 40,5 (P.G. XXXVI, 364).

j'agis [7] », dit : « Quelqu'un peut-être dira : 'de quelle action parle-t-Il, puisque après six jours Dieu se reposa de toutes ses œuvres' ? De la providence quotidienne. Car Il n'a pas seulement produit la créature, mais Il tient ensemble [8] celle qui a été produite. Que tu nommes les anges, ou les archanges, ou les puissances d'en-haut, en un mot toutes les choses visibles et invisibles, ils jouissent de sa providence. Qu'ils soient désertés par cette énergie-là, et ils périssent, se dissolvent et s'évanouissent [9]. » A noter l'expression « tenir ensemble », c'est au fond le sens aussi du Pantocrator, « Celui qui saisit, tient fortement toutes choses, les soutient », si cher à l'art byzantin. Denys dit également qu'Il est « la vie des vivants, l'être des êtres, le principe et la cause de toute vie et essence, à cause de sa bonté amenant les êtres à l'existence et les conservant [10]. » Evidemment c'est dans ce dernier sens qu'il faut prendre les expressions « la vie des vivants, l'être des êtres », et non dans un sens panthéiste contre lequel Denys lui-même nous met en garde : « Toute la divinité en entier est participée par chacun des participants, et par aucun en aucune partie [11]. »

De tout cela il ressort que le concept de « nature » et de « naturel » n'insinue en aucune façon qu'on puisse se passer de Dieu, fût-ce une fraction de seconde, pour persévérer dans l'existence, mais il dénote uniquement, l'action ordinaire et constante de Dieu étant supposée, ce que l'homme peut faire en vertu des facultés avec lesquelles il a été créé.

Cela posé, quel est le rôle précis de l'homme dans la création ? Pour pouvoir répondre à cette question, il faut

7. Jn. 5 [17].

8. Συγκροτεῖ.

9. Sur le paralytique de Bethesda (ou Discours 12e contre les Anoméens) (P.G. XLVIII, 810-1).

10. Συνοχικὴν -- Noms Divins I, 3 (P.G. III, 589).

11. Id. II, 5 (P.G. III, 644).

d'abord voir succinctement ce que pensent les Pères de l'esprit et de la matière -- l'esprit pur représenté par les anges, la matière représentée à son extrême limite par le monde inanimé -- car l'homme qui est venu après n'est que la synthèse de l'esprit et de la matière. Disons d'emblée que pour tous les Pères, y compris Origène, l'esprit est bon et la matière est bonne, car rien de ce qui est, en tant qu'il est, n'est mauvais, ce qui est n'est mauvais qu'en tant qu'il n'est pas, le mal n'étant qu'une privation et ne pouvant exister en soi, comme les ténèbres ne sont que la privation de la lumière. C'est Denys qui plus que les autres a développé cette doctrine dans son chapitre quatrième des « Noms Divins » : « Car ce qui ne participe aucunement au Bien, ni n'existe, ni ne se trouve dans les êtres ; ce qui est mélangé est dans les êtres à cause du Bien, et il est dans les êtres dans la mesure où il participe au Bien. Ou plutôt tous les êtres *sont* plus ou moins, dans la mesure où ils participent au Bien... [12] Et les démons ne sont pas totalement exclus du Bien, en tant qu'ils sont et vivent et pensent, et qu'il y a en eux, en un mot, un mouvement de désir ; ils sont dits mauvais à cause de la faiblesse de leur énergie selon la nature. Donc le mal en eux est un détournement, une sortie hors de ce qui leur convient, une frustration, un inachèvement, une impuissance, une faiblesse, fuite et chute de la puissance qui sauve en eux l'achèvement [13]... Et la matière participe au monde, à la beauté, à la forme [14]. »

La matière est donc loin d'être mauvaise, selon les Pères. Beaucoup plus que l'idée plutôt aristotélicienne de l'enchaînement d'effet à cause jusqu'au premier moteur, c'est l'idée platonicienne de la beauté sensible icône de la Beauté intelligible qui a séduit les Pères. « Les beautés visibles, dit Denys,

12. Id. IV, 20 (P.G. III, 720).
13. Id. IV, 23 (P.G. III, 725).
14. Id. IV, 28 (P.G. III, 729).

sont les copies de la Beauté invisible, et les parfums sensibles l'image de la diffusion intelligible, et les lumières matérielles les icônes du don de lumière immatérielle [15]. »

Cependant, dire que l'esprit et la matière sont bons ne signifie pas qu'ils sont égaux. De fait, il y a entre eux une différence de nature et non seulement de degré. « Il y a une double considération dans les êtres, la contemplation les distinguant en l'intelligible et le sensible. Et il ne reste rien dans la nature des êtres qui soit rapporté en dehors de cette distinction. Ils sont séparés l'un de l'autre par un grand intervalle, de sorte que la nature sensible est absente des signes distinctifs de l'intelligible, et l'intelligible de ceux de la nature sensible, et chacune se caractérise par le contraire de l'autre. Car la nature intelligible est quelque chose d'incorporel, d'impalpable et sans forme ; la sensible, comme l'indique son nom même, tombe sous l'observation qui se fait par les sens [16]. » Il y a une hiérarchie dans les êtres, ils sont plus ou moins proches de Dieu selon qu'ils participent plus ou moins à ses énergies. Et il est évident que l'esprit y participe davantage que la matière. Les Pères en effet les caractérisent par des appellations opposées : l'esprit est « noble et semblable à la lumière [17] », « le meilleur [18] », « l'image du Créateur [19] », « ce qui est plus proche et a plus d'affinité [20] » avec Dieu, « ce qui commande et dirige [21] » ; la matière, elle, est « ténèbres et épaisseur [22] »,

15. Hiérarchie Céleste I, 3 (P.G. III, 121).
16. St Grégoire de Nysse, Discours Catéchétique, 6 (P.G. XLV, 25).
17. Grégoire de Nazianze, Apologétique, Disc. 2, 91 (P.G. XXXV, 493).
18. Id. Disc. 2, 18 (Id. 428).
19. St Basile, Disc. « Sois attentif à toi-même » (P.G. XXXI, 204).
20. Grégoire de Nazianze, A Clédonius, lettre 101 (P.G. XXXVII, 188).
21. Αρχοντι καὶ ἡγεμονικῷ -- Id. Apologétique, Disc. 2,18 (P.G. XXXV, 428).
22. Id., 3e Discours Théologique, Disc. 29,11 (P.G. XXXVI, 88).

« toute étrangère [23] », « moindre et inférieure [24] », un « voile [25] ».

Nous pourrons maintenant répondre à notre question sur le rôle spécifique de l'homme dans la création. Dire qu'il est contemplateur des choses intelligibles ne le distinguerait pas des anges qui eux aussi le sont à leur manière. Le destin de l'homme paraît plutôt être de contempler les choses intelligibles en faisant participer en sa personne la matière à cette tension vers le haut. St Grégoire de Nazianze voit un témoignage éclatant de la puissance divine dans la création par Dieu de ce qui est le plus étranger à Lui, restait à donner dans la synthèse des contraires qu'est l'homme « un signe de plus grande sagesse [26] ». Pourquoi fallait-il que la matière participât activement à ce mouvement ascensionnel, voici l'explication qu'en donne St Grégoire de Nysse : « Un certain mélange et rapprochement a lieu selon la divine sagesse entre le sensible et l'intelligible, afin que toute chose participe également au Bien, et aucun être n'ait point de part à la nature supérieure... Par une meilleure prévoyance, un certain mélange a lieu de l'intelligible avec la nature sensible, afin qu'aucune créature 'ne soit rejetée ', comme dit l'apôtre [27], ni déshéritée de la communion divine [28]. » Et St Grégoire de Nazianze, se demandant pourquoi l'âme est liée à un corps, donne entre autres raisons celle-ci : « afin qu'elle attire à elle ce qui est moins bon et le transporte en haut, l'ayant libéré peu à peu de son épaisseur, de sorte que ce que Dieu est pour l'âme, l'âme le devient pour le corps, ayant gouverné par elle-même la matière subor-

23. Πάντη ξένην -- Id. Sur Pâques, Disc. 45,6 (Id. 629).
24. Chrysostome, Hom. 13 sur Romains (P.G. LX, 509).
25. Προκάλυμμα -- Basile, Sur Ps. 33 (P.G. XXIX, 377).
26. Sur Pâques, Disc. 45,7 (P.G. XXXVI, 632).
27. I. Timothée, 4 [4].
28. Discours Catéchétique, 6 (P.G. XLV, 25).

donnée, et uni intimement [29] à Dieu le compagnon d'esclavage [30]. » -- A noter dans ce texte très dense le terme grec que nous avons traduit « unissant intimement », et dont le sens paraît désigner le point culminant de ce qu'exprime le mot « assimilari » dans le fameux adage : « omnis tendat assimilari Deo », avec cette nuance que le terme grec implique que l'objet uni était « étranger » à Dieu, très loin de Lui. L'adage latin se trouve souvent, exprimé d'une façon ou d'une autre, chez les Pères Grecs : « Vers Lui se tourne toute chose, regardant vers le Créateur et distributeur de la vie, avec un désir irrésistible et une tendresse ineffable [31]. » Voici aussi un passage typique de Denys en ce sens : « S'il est permis de parler ainsi, même ce qui n'est pas désire le Bien qui est au-dessus de toutes choses, et s'efforce d'une certaine manière lui aussi d'être dans le bien [32]. » -- Nous ferons une deuxième remarque : le mot « unissant intimement », d'une extrême énergie, vient sous la plume de celui-là même qui, nous venons de le voir, a exprimé le plus énergiquement aussi « l'éloignement » de la matière de Dieu. C'est un exemple frappant de la nécessité de tenir sous les yeux simultanément les deux séries de « vérités opposées » affirmées par un auteur (surtout quand il est profond) si l'on veut ne pas se fourvoyer quand on l'interprète.

Malheureusement l'homme ne s'en est pas tenu à sa vocation. Au lieu de subordonner le corps à elle-même, et par elle de l'élever à Dieu, selon l'intention divine, l'âme fit tout le contraire. Il y a en effet deux faces dans le premier péché de l'homme : l'une logiquement fondamentale, l'orgueil, dont nous parlerons en son lieu ; l'autre simultanée mais logiquement dépendante, c'est l'abandon de la contemplation

29. Οἰκειώσασα.
30. Apologétique, Disc. 2,17 (P.G. XXXV, 428).
31. St Basile, Traité du Saint-Esprit, 5,7 (P.G. XXXII, 81).
32. Noms Divins IV, 3 (P.G. III, 697).

divine pour se convertir (dans le sens de préférence) vers le bas, c'est-à-dire vers les choses sensibles. St Athanase a admirablement décrit ce dernier phénomène : le premier homme, « tant qu'il avait l'esprit vers Dieu et la contemplation de Celui-ci, se détournait de la contemplation du corps : mais quand par le conseil du serpent, il eut détaché son intelligence de Dieu, et commencé à se penser lui-même, c'est alors qu'ils tombèrent dans la convoitise du corps, et 'surent qu'ils étaient nus [33]', et l'ayant su eurent honte. Ils surent qu'ils étaient nus non tant de vêtements que de la contemplation des choses divines, et qu'ils avaient transposé leur esprit aux choses contraires. En effet, s'étant détachés de l'intelligence de l'Un et de l'Etre, c'est-à-dire Dieu, et du désir pour Lui, ils s'embarquèrent par la suite dans les divers désirs du corps... D'où les pusillanimités, les craintes, les plaisirs, et la pensée des choses mortelles survinrent à l'âme [34]... L'âme s'étant détachée de la contemplation des choses intelligibles, et ayant abusé des opérations partielles du corps, et éprouvé de la volupté dans la contemplation du corps, et vu que le plaisir lui était un bien, abusa dans son errement de l'appellation de bien, et crut que le plaisir était le bien véritable lui-même [35]. » Faisons l'exégèse de ce passage :

1. Tout d'abord, l'on voit clairement par ce passage que le plaisir est la conséquence du péché, non seulement le plaisir, mais aussi la douleur qui en semble inséparable (déjà Socrate, dans le « Phédon », le faisait remarquer), la crainte et l'espoir : on craint d'être privé du plaisir, et on espère, une fois qu'on en est privé, en jouir à nouveau. Ces quatre choses sont les éléments primordiaux des passions humaines, mais le plus important, celui autour duquel pivotent les autres, c'est le plaisir.

33. Gn. 3 [7].

34. Ὅθεν δὴ καὶ δειλίαι, καὶ φόβοι, καὶ ἡδοναὶ, καὶ θνητὰ φρονεῖν τῇ ψυχῇ προσγέγονεν.

35. Contre les Gentils, 3 (P.G. XXV, 8-9).

C'est St Grégoire de Nysse qui a le plus traité cette question du caractère « adventice » (au sens de greffé sur notre nature) du plaisir et des passions qui en dépendent, mais l'on peut dire que St Maxime résume toute la pensée patristique, et non seulement celle de Grégoire de Nysse, en disant : « Le plaisir et la douleur, le désir et la crainte et ce qui les suit, n'ont pas été créés essentiellement [36] avec la nature de l'homme, autrement ils eussent concouru à la définition de la nature. Apprenant cela chez le grand Grégoire de Nysse, je dis que c'est à cause de la défection de la perfection que ces choses-là ont été introduites de surcroît, croissant sur la partie irrationnelle de la nature ; par lesquelles au lieu de l'image bienheureuse et divine, la ressemblance avec les animaux sans raison devient, immédiatement avec la transgression, transparente et évidente dans l'homme [37]. » Par conséquent, première constatation fondamentale : les « passions » succédèrent en l'homme à un état primordial d'impassibilité [38], sur lequel nous ne nous appesantirons pas maintenant. « Passion [39] » doit être prise ici dans le sens étymologique, grec, du terme : l'état de ce qui est vulnérable aux chocs du dehors, de ce qui est sujet à la souffrance.

2. Entendues ainsi, ces passions adventices ne sont pas péché. Celui-ci consiste dans un certain désordre, un renversement de l'hiérarchie, soit de l'âme par rapport à Dieu (l'orgueil), soit du corps par rapport à l'âme : « La vertu de la chair, c'est d'être soumise à l'âme, son vice c'est de la dominer.

36. Προηγουμένως.
37. Divers chapitres Théologiques et Economiques, I, 65 (P.G. XC, 1204-5).
38. Ἀπάθεια.
39. Πάθος.

De même donc que le cheval est bon et a les jambes alertes, mais cela ne se produit pas sans le cavalier : ainsi est la chair si nous retranchons ses sauts [40]. »

Ici notre chapitre prend fin. Toutes ces précisions étaient nécessaires pour qu'on pût à présent commencer notre ascension avec les apôtres, à travers les trois stades de la vie mystique chrétienne : la purification, la contemplation, l'illumination, que les apôtres, nous l'avons vu dans notre Citation Générale, ont dû gravir, pour être transfigurés.

40. Chrysostome, Hom. 5e sur Ephésiens (P.G. LXII, 41).

VI

D. LA PURIFICATION

Ces trois stades de la vie mystique sont familiers aux Pères. Ils sont clairement désignés dans ce texte de Grégoire le Théologien, dans un ordre hiérarchique dont la nécessité est bien mise en relief : « Philosophons donc, en commençant par là où il vaut mieux commencer. Or il vaut mieux par là où Salomon nous prescrit d'acquérir la sagesse : 'le commencement de la sagesse [1]', dit-il. Que dit-il être le commencement de la sagesse ? 'la crainte'. Car il ne faut pas commencer par la contemplation pour finir par la crainte -- en effet une contemplation mal bridée pousserait peut-être dans des précipices -- mais, ayant pris consistance et été purifié par la crainte et pour ainsi dire affiné, s'élever dans les hauteurs. Car là où il y a crainte, il y a observance des commandements ; où il y a observance des commandements, il y a purification de la chair, du nuage interceptant l'âme et ne la laissant pas voir purement le

1. Ecclésiastique I [14].

rayon divin ; où purification, il y a illumination [2]. Or l'illumination, c'est la réalisation du désir, pour ceux qui désirent les plus grandes choses, ou ce qui est le plus grand, ou au-dessus du grand [3]. » On pourrait dire que les trois chapitres qui suivent sont l'illustration et la justification de ce passage très dense.

Avec le premier stade nous entrons dans ce que j'appellerais la vie surnaturelle. En effet, bien que l'homme soit libre, toute l'expérience morale montre que par lui-même il est incapable d'accomplir le bien que sa conscience lui dicte. St Paul a montré cela dans l'analyse très profonde du chapitre 7e de l'Epître aux Romains, et bien que cette idée rentre bien davantage dans l'angle de vision augustinien, les Pères Grecs ont là-dessus des formules non moins vigoureuses que celles de St Augustin. Ainsi St Maxime dit : « la puissance de Dieu se constitue la vertu destructrice des passions et protectrice des pensées pieuses, laquelle est engendrée par la pratique des commandements. Par cette pratique nous détruisons les puissances mauvaises ennemies du Bien, avec la coopération de Dieu, ou plutôt par la seule puissance de Dieu [4]. » Commentant la parole : « Tous ne peuvent pas comprendre cette parole, mais ceux à qui il a été donné [5] », St Grégoire le Théologien dit « En effet, parce qu'il y a certains qui s'enorgueillissent de leurs accomplissements à tel point que de s'attribuer le tout, et rien au Créateur et auteur de la sagesse et distributeur des biens, cette parole les enseigne que même bien vouloir [6] a besoin d'aide de la part de Dieu, ou plutôt le choix même de ce

2. Σαρκὸς κάθαρσις, τοῦ ἐπιπροσθοῦντος τῇ ψυχῇ νέφους, καὶ οὐκ ἐῶντος καθαρῶς ἰδεῖν τὴν θείαν ἀκτῖνα· οὗ δε κάθαρσις, ἔλλαμψις.

3. Sur les Saintes Lumières de l'Epiphanie, Disc. 39,8 (P.G. XXXVI, 341-4).

4. Συνεργείᾳ Θεοῦ, μᾶλλον δὲ μόνῃ δυνάμει Θεοῦ -- Divers chapitres Théologiques et Economiques, II,87 (P.G. XC, 1253).

5. Mt. 19 [11].

6. Τὸ βούλεσθαι καλῶς.

qu'il faut [7] est quelque chose de divin et un don d'amour pour les hommes, venant de Dieu. Car il faut sauvegarder et ce qui dépend de nous et ce qui est de Dieu. C'est pour cela qu'il dit : 'non de celui qui veut', c'est-à-dire non seulement de celui qui veut, 'ni de celui qui court', seulement, 'mais de Dieu qui fait miséricorde [8]'. Ensuite, puisque le vouloir aussi est de Dieu, il attribue tout à bon droit à Dieu. Aussi fort que tu cours, aussi fort que tu luttes, tu auras besoin de Celui qui donne la couronne [9]. » Enfin, St Jean Chrysostome dit : « Car ni le corps ni l'âme par elle-même ne suffisent, si elle ne jouit pas de l'impulsion d'en-haut [10], pour faire quoi que ce soit de noble et de grand. C'est pour cela qu'il [11] appelle 'psychique' ce que l'âme fait par elle-même, et 'charnel' ce que le corps fait par lui-même, non pas que ces actions fussent telles par nature, mais parce qu'elles périront si elles ne jouissent pas de la protection d'en-haut. Car de même que l'âme en étant dans le corps le rend beau, mais quand elle le prive de son opération propre et s'en va, ainsi qu'un peintre qui confond les couleurs, une grande laideur s'établit, chacun des membres se hâtant vers la corruption et la dissolution : ainsi l'Esprit, quand il déserte le corps et l'âme, la laideur est pire et plus grande. Ne dis donc pas du mal du corps sous prétexte qu'il est inférieur à l'âme. Car je ne tolère pas que l'âme soit calomniée aussi, sous prétexte que sans l'Esprit elle ne peut rien [12]. »

Ce même saint qui affirme avec une telle force que l'âme « sans l'Esprit ne peut rien », déclare encore avec une force égale et une plus grande fréquence que « tout dépend de nous

7. Αὐτὸ τὸ προαιρεῖσθαι τὰ δέοντα.
8. Rom. 9 [16].
9. Sur Mt. 19, Disc. 37,13 (P.G. XXXVI, 297-300).
10. Τῆς ἄνωθεν ροπῆς.
11. Il s'agit de saint Paul.
12. Τοῦ Πνεύματος οὐδὲν ἰσχύει χωρίς -- Hom. 5e sur Ephésiens (P.G. LXII, 41).

si nous voulons », phrase qui revient si souvent sous sa plume que ce serait donner l'impression qu'elle est fortuite que de la citer en bonne et due forme. A cause de cette idée fondamentale, d'aucuns -- et non seulement parmi les anciens, comme Pélage -- ont ineptement cherché à l'opposer à St Augustin et à en faire une sorte de pélagien ou de semi-pélagien (non pas lui seul d'ailleurs, parmi les Pères grecs, et peut-être tous les Pères grecs ensemble !)--exemple frappant de ce que l'obstination à ne voir que son point de vue propre peut faire de l'homme. Drôle de pélagien que St Jean Chrysostome ! En guise donc de préliminaire, nous ferons remarquer que pour comprendre un auteur, quel qu'il soit, qui a tant soit peu de sens, il est essentiel de se déranger un peu et de se placer dans la perspective où il se place, voir à qui il adresse la parole, de quoi il parle, comment, pourquoi et en vue de quoi, principe de saine exégèse sans quoi l'on ferait les gaffes les plus monstrueuses. Autrement, n'importe qui peut vouloir dire n'importe quoi ! Autrement on trouverait dans l'Evangile lui-même les contradictions les plus flagrantes ! Qu'on lise par exemple cette phrase : « Si je rends témoignage à moi-même, mon témoignage ne sera pas vrai [13] », et celle-ci, trois chapitres plus loin : « si je rends témoignage à moi-même, mon témoignage sera vrai [14] -- ou bien cette phrase : « car Dieu n'a pas envoyé le Fils au monde pour qu'Il juge le monde, mais pour que le monde soit sauvé par Lui [15] », et celle-ci deux chapitres plus loin : « car le Père ne juge personne, mais Il a donné tout le jugement au Fils [16] ». « Qu'on me donne, disait Richelieu, six lignes écrites de la main de plus honnête homme, j'y trouverai de quoi le faire pendre. »

13. Jn. 5 [31].
14. Id. 8 [14].
15. Id. 3 [17].
16. Id. 5 [22].

Ceci dit, nous noterons que St Chrysostome (et tout l'Orient grec avec lui) part d'une perspective diamétralement opposée à celle de St Augustin : la bonté de Dieu, St Augustin partant plutôt de sa justice. Evidemment nous ne voulons pas dire que Chrysostome nie la justice divine, ni que St Augustin nie sa bonté, loin de là ! nous parlons du point de départ, de l'angle qui commande la vision. Ainsi, pour Chrysostome, la bonté de Dieu est éclatante (la bonté étant, Denys l'a montré, la principale énergie divine, celle qui comprend toutes les autres), elle descend jusqu'à nous (selon le mode que nous avons longuement analysé), elle veut le salut de tous les hommes sans exception, ce qu'elle fait pour cela est inénarrable (nul ne peut connaître tous les moyens qu'elle emploie en vue de cela), elle nous offre le salut dont le mérite est dû à elle seule, par nous-mêmes n'ayant mérité que le châtiment. Pourtant tous ne se sauvent pas, ou bien il y a inégalité dans le salut (ainsi seuls trois apôtres ont été jugés dignes de la Transfiguration ; ainsi aussi « il y a beaucoup de places dans la maison de mon Père [17] ».)Pourquoi ? C'est ici que se place le point d'insertion de l'incrépation chrysostomienne : c'est parce que vous ne le voulez pas, répond Chrysostome ; de la part de Dieu aucune défection, aucune envie n'est imaginable, toute la défection vient de vous. Il n'en tient qu'à vous non seulement d'entrer au royaume des cieux, mais de surpasser St Paul lui-même : « Puisque donc Dieu a honoré à tel point le genre humain jusqu'à rendre digne un homme d'être cause de tels accomplissements, ayons de l'émulation, imitons, empressons-nous aussi de devenir comme lui, et ne pensons pas que cela est impossible. Car ce que j'ai souvent dit, je ne cesserai de le dire, qu'il avait le même corps que nous, les mêmes aliments, la même âme ; mais sa volonté était grande, et sa promptitude éclatante,

17. Jn. 14 [2].

et c'est cela qui l'a rendu ainsi. Que personne donc ne désespère, personne ne recule. Car si tu disposes ta pensée, rien ne l'empêchera de recevoir la même grâce. En effet Dieu ne fait pas acception des personnes ; et c'est Lui qui l'a formé, et c'est Lui qui t'a créé ; et comme Il est son maître à lui, ainsi est-Il le tien ; et comme Il a proclamé celui-là vainqueur, ainsi Il veut te couronner aussi [18]. » Ainsi c'est le fameux : « tout dépend de vous si vous le voulez ». Si l'on demande à St Chrysostome pourquoi la grâce est donnée avec plus d'ampleur à tel qu'à tel, ou bien pourquoi elle est accordée à tel et refusée à tel, la réponse ne fera pas de doute : « Pourquoi donc l'un [19] est aimé, l'autre haï ? Pourquoi l'un est devenu esclave, l'autre l'a asservi ? Parce que l'un était mauvais, l'autre bon. Bien que non encore nés, l'un a été honoré, l'autre condamné. Car tandis qu'ils n'étaient pas encore nés, Dieu dit que le plus grand sera l'esclave du plus jeune. Pourquoi donc Dieu dit-Il cela ? Parce qu'Il n'attend pas comme l'homme la fin des événements pour connaître celui qui est bon et celui que ne l'est pas, mais avant ces événements Il sait qui est le mauvais et qui ne l'est pas [20]... Car celui qui connaît l'âme sait bien juger aussi qui est digne d'être sauvé. Fais place donc à l'incompréhensibilité de l'élection. Car Lui seul sait couronner avec une exacte équité. Combien certes parurent meilleurs que Matthieu selon la manifestation visible des œuvres ? Mais Celui qui connaît les secrets et peut vérifier la disposition [21] de l'intelligence, vit aussi la perle dans la boue, et passant à côté des autres et admirant la beauté de celui-là, Il le choisit et à la noblesse de la volonté ayant ajouté de sa part la grâce [22] Il le déclare agréable [23]. » La grâce donc est réglée par la prescience divine.

18. Panégyrique de saint Paul, IV (P.G. L, 496).
19. Il s'agit d'Esaü et de Jacob.
20. Hom. 16,5 sur Romains (P.G. LX, 555).
21. Ἐπιτηδειότητα.
22. Τῇ τῆς προαιρέσεως εὐγενείᾳ τὴν παρ' ἑαυτοῦ προσθεὶς χάριν.
23. Id. (P.G. LX, 557).

Quand donc St Chrysostome dit interminablement : « Tout dépend de nous si nous le voulons », il faut placer cette idée dans son contexte théologique, qui est théocentrique avec tout le courant oriental. Dans le contexte augustinien ou latin, pareille phrase aura une très nette résonance pélagienne, que dis-je ? elle sera la quintessence même de l'hérésie pélagienne, parce que les Latins prennent leur point de départ dans l'homme, rien d'autre n'est supposé, c'est une table rase : voici la volonté humaine, peut-elle « toute seule » acquérir le salut ? Il arrive que la question se pose ainsi même dans le contexte oriental, et quand elle se pose de cette façon-là, nous l'avons vu, les orientaux ne sont pas moins véhéments que St Augustin. Mais ce n'est guère leur façon habituelle de poser la question, c'est même rare. Le concept de « volonté » impliqué dans la phrase chrysostomienne n'est pas celui de « volonté créatrice ou non de salut ? » à la base de la théologie latine de la grâce, mais il est purement négatif : c'est ce qui est absolument irréductible dans l'homme, c'est l'écluse qui retient l'eau (entendez par « eau » l'énergie divine), tout donc dépend de l'écluse ! Et cette levée même de l'écluse, jamais Chrysostome n'a prétendu qu'elle pût se faire sans grâce. Ayant déjà fait des citations dans ce sens, nous nous contenterons de sa fameuse prière avant la communion où se reflète une humilité jamais dépassée : « Seigneur mon Dieu, je sais que je ne suis pas digne ni apte que Vous entriez sous le toit de la maison de mon âme, car elle est toute déserte et en ruine, et Vous n'avez pas en moi un endroit digne où incliner la tête. Mais comme Vous Vous êtes abaissé des hauteurs à cause de nous, mesurez-Vous maintenant aussi à ma bassesse. Et comme Vous avez accepté de Vous étendre dans la grotte et dans la crèche des animaux, ainsi acceptez d'entrer dans la crèche de mon âme déraisonnable et dans mon corps souillé. Et comme Vous n'avez pas refusé, comme étant indigne de Vous, d'entrer et de manger avec les pécheurs dans la maison de Simon le lépreux, ainsi acceptez d'entrer dans la

maison de mon âme basse, et lépreuse et pécheresse. Et comme Vous n'avez pas repoussé la prostituée semblable à moi, et pécheresse, s'approchant de Vous et Vous touchant, de même soyez ému de pitié sur moi pécheur qui m'approche de Vous et Vous touche. Et comme Vous n'avez pas éprouvé d'horreur pour cette bouche impure et maudite qui Vous a embrassé, de même n'éprouvez pas d'horreur pour ma bouche plus impure que la sienne et plus maudite, ni pour mes lèvres abominables et impures et souillées, ni pour ma langue encore plus impure [24]... » Cette prière se passe de tout commentaire.

ST Augustin, répondant à la question : « Pourquoi l'un a-t-il été aimé, l'autre haï ? » n'aurait pas répondu que l'élection est réglée par la prescience, mais que le jugement de Dieu est toujours juste et inscrutable -- ce qui, doctrinalement, est vrai et profond, mais il faut reconnaître que le biais dont il traite la question est, *psychologiquement*, moins apaisant que celui de la théologie grecque, surtout pour quelqu'un qui est en état de péché, ou de tentation, ou pas assez avancé en perfection. Dire à quelqu'un que Dieu veut le salut de tous, mais que s'Il abandonne quelqu'un c'est par un juste jugement que Lui seul connaît, c'est équivalent finalement à dire que Dieu veut le salut de tous, mais que s'Il abandonne quelqu'un c'est parce que ce quelqu'un est méchant et ne veut pas de sa grâce, et Dieu prévoyant cela (car l'avenir est présent à ses yeux) l'abandonne -- il y a de part et d'autre égale vérité doctrinale, mais l'évolution ultérieure de la doctrine chrétienne (apparition du calvinisme etc.) a prouvé que la doctrine augustinienne est psychologiquement plus susceptible d'être mésinterprétée dans le sens d'une sombre prédestination -- ce dont St Augustin n'est d'ailleurs en aucune façon responsable.

Donc pour être sauvé, la grâce est nécessaire, ce qui veut dire qu'il y a un ordre nouveau, au-dessus de la capacité de

24. Office de la Sainte Communion, Prière III.

l'homme, et auquel l'homme doit adhérer de tout son être par la régénération spirituelle, adhésion qui se fait par la foi et qui est scellée par le baptême. Reprenons un à un les éléments de cette description :

I. Nous disons qu'il y a un ordre nouveau. Nous employons le mot « nouveau » non seulement par rapport à la nature déchue, mais même par rapport à l'état de l'homme avant sa première chute, lequel lui aussi était au-dessus de la capacité de l'homme, par conséquent surnaturel. Comme le dit St Athanase, « ils étaient selon la nature ... corruptibles, fuyant cependant par la grâce de la participation au Logos ce qui est selon la nature, s'ils restaient bons. Car à cause du Logos qui était uni à eux, la corruption selon la nature ne s'approchait pas d'eux [25] ». Cette grâce est souvent appelée par les Pères « gloire », par exemple St Chrysostome : « Car ce n'est pas l'action de manger de l'arbre qui a ouvert leurs yeux -- en effet ils voyaient avant de manger -- mais puisque ce manger a été pour eux le fondement de la désobéissance, et la transgression du commandement donné par Dieu, pour laquelle raison du reste ils furent dépouillés de la gloire qui les enveloppait, s'étant constitués indignes d'un si grand honneur, à cause de cela l'Ecriture suivant sa coutume propre dit : 'Ils mangèrent et leurs yeux s'ouvrirent, et ils surent qu'ils étaient nus [26].' Dénudés, par la transgression du commandement, de l'impulsion d'en-haut [27], ils acquirent aussi la sensation de leur nudité sensible, afin que par la honte qui les appréhendit ils sussent exactement dans quelle chute la transgression du commandement du Maître les avait conduits -- eux qui auparavant

25. Sur l'Incarnation du Logos (P.G. XXV, 105).
26. Gn 3 7.
27. Γυμνωθέντες τῆς ἄνωθεν ῥοπῆς.

jouissaient d'une telle assurance et ne voyaient aucunement qu'ils étaient nus. Car ils n'étaient pas nus, la gloire d'en-haut, mieux que tout vêtement, les couvrait tout autour [28]. » Cependant, les Pères affirment non moins explicitement que l'ordre nouveau, causé par la Rédemption, est supérieur à l'ordre ancien (celui du paradis), non seulement dans la façon dont il a été amené, mais aussi en lui-même : « Quel est ce mystère qui me concerne ? J'ai participé à l'image et je ne l'ai pas conservée : Il participe à ma chair, pour sauver l'image et immortaliser la chair. Il communie une seconde communion de beaucoup plus merveilleuse que la première. Autant alors Il fit participer au meilleur, autant maintenant Il participe au moindre. C'est plus semblable à Dieu que la première chose, cela pour ceux qui ont de l'intelligence est plus sublime [29]. » Ce texte met surtout en relief la supériorité du moyen employé. Voici un second texte du même qui met en relief celle de l'ordre nouveau en lui-même : « Mais comme Il nous amena à l'existence alors que nous n'étions pas, ainsi, étant, Il nous modela de nouveau [30], en une création plus divine et plus sublime que la première [31]. » En quoi consiste cette supériorité, nous laisserons la parole à St Jean Chrysostome : « Alors l'homme a été créé âme vivante, mais maintenant esprit vivifiant. Il y a une grande différence entre les deux. Car l'âme ne donne pas la vie à un autre, mais l'esprit non seulement vit en lui-même, mais donne la vie aux autres aussi. Ainsi par exemple les apôtres ressuscitaient les morts ... Alors Il dit : ' Faisons-lui une aide [32] ', mais maintenant rien de pareil : en effet celui qui a reçu la grâce de l'Esprit, de quelle autre aide a-

28. Hom. 16,5 sur Genèse (P.G. LIII, 131).
29. Grégoire de Nazianze, Sur la Nativité, Discours 38,13 (P.G. XXXVI, 325).
30. Ἀνέπλασε.
31. Sur le Baptême, Discours 40,7 (P.G. XXXVI, 365).
32. Gn. 2 [18].

t-il besoin ? Celui qui est initié au corps du Christ, de quelle assistance a-t-il encore besoin ? Alors Il fit l'homme selon l'image de Dieu, maintenant Il l'unit à Dieu Lui-même. Alors Il lui prescrivit de commander aux poissons et aux bêtes, maintenant Il fait monter nos prémices au-dessus des cieux. Alors Il donna le paradis comme séjour, maintenant Il nous ouvre le ciel [33]. »

II. Cet ordre nouveau doit être atteint dans notre situation terrestre par la foi. « La foi, c'est une puissance relationnelle ou une relation efficiente de l'union complète surnaturelle et immédiate [34] du croyant avec le Dieu cru [35]. » A bien noter les termes de cette définition. Tout d'abord, il ne s'agit pas d'une adhésion purement intellectuelle, que les démons eux-mêmes peuvent avoir, mais d'une adhésion vivante de tout l'être à ce qui dépasse sa capacité. Toute foi réelle, pour les Pères, est inséparable de l'espérance et de la charité, et doit transformer tout l'être à l'image du Christ. Elle suppose le germe d'une vie nouvelle, dont l'auteur est l'Esprit-Saint, symbolisée et scellée par le baptême (la triple immersion, dans le rite byzantin, symbolise et opère la participation à la mort du Christ et à sa résurrection -- l'immersion symbolisant la participation à la mort, l'émersion la résurrection à la vie nouvelle ; triple, à cause des trois jours dans le tombeau, et aussi à cause de la sainte Trinité). Cette vie nouvelle régénère l'homme par le dedans, comme le levain fait lever toute la pâte, la foi n'étant pas un placage ni un vernis.

Ensuite noter le terme « immédiate » employé par St Maxime. Il y a deux façons incommensurables d'atteindre les réalités divines, celles-ci étant par définition sans forme, simples et indivisibles : ou bien par la raison qui les atteint à

33. Hom. sur saint Jean, 25,2 (P.G. LIX, 150).
34. Ἀμέσου.
35. Saint Maxime, Div. chap. Théol. et Econom. II, 8 (P.G. XC, 1224).

travers la créature d'une façon symbolique et divisible, ou bien par la foi qui les atteint immédiatement. Mais pour les atteindre immédiatement, elle ne les atteint pas moins dans l'obscurité : « la foi, dit St Maxime, est une connaissance non démonstrative [36]. »

Ces composantes de la foi (l'ordre surnaturel, et le facteur surnaturel, à savoir l'Esprit -- nous pourrions à ce propos citer une phrase du psalmiste très affectionnée par les Pères : « Dans votre lumière nous verrons la lumière [37] », c'est-à-dire dans la lumière du Père, à savoir l'Esprit, nous verrons la lumière, c'est-à-dire le Christ) lui confèrent un certain caractère : la foi, en tant que telle, ne peut pas impliquer de doute -- en d'autres termes, le doute ne peut que survenir à la foi comme une tentation, comme la haine et la malveillance à l'amour, ou le désespoir et l'apathie à l'espérance. « Car si la connaissance, dit Denys l'Aréopagite, unifie ceux qui connaissent et ceux qui sont connus, et l'ignorance est toujours cause de changement pour l'ignorant et de division avec lui-même, rien selon la sainte parole n'écarte celui qui croit en vérité, du demeure selon la vraie foi, dans lequel il aura la fixité de l'identité immobile et invariable [38]. Car il sait bien, celui qui s'est uni à la vérité, qu'il va bien, bien que la plupart l'admonestent comme étant hors de soi. Cependant il leur échappe, selon toute vraisemblance, qu'il est sorti par la véritable foi de l'erreur à la vérité. Lui, il est conscient être vraiment lui-même, non un fou comme ceux-là disent, mais libéré par la vérité simple, toujours la même et de la même manière, du mouvement instable et changeant qui pivote autour de la diversité de l'erreur, laquelle prend toutes les formes [39]. » Denys ne prétend par par là que la

36. Ἀναπόδεικτος -- Id. 12 (Id. 1225).

37. Ps. 35 [10].

38. Τὸ μόνιμον ἕξει τῆς ἀκινήτου καὶ ἀμεταβόλου ταὐτότητος.

39. Τῆς ἀστάτου καὶ ἀλλοιωτῆς περὶ τὴν παντοδαπῆ τῆς πλάνης ποικιλίαν φορᾶς, διᾶ τῆς ἁπλῆς καὶ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἐχούσης ἀληθείας -- Noms Divins VII, 4 (P.G. III, 872-3).

foi n'est pas assaillie par la « tentation » du doute -- bien au contraire, mais les saints en triomphent et leur foi en sort de plus en plus forte, car c'est par l'épreuve qu'on devient fort : « Or, certains solitaires, ma foi, te valent au point de vue intellectuel, bien que tu ne le croies pas ; ils peuvent contempler simultanément de tels abîmes de foi et de doute qu'en vérité il s'en faut d'un cheveu qu'ils succombent [40]. » Noter aussi, dans le texte de Denys, le contraste frappant et qui devrait donner à réfléchir à beaucoup, entre la vérité toujours identique à elle-même (dans son fond) et l'erreur toujours férue de nouveauté et de changement.

Maintenant nous sommes en mesure d'aborder la purification proprement dite. Tous les Pères ont insisté sur la nécessité de se purifier pour pouvoir accéder à la contemplation et à l'illumination, en d'autres termes il y a une hiérarchie des trois stades de la vie mystique qu'on ne peut impunément renverser. Les témoignages sont multiples. D'abord le texte fondamental du Théologien, que nous avons cité au commencement de ce chapitre. C'est un thème qui lui est très cher : « Monte par votre genre de vie, acquiers le pur par la purification. Veux-tu un jour devenir théologien et digne de la théologie ? Observe les commandements. Va par les préceptes. Car l'action, c'est l'accès à la contemplation [41]. » Ce qu'il entend par « théologien » n'est point le personnage évoqué d'ordinaire par l'acception moderne du mot, mais quelqu'un qui connaît Dieu *par expérience*, ayant reçu le don de contemplation, et qui peut traduire cette expérience.

Maintenant, nous nous demandons : pourquoi en est-il ainsi ? Pourquoi la purification doit-elle nécessairement précéder la contemplation ? La raison est simple et évidente, si l'on se rappelle ce qu'on a dit sur le péché. Nous l'avons défini un

40. Dostoïevski, Frères Karamazov, XI, 9.

41. Πρᾶξις γὰρ, ἐπίβασις θεωρίας -- Sur le dogme, Disc. 20,12 (P.G. XXXV, 1080).

détournement de Dieu et une conversion (dans le sens de préférence) vers la créature. Comme c'est une impossibilité physique d'atteindre un point situé en haut si l'on se dirige vers le bas, de même c'est une impossibilité métaphysique d'atteindre Dieu si le mouvement du cœur est primordialement pour la créature. C'est ce que St Basile exprime catégoriquement : « L'appropriation de l'Esprit par l'âme, ce n'est pas l'accès local (car comment approcherais-tu corporellement de l'incorporel ?) mais le détachement des passions, lesquelles à cause de l'amour de la chair, étant survenues postérieurement à l'âme, l'ont aliénée de la familiarité avec Dieu. Purifiée donc de la laideur qu'elle avait contractée à cause de la malice, et comme restituant à l'image royale, par la pureté, sa forme ancienne, ainsi seulement s'approche-t-elle du Paraclet lequel, comme le soleil s'emparant d'un œil purifié, te montrera en Lui-même l'image de l'invisible, et te fera voir dans le spectacle bienheureux de l'image, la beauté ineffable de l'archétype [42]. » Dans ce texte est traité le thème de l'image, très courant chez les Pères grecs, laquelle ayant été déformée et enlaidie mais non détruite, il s'agit de lui restituer son antique splendeur. L'archétype, c'est le Christ, lequel précisément parce qu'Il est l'image naturelle du Père, c'est à Lui qu'a incombé entre les trois personnes de la Trinité, de restaurer celui qui a été créé à l'image de Dieu.

Nous ferons remarquer aussi dans ce passage, l'usage du mot « passion [43] ». Nous en avons déjà vu un premier usage, dans un sens moralement indifférent. Maintenant il s'agit d'un tout autre sens, franchement mauvais. St Maxime définit ainsi ce second sens : « Toute passion consiste absolument dans l'enlacement [44] d'une chose sensible à un sens et à une puissance naturelle, je veux dire soit la colère soit le désir lorsqu'ils détournent de ce qui est selon la nature [45]. »

42. Traité du Saint-Esprit, IX (P.G. XXXII, 109).
43. Πάθος.
44. Συμπλοκήν.
45. Div. Chap. Théol. et Econom. I, 60 (P.G. XC, 1201).

Une manière autre que la déformation de l'image, de décrire l'effet néfaste des passions, selon les Pères, c'est par le biais de l'unité de l'âme : les passions tiraillent l'âme en tout sens, la divisent et la morcellent. « Quand l'âme cesse de penser et de verser avec pénétration dans les contemplations convenables, alors, tels de jeunes chiens désordonnés et téméraires rejetant leur intendant, les passions du corps se redressant, aboient avec force contre l'âme ; et chaque passion entreprend différemment de la tirailler, morcelant en sa faveur sa puissance vitale [46]. » Ce morcellement de l'âme et son tiraillement en tous sens l'empêchent évidemment de monter vers Dieu. Pour que l'âme puisse avoir la force de le faire, une certaine concentration est exigée, laquelle est impossible si l'âme n'a pas son unité fonctionnelle : « Car l'esprit qui n'est pas dispersé dans les choses du dehors, et qui ne se répand pas de côté et d'autre par les sens dans le monde, revient à lui-même ; et par lui-même il monte vers la pensée de Dieu [47]. » Et Denys : « Mais il n'est pas possible de participer simultanément à des choses qui sont entièrement contraires, ni que celui qui a une certaine communion avec l'Un ait des vies partagées, s'il se maintient dans la participation stable de l'Un [48]. »

Dans le texte cité un peu plus haut, il y a l'idée que c'est dans la mesure où l'âme cesse de contempler les choses divines que les passions s'élèvent -- idée qui paraît contredire notre thèse fondamentale dans ce chapitre, à savoir que la purification doit précéder la contemplation. Mais cette contradiction n'est qu'apparente. En effet, chaque acte spirituel comporte un double aspect : l'un positif et ayant la primauté, contempler les choses divines ; l'autre négatif et subordonné, rogner la pétulance de la partie irrationnelle de l'âme. Ce sont deux aspects

46. Saint Basile, Dispositions Ascétiques, 2 (P.G. XXXI, 1340).
47. Id. A saint Grégoire de Nazianze, Lettre 2 (P.G. XXXII, 228).
48. Hiérarchie écclésiastique, II, 5 (P.G. III, 401).

simultanés et mutuellement dépendants, d'un même acte. Quand St Grégoire parle de la nécessité que la purification précède la contemplation, il entend montrer combien le premier aspect est dépendant du second ; et quand St Basile parle de la rébellion de la partie irrationnelle dans la mesure où la partie rationnelle cesse de contempler, il entend mettre en relief la dépendance du second aspect par rapport au premier, et de la primauté que celui-ci possède. En effet, c'est une preuve de la sagesse ascétique des Pères qu'ils insistent sur le côté positif pour que la lutte négative puisse aboutir. Pour vaincre une passion, il faut la remplacer par une autre : dans la purification, la partie irrationnelle de l'homme ne doit pas être *déracinée* (ce qui est impossible d'ailleurs, la nature se venge toujours, mais beaucoup sous prétexte de mortification essaient de le faire -- ce qui est calomnier le Créateur, puisque c'est impliquer que la partie irrationnelle est mauvaise -- et ne réussissent qu'à gâcher les sources de la vie en eux), elle doit tout simplement être transférée à Dieu, changer d'objet uniquement. C'est ce qu'a très bien vu et décrit St Grégoire de Nysse quand il dit de la virginité : « Afin donc que notre âme, le plus possible libre et non freinée, regarde vers la volupté divine et bienheureuse, elle ne se convertira à aucune chose terrestre, et ne participera pas aux plaisirs en usage selon la concession de la vie commune, mais elle transférera la puissance érotique [49] des choses corporelles à la contemplation intelligible et immatérielle du Bien [50]. »

Mais reprenons notre sujet, à savoir que c'est dans l'exacte mesure où l'on est purifié qu'on voit Dieu, ce que le Théologien a exprimé dans cette phrase lapidaire : « où il y a purification, il y a illumination » (texte cité en tête de ce chapitre),

49. Μεταθήσει τὴν ἐρωτικὴν δύναμιν.
50. La Virginité, V (P.G. XLVI, 348).

ou celle-ci : Dieu « se montre dans la mesure où nous sommes purifiés [51] ». Dans un magnifique passage très imagé, le même saint met surtout en relief l'impossibilité aux non-purifiés d'avoir accès à la contemplation et le précipice qui attend ceux qui renversent l'ordre : « Montant sur la montagne avec zèle, ou pour parler plus exactement, avec zèle en même temps qu'inquiétude, l'un à cause de l'espérance, l'inquiétude à cause de la faiblesse, afin d'entrer dans la nuée et d'être avec Dieu -- car ainsi Dieu prescrit -- que si quelqu'un est un Aaron, qu'il monte avec moi et qu'il se tienne près, bien qu'il doive rester en dehors de la nuée, et qu'il accepte cela. Si quelqu'un est un Nadab ou un Abioud, ou de l'assemblée des anciens, qu'il monte mais qu'il se tienne loin, suivant l'estimation de sa purification. Si quelqu'un est de la multitude et de ceux indignes d'une telle sublimité et contemplation, s'il est tout à fait impur, qu'il ne s'approche pas, c'est dangereux ; mais si du moins il est temporairement purifié, qu'il reste en bas, et entende uniquement la voix et la trompette, les simples paroles de la piété ; qu'il voie la montagne en fumée et illuminée par des éclairs, menace en même temps qu'objet d'admiration pour ceux qui ne peuvent monter. Si quelqu'un est une bête méchante et sauvage, totalement réfractaire aux paroles de contemplation et de théologie, qu'il ne se tapisse pas dans les forêts perversement et méchamment, pour recevoir quelque chose du dogme ou de la parole, et s'élançant soudain, déchirer les paroles saines par des calomnies ; mais qu'il se tienne encore plus loin et s'écarte de la montagne, ou bien il sera lapidé et broyé, et le méchant périra méchamment. Car les paroles vraies et solides sont des pierres à ceux qui ressemblent aux bêtes sauvages-- soit qu'il est un léopard, qu'il périsse avec ses tachetures ; soit qu'il est un lion ravisseur et rugissant, et cherchant à faire une nourriture

51. Ὅσον ἂν καθαιρώμεθα φανταζόμενον -- Sur le Baptême, Disc. 40,5 (P.G. XXXVI, 364).

de nos âmes ou de nos paroles ; soit qu'il est un porc piétinant les belles perles transparentes de la vérité ; soit qu'il est un loup arabique et étranger, ou plus aigu que ceux-ci dans les sophismes ; soit qu'il est un renard, âme fourbe et perfide, se rendant semblable tantôt à l'un tantôt à l'autre, selon les temps et les besoins, et dont la nourriture sont les corps morts et infects, ou les petits vignobles, les grands lui échappant ; soit qu'il est de ceux qui mangent de la chair crue, repoussés par la Loi, et non purs pour être mangés et pour qu'on en jouisse [52]. »

Le passage est plein de réminiscences scripturaires et calqué sur la montée de Moïse au Sinaï. Il va par gradation descendante de Moïse et d'Aaron jusqu'à ceux qui sont indignes de la contemplation. Les différents animaux décrits représentent évidemment les vices, lesquels empêchent totalement la contemplation. Le porc est symbole de ceux qui mènent une vie débauchée et impure, et avec eux le danger est particulièrement grand que les perles -- c'est-à-dire les saints mystères -- soient piétinées, un porc ne comprenant pas ce qu'est une perle et la profanation en étant par conséquent certaine. Le loup arabique et étranger symbolise plus particulièrement les hérétiques qui n'ont aucun amour de la vérité et qui -- tels Arius et Eunome -- par les ruses et subtilités d'une fausse dialectique, séduisent les simples peu ancrés dans la foi. Le renard symbolise plutôt une âme traîtresse et colorée. Le livre de la Sagesse a spécialement en vue l'un et l'autre quand il dit : « Les pensées tortueuses séparent de Dieu... Car la sagesse n'entre pas dans une âme fourbe... Car l'Esprit saint de correction fuit la ruse [53]. »

Quels sont ces dangers dont St Grégoire menace d'une façon plus ou moins imagée et voilée ceux qui renversent l'ordre : « Il sera lapidé et broyé » ? Contempler en dehors de la

52. 2e Discours Théologique, Disc. 28,2 (P.G. XXXVI, 28)
53. I [3-5].

purification mène à l'orgueil : « La science enfle » -- ou plutôt c'est l'orgueil lui-même. Le péché d'Adam et d'Eve n'a pas été autre chose : ils voulaient, eux, non pas contempler en dehors de la purification, puisqu'ils étaient purs, mais au-delà de ce que leur nature d'homme le permettait : dans l'un et l'autre cas il y a une usurpation, un viol de contemplation : « la loi était la prescription à quels arbres il devait participer, et celui auquel il ne devait pas toucher. Celui-ci était l'arbre de science, ni planté dès le commencement méchamment, ni interdit par envie -- que les ennemis de Dieu ne dardent pas leurs langues, et qu'ils n'imitent pas le serpent -- mais il était bon si participé en temps opportun [54]. Car l'arbre était la contemplation, selon ma spéculation, à laquelle avoir accès n'est point dangereux, à ceux-là uniquement qui sont plus parfaits dans l'état de l'âme, mais n'est pas bon à ceux qui sont encore plus grossiers et plus friands dans leur désir, de même qu'une nourriture parfaite n'est pas utile à ceux qui sont encore tendres et ont besoin de lait [55] » Denys met formellement en garde contre l'orgueil et la présomption dans ce texte beau et dense : le Bien « élève les intelligences saintes à sa propre contemplation et communion et ressemblance, autant que c'est accessible, celles qui s'élancent vers Lui comme permis et comme il convient à une personne sainte, et qui n'ont ni l'impotente présomption de s'élancer au-dessus de la théophanie harmonieusement accordée [56], ni le glissement vers le bas, provenant d'une complaisance pour le pire, mais qui s'élèvent, avec équilibre et droitement vers le rayon qui leur brille, et qui volent avec un amour proportionnel aux illuminations divinement réglées [57], avec une sainte

54. Εὐκαίρως.

55. Grégoire de Nazianze, sur la Nativité, Disc. 38,12 (P.G. XXXVI, 324).

56. Μήτε πρὸς τὸ ὑπέρτερον τῆς ἐναρμονίως ἐνδιδομένης θεοφανείας, ἀδυνάτως ἀπαυθαδιζομένους.

57. Τῷ συμμέτρῳ τῶν θεμιτῶν ἐλλάμψεων ἔρωτι.

piété, modérément et saintement [58] ». On notera dans les deux écueils signalés par Denys les dangers qui guettent les deux aspects de la fonction contemplative dont nous venons de parler.

L'orgueil de son côté peut mener à tout : « la science des contemplations divines tombant soudain sur l'ascète qui ne l'attend pas par l'humilité, brise la raison de celui qui par ostentation la cherche avec effort et peine et ne la trouve pas ; et elle engendre chez l'insensé une envie gratuite contre son frère et la pensée du meurtre ; et pour lui-même de la tristesse, parce qu'il n'obtient pas le gonflement qui provient des louanges [59]. » St Jean Climaque, lui, signale un danger bien spécifique : « Que personne, aiguillonné par la colère et la présomption, le jugement des autres et le souvenir des injures, n'ose jamais voir trace de quiétude [60], afin que par là il ne s'en tire avec la folie et elle seule [61]. » Pourquoi en sera-t-il ainsi, il est facile de le prévoir : vivre secoué intérieurement de mille passions -- toutes ces passions qu'énumère St Jean Climaque réveilleront nécessairement l'esprit de luxure, les vertus étant connexes et interdépendantes, de sorte qu'aucune vertu ne peut être pratiquée pleinement sans le concours des autres vertus -- sans pourtant pouvoir les réaliser en acte, en particulier la luxure, à cause de l'action inhibitive du milieu où l'on est (et quel milieu plus austère qu'un monastère idéal ?), c'est réaliser à la perfection les conditions du refoulement au sens freudien du terme. Dans ce cas, la contemplation devient regard fixe et hébété qui peut confiner à la démence -- vu que le refoulement sans la sublimation, quand toute issue lui est hermétiquement fermée, s'exprimera par la névrose.

58. Noms Divins I, 2 (P.G. III, 588-9).

59. Saint Maxime, Chap. sur la Théologie et l'Economie, I, 18 (P.G. XC, 1089).

60. Ἡσυχίας.

61. Echelle, XXVII (P.G. LXXXVIII, 1108).

L'autre grand danger auquel le texte en question de Grégoire fait allusion explicite et claire, c'est la lacération du sacré, la profanation des choses saintes. C'est une des raisons qui faisaient que notre Seigneur cachait la moelle de la science dans le coquillage des paraboles, que les écrivains sacrés avaient une nette préférence pour l'image, et que chez les premiers chrétiens la discipline dite « de l'arcane » par laquelle les mystères n'étaient pas exposés aux yeux des profanes, était tenue tellement en honneur (comme chez les Grecs d'ailleurs et chez les Juifs) : Moïse « savait bien par sagesse qu'à l'égard de ce qui est très foulé et saisissable tout de suite, le mépris est facile, et qu'à ce qui est écarté et rare la recherche empressée est d'une certaine manière naturellement jointe. De la même manière, les Apôtres et les Pères, dès le commencement faisant des dispositions en vue de l'ordre concernant les églises, préservèrent la gravité des mystères dans le secret et l'ineffable. Car ce n'est plus du tout un mystère [62], ce qui est divulgué à l'ouïe publique et vulgaire. Ceci est la raison de la tradition non écrite, afin que la science des dogmes, si elle est trop exercée, ne devienne pas à cause de l'habitude méprisable aux yeux de la plupart. Car autre est le dogme [63], autre la proclamation de la parole [64] : les dogmes sont tus, mais les proclamations sont divulguées. Et c'est un genre de silence que l'obscurité dont fait usage l'Ecriture, rendant difficilement visible l'esprit des dogmes, pour le profit de ceux qui la lisent [65] ». C'est pour la même raison, primordialement, que l'iconostase existe dans le rite byzantin. Noter dans le texte de Basile, l'idée que ce qui est facilement obtenu devient vite méprisable. Elle paraît être une idée vulgaire et superficielle, mais de fait elle est profonde,

62. Μυστήριον.
63. Δόγμα.
64. Κήρυγμα.
65. Saint Basile, De l'Esprit-Saint, 27 (P.G. XXXII, 189).

et doit correspondre à quelque énigme de la nature humaine. La preuve en est l'insistance avec laquelle les Pères l'appliquent dans leurs plus hautes spéculations. Ainsi, se demandant pourquoi la contemplation divine est si difficile, St Grégoire le Théologien donne en premier lieu cette idée, puis celle du danger d'orgueil : « peut-être, afin que le rejet de ce qu'on a acquis ne devienne pas facile, par la facilité de l'acquisition : car ce qui est acquis avec peine a coutume d'être davantage retenu, et ce qui est facilement acquis est aussi craché très vite, comme pouvant être derechef saisi. Et ainsi le fait que le bienfait n'est pas facilement accessible, est un bienfait, pour ceux qui ont de l'intelligence. Peut-être aussi, afin que nous ne subissions pas le même sort que Lucifer déchu, redressant la tête devant le Seigneur tout-puissant pour avoir contenu toute la lumière, et tombant à cause de l'orgueil, chute entre toutes la plus pitoyable [66]. » Ailleurs, c'est la même idée qui revient : « Dieu est lumière, et la plus haute lumière, dont une petite émanation et rayonnement nous atteint, Il est toute la lumière. Bien qu'Il brille avec trop de splendeur, vois-tu, Il piétine notre obscurité, et Il a posé les ténèbres pour sa cachette, les interposant entre Lui et nous, de même que Moïse jadis le voile entre lui et l'aveuglement d'Israël ; afin que la nature ténébreuse ne vît pas facilement la Beauté secrète et digne du petit nombre, ni que l'obtenant facilement elle la rejetât facilement aussi à cause de la facilité de l'acquisition [67]. »

Pour toutes ces raisons donc et afin d'obvier aux dangers que nous avons longuement énumérés, la révélation de la vérité devrait toujours être réglée par la charité -- en d'autres termes, la « théologie » n'est utile que dans la mesure où elle est réglée par l'« économie ». Le plus grand exemple d'économie a été donné par l'Incarnation du Seigneur -- à tel point qu'Incar-

66. 2e Discours Théologique, Disc. 28,12 (P.G. XXXVI, 40-I).
67. Sur l'Ordre dans les discussions, Disc. 26,15 (P.G. XXXVI, 189-92).

nation et économie sont synonymes -- le Fils de Dieu n'a pas hésité de se vider de sa gloire, car il ne s'agit pas de se montrer dans toute la splendeur de la vérité, mais dans la mesure où celui qu'on veut sauver est attiré, non terrassé par cette vérité. Cela veut-il dire que la vérité devrait être adultérée ? Loin de là ! Autre est d'adultérer la vérité, autre de la faire transparaître avec mesure. Il s'agit non de violer le libre-arbitre, mais de descendre à sa mesure et capacité d'assimilation : « afin que nous soyons non violentés, mais persuadés. Car ce qui est involontaire n'est pas stable, comme les flots ou arbres qui sont retenus par force ; mais ce qui est volontaire est plus stable et plus ferme. Car l'un est la part de celui qui exerce la violence, l'autre la nôtre ; l'un de l'équité [68] divine, l'autre de l'autorité tyrannique [69]. » C'est ainsi que, selon le même saint, Dieu n'a pas révélé d'un seul coup le mystère de la Trinité. Dans l'Ancien Testament, la divinité du Fils n'a été qu'insinuée, celle de l'Esprit presque totalement tue. « Le Nouveau a manifesté le Fils, a fait entrevoir [70] la divinité de l'Esprit, et maintenant l'Esprit a droit de cité, nous accordant une manifestation plus claire de Lui-même [71]. » On sait qu'il a fallu du temps à St Basile avant de se résigner à déclarer explicitement et non équivalemment la divinité du Saint-Esprit -- signe de sa souveraine sagesse pastorale. Notre Seigneur ne s'est pas comporté autrement : le Saint-Esprit « a été manifesté par Jésus petit à petit, ainsi que tu le sauras si tu lis avec plus de diligence : 'Je demanderai, dit-il, au Père, et Il vous enverra un autre Paraclet, l'Esprit de vérité [72]' -- afin de ne pas paraître quelque dieu en opposition, et comme faisant les discours par quel-

68. Ἐπιεικείας.
69. Grégoire de Nazianze, 5e Discours Théologique, Disc. 31,25 (P.G. XXXVI, 161).
70. Ὑπέδειξε.
71. Id.
72. Jn. 14 [16 17].

qu'autre autorité. Puis : 'Il enverra', certes, 'en mon nom [73]' -- omettant 'Je demanderai', Il garda le 'Il enverra', Puis : 'J'enverrai [74]' -- sa propre dignité. Puis : 'Il viendra [75]' -- la puissance de l'Esprit [76]. » Dans la sphère du développement dogmatique, nous pourrons ajouter que si l'on ne peut point récuser les décisions dogmatiques infaillibles de l'Eglise, l'on peut par contre se demander si elles ont toujours été opportunes, et si dans certains cas plus de prudence pastorale et moins d'intempestivité n'aurait pas empêché bien des hérésies d'éclater.

Parallèlement à la révélation de la vérité, le principe d'économie doit s'observer dans la vie spirituelle. C'est ainsi que St Chrysostome, commentant l'acte de la femme qui versa le parfum précieux sur la tête du Christ, dit : « Pourquoi n'a-t-Il pas dit simplement qu''elle a fait un bon acte', mais d'abord : 'pourquoi molestez-vous la femme [77]' ? Afin qu'ils apprennent à ne pas exiger dès le commencement, de ceux qui sont plus faibles, des choses plus hautes. C'est pour cela qu'Il ne scrute pas la chose absolument en elle-même, mais d'après la personne de la femme. Bien que s'Il légiférait, Il n'eût pas ajouté : 'la femme', mais afin que tu saches que c'est à cause d'elle que ces choses ont été dites, afin qu'ils n'estropient pas sa foi bourgeonnante [78] mais plutôt la nourrissent, c'est pour cela qu'Il le dit, nous enseignant que le bien qui se fait de la part de qui que ce soit, ne fût-il pas, ce bien, très parfait, il faut le recevoir, le réchauffer et le faire croître, et non pas dès le commencement rechercher de sa part toute perfection [79]. » De

73. Id. 14 [26].
74. Id. 15 [26], 16 [8].
75. Id. 16 [13].
76. Saint Grégoire de Nazianze, 5e Disc. Théologique, 31,26 (P.G. XXXVI, 164).
77. Mt. 26 [10].
78. Ἵνα μὴ τὴν βλαστήσασαν αὐτῆς πίστιν πηρώσωσιν.
79. Hom. 80,2, sur Mt. (P.G. LVIII, 726).

même St Basile écrit à Chilon ces mots pleins de sagesse : « Ne te tends donc pas tout de suite jusqu'au sommet de l'ascèse ; surtout n'aie pas confiance en toi-même, afin que par inexpérience tu ne déchoies pas de la cime de l'ascèse. En effet le progrès par degrés est meilleur. Petit à petit donc soustrais les plaisirs de la vie, anéantissant toutes tes habitudes, de crainte qu'en provoquant en masse au combat tous les plaisirs à la fois tu n'excites contre toi-même une foule de tentations [80]. »

D'autre part, qu'on ne mésinterprète pas ces deux textes : il ne s'agit pas du tout d'une interdiction de tendre à la perfection (cela irait contre toute l'idée patristique fondamentale de l'ascèse, à savoir que la tension à la perfection est obligatoire pour tous, fidèles autant que moines -- car l'âme étant dynamique par nature, s'arrêter équivaut pour elle à descendre -- la seule différence entre un moine et un fidèle étant que l'un suit la voie de la virginité, avec tout ce qu'elle entraîne de renoncement à toutes choses, l'autre la voie du mariage, dans les deux cas pourtant il y a tension vers la perfection, quoique cette tension soit dans le cas de la virginité plus héroïque, plus ailée, plus sublime mais aussi plus semée d'embûches), mais d'une interdiction de tendre intempestivement à la perfection.

Il est temps de clore ce chapitre, et nous le ferons en attirant l'attention sur un autre écueil. Nous avons surtout parlé du danger de trop de lumière, mais il ne faut pas oublier aussi l'existence de celui de trop peu de lumière : « Les uns ont besoin de lait, d'être nourris des enseignements plus simples et plus élémentaires, ceux-là qui sont d'une disposition enfantine et fraîchement plantée, si l'on peut ainsi dire, ne supportant pas comme nourriture la virilité de la parole, laquelle si quelqu'un l'offrait au-delà de leur puissance, peut-être que, courbés fortement sous le poids et appesantis -- leur intelligence ne suffisant

80. Lettre 42 (P.G. XXXII, 349-52).

pas, comme la matière là, à attirer et assimiler ce qui entre--ils souffriraient dommage même par rapport à leur puissance originelle. Les autres, faisant usage de la sagesse proférée parmi les parfaits, et d'une nourriture plus sublime et plus solide, par le fait qu'ils ont exercé leurs sens suffisamment pour la discernation du vrai et du mensonge, seraient mécontents s'ils étaient abreuvés de lait et nourris de légumes, nourriture des faibles ; et à très bon droit, car on ne les fortifie pas selon le Christ, et on ne les fait pas croître de la croissance louable que la parole engendre, perfectionnant jusqu'à la stature d'homme et menant jusqu'à la mesure d'âge spirituel, celui qui est convenablement nourri ».

81. Grégoire de Nazianze. Apologétique, Discours 2,45 (P.G. XXXV, 453).

VII

E. LA CONTEMPLATION

Nous avons tant parlé de la contemplation et avec des détails tels qu'il est difficile de se tromper sur ce que, à la suite des Pères, nous entendions par ce mot. Il est temps cependant d'expliciter ses diverses acceptions, afin d'éviter toute confusion -- de même que le mot « action » qui est d'ordinaire employé en alliance et par manière de contraste avec le mot « contemplation ».

Un premier sens, auquel évidemment ne peuvent s'appliquer les éloges que nous avons prodigués, à la suite des Pères, à la contemplation, est celui où le mot est pris au sens de « connaissance abstraite, théorique », et le mot « action » au sens de « connaissance devenue expérience ». Evidemment l'action est alors supérieure à la contemplation, dans le même sens où la volonté est infiniment plus riche que l'intelligence [abstraite], parce qu'elle présuppose l'intelligence et la dépasse en assimilant concrètement ce que l'intelligence se contente d'enjoindre. Ainsi, par exemple, l'intelligence me dit que la maîtrise des instincts constitue la tempérance, c'est une notion pure-

ment abstraite et extérieure au sujet ; mais par la volonté je deviens moi-même tempérant, j'ai l'expérience de la tempérance, ce qui est infiniment plus riche que toute connaissance abstraite. Cette acception du couple « contemplation-action » est bien mise en relief dans ce texte de St Maxime : « La connaissance est double, l'une théorique rassemblant selon le seul état passif les raisons des êtres, laquelle est inutile si elle ne tend pas à la réalisation des commandements ; l'autre agissante selon l'énergie [1], a en usage l'appréhension réelle des êtres par l'expérience [2]. » En ce sens donc, la contemplation est desséchante, stérile, morte et verbale, l'action tout le contraire.

Une seconde acception du couple « contemplation-action » consiste à voir dans la « contemplation » le même sens que dans la première acception, et dans l'« action » l'activité, non plus de toute l'âme, parties rationnelle et irrationnelle harmonieusement conjuguées, mais de la partie irrationnelle seule. C'est ainsi que St Grégoire de Nazianze prend les deux mots dans le texte suivant : « Car sont également incomplètes et l'action déraisonnable, et la raison inactive [3] : il [St Basile] ajouta, lui, à la raison le renfort de l'action [4]. » Nous avons déjà longuement parlé de la primauté que la contemplation, en ce sens, a sur l'action.

Nous en venons au troisième sens du couple « contemplation-action », celui qui nous intéresse plus particulièrement. Les deux mots y ont un sens estimable, bien que la supériorité soit manifestement accordée par tous les Pères à la contemplation. Qu'entendent-ils par « contemplation » et « action » ? Analysons leurs paroles. L'exemple classique est celui de Marie et Marthe, sœurs de Lazare, dont l'une symbolise la contem-

1. Κατ᾽ ἐνέργειαν πρακτική.
2. Chapitres sur la Théologie et l'Economie, I, 22 (P.G. XC, 1092).
3. Ἄλογος πρᾶξις καὶ λόγος ἄπρακτος.
4. Sur Saint Basile, Disc. 43,43 P.G. XXXVI, 553).

plation, l'autre l'action. Voici d'abord ce qu'en dit St Basile : « Car Marthe reçoit le Seigneur, mais Marie s'asseoit à ses pieds : chez les deux sœurs le zèle est bon. Néanmoins distingue les choses : Marthe en effet servait, apprêtant l'hospitalité pour ses nécessités corporelles, tandis que Marie assise à ses pieds écoutait ses paroles. L'une donc réconfortait le visible, l'autre était esclave de l'invisible. Car celui qui était présent était vraiment homme et Dieu, le même Maître accueillit le zèle des deux femmes... 'Marie a choisi la bonne part, laquelle ne lui sera pas ravie [5]'. 'Car Nous ne sommes pas venu pour cela, pour Nous étendre sur des lits et pour nourrir le ventre, mais Nous sommes venu pour vous nourrir de la parole de vérité, et de la contemplation des mystères...' Une part, celle qui a choisi le service plus corporel, est moindre, sauf qu'elle est très utile ; l'autre part, celle qui est montée par la contemplation des mystères, est meilleure et plus spirituelle. Toi qui écoutes, reçois ces choses spirituellement, et choisis ce que tu veux. Si tu veux servir, sers au nom du Christ, car Il a dit : 'Ce que vous avez fait à l'un de mes frères-ci les plus petits, c'est à moi que vous l'avez fait... [6]' Mais si tu veux imiter Marie qui a délaissé le service du corps, et est montée vers la contemplation des spectacles spirituels, poursuis sincèrement la chose, laisse le corps, congédie l'agriculture, l'art culinaire et la préparation [des mets] ; assieds-toi aux pieds du Seigneur, et écoute ses paroles, afin que tu deviennes participant aux mystères de la divinité. Car la contemplation des enseignements de Jésus surpasse le service du corps... Et si tu peux imiter les deux, tu retireras des deux côtés le fruit du salut [7]. » St Grégoire le Théologien dit : « Bonne est la contemplation, et bonne est l'action, l'une élevant d'ici-bas, et pénétrant dans les

5. Lc 10 [42].
6. Mt. 25 [40].
7. Dispositions Ascétiques, I (P.G. XXXI, 1325-8).

saints des saints, et faisant remonter notre esprit à ce qui lui est semblable, l'autre accueillant le Christ et Le servant, et accusant son amour par les actes. Chacune des deux est une voie de salut, menant absolument à l'une des demeures éternelles et bienheureuses. Car de même qu'il y a différents choix de vies, ainsi il y a des demeures nombreuses auprès de Dieu, partagées et déterminées à chacun selon son mérite [8]. »

De ces deux textes clairs il découle :

I. Que la contemplation est équivalente finalement et se rapporte à l'amour de Dieu, tandis que l'action à l'amour du prochain.

II. Par conséquent, dans le même sens où l'amour de Dieu prime celui du prochain -- ce que personne, j'espère, ne songe à nier -- la contemplation prime l'action. Si St Grégoire n'a pas en vue cette primauté dans le texte cité, il en a parlé souvent, plus que quiconque : « Jésus Lui-même consacra ses actions aux foules, mais ses prières le plus souvent au repos et aux déserts, nous prescrivant quoi ? A ce que je pense : savoir un peu se tenir dans la quiétude [9], afin de converser limpidement avec Dieu, et ramener l'esprit des choses qui l'égarent. En effet, Lui n'avait pas besoin de s'écarter -- n'ayant rien où Il se contractât, étant Dieu et remplissant toutes choses -- mais afin que nous apprenions le temps et de l'action et de l'occupation plus haute [10]. » Et dans le grand discours où il fait l'apologie de sa fuite : « Ensuite s'est insinué en moi un amour de la beauté de la quiétude et de la retraite [11], dont j'étais devenu un amant dès le commencement -- je ne sais si parmi ceux qui sont zélés pour

8. Sur l'Amour des Pauvres, Disc. 14,4-5 (P.G. XXXV, 864).

9. Ἡσυχάζειν.

10. Καὶ ἀσχολίας ὑψηλοτέρας -- Sur lui-même, après l'affaire de Maxime, Disc. 26,7 (P.G. XXXV, 1237).

11. Ἔρως τοῦ κάλλους τῆς ἡσυχίας καὶ τῆς ἀναχωρήσεως.

les discours il y avait un au même degré -- laquelle dans les périls les plus grands et les plus difficiles j'avais promise à Dieu. Et bien qu'à peine l'effleurant, jusqu'à en parvenir au vestibule, et jusqu'à en allumer en moi un plus grand désir par l'expérience, je n'ai supporté d'être tyrannisé et précipité au milieu de l'agitation, et comme d'un temple inviolable être arraché vers la violence de cette vie. Car rien ne me paraissait aussi excellent que de fermer les sens, devenir en dehors de la chair et du monde, et se ramassant sur soi-même [12], ne rien effleurer des choses humaines si ce n'est de toute nécessité, parlant à soi-même et à Dieu, vivre au-dessus des choses visibles, et porter en soi les reflets divins toujours purs, non mélangés aux empreintes et aux choses fourvoyantes d'ici-bas, vraiment être un miroir sans tache de Dieu et des choses divines, l'être et le devenir toujours, attirant la lumière par la lumière... [13]. » C'est l'opinion aussi de St Maxime : « Il est à noter qu'aucun saint ne paraît descendre de plein gré à Babylone. Car il n'est pas permis, et ça ne relève pas de l'intelligence spirituelle, que ceux qui aiment Dieu choisissent de préférence aux choses bonnes celles qui le sont moins. Si quelques-uns parmi eux furent emmenés de force là-bas avec le peuple, nous comprenons par là ceux qui, non en principe mais selon les circonstances [14] -- à cause du salut et de la direction de ceux qui en ont besoin -- quittèrent la parole plus haute de connaissance et se transférèrent à l'enseignement sur les passions, selon lequel le grand Apôtre jugea plus utile de rester dans la chair, c'est-à-dire dans l'enseignement moral, à cause des disciples, tout son désir étant de dissoudre l'enseignement moral, et d'être avec Dieu par la contemplation supra-cosmique et sim-

12. Εἰς ἑαυτὸν συστραφέντα.
13. Apologétique, Disc. 2, 6-7 (P.G. XXXV, 413-16).
14. Μὴ προηγουμένως, ἀλλὰ κατὰ περίστασιν.

ple selon l'intelligence [15]. » Tous ces témoignages sont d'autant plus précieux qu'ils émanent d'hommes qui se sont signalés par un très grand zèle apostolique.

Mais si la contemplation est plus haute, elle reste plus dangereuse : « Toute philosophie étant en effet divisée en ces deux choses, je veux dire la contemplation et l'action, l'une plus haute mais plus difficile à découvrir [16], l'autre plus humble mais plus utile, pour nous les deux sont honorées l'une par l'autre [17]. » Il s'élève souvent contre ceux qui méprisent l'action pour s'arroger présomptueusement la voie de la contemplation.

III. Remarquons finalement que la vie même la plus strictement contemplative implique un certain minimum d'action ; et inversement la vie la plus active un minimum de contemplation, autrement elle devient de l'activisme effréné ou de l'« énerguménisme », si l'on peut forger un mot, qui n'est autre chose qu'une fuite de l'infini qu'on porte en soi, et par conséquent ne peut avoir aucune valeur apostolique. A quoi sert en effet cette agitation forcenée, puisque la personne qui est sous son emprise ne fait qu'exprimer inconsciemment par elle son propre vide et laideur spirituelle, et ainsi ne réussit qu'à repousser ceux qui en sont lucidement témoins ? C'est comme un baril qui ne s'emplit jamais. Par contre, une personne vraiment contemplative, et tendant à s'effacer complètement, attire invinciblement même sans aucune action en vue de « convertir » les autres : « Il est apparu doucement, sans se faire remarquer, et -- chose étrange -- tous Le reconnaissent. Ce serait un des plus beaux passages de mon poème que d'en expliquer la raison [18]. » En ce sens St Basile dit : « Et de même que les

15. Chap. sur la Théol. et l'Econom. II, 49 (P.G. XC, 1145-8).
16. Δυστεκμάρτου.
17. Saint Grégoire de Nazianze, I contre Julien, 113 (P.G. XXXV, 649).
18. Dostoïevski, les Frères Karamazov, V, 5.

corps brillants et transparents, quand un rayon tombe sur eux, deviennent eux-mêmes très brillants, et reflètent à partir d'eux une autre lueur : ainsi les âmes porteuses de l'Esprit, illuminées par l'Esprit, sont rendues elles-mêmes spirituelles, et renvoient la grâce aux autres [19]. »

Avant d'aller plus avant dans l'analyse de la contemplation, nous traiterons d'une question en étroite relation avec elle, suggérée par le détail « sur une montagne [20] » ou « sur une haute montagne [21] ». A partir de là, les Pères se lancent dans l'idée que la solitude physique favorise grandement la contemplation, si les dispositions intérieures, évidemment, sont garanties. Car si celles-ci font défaut, on ressemblera en embrassant la solitude « à ceux qui en mer, à cause de leur inexpérience de la navigation, s'évanouissent et sont pris du mal de mer, qui supportent mal la grandeur du navire comme engendrant une grande agitation, et qui, passant de là sur la chaloupe ou le navire léger sont partout pris du mal de mer et s'évanouissent [22]. » Par contre, si les dispositions intérieures se trouvent, notamment le désir de purification et d'ascension spirituelle, la solitude est particulièrement bienfaisante. A propos du fait que la vision de Daniel eut lieu sur le Tigre [23], et celle d'Ezéchiel sur le Chobar [24], Chrysostome note que « quand Dieu veut montrer à ses serviteurs quelque vision extraordinaire, Il les fait sortir en dehors des villes dans un endroit pur de tout bruit, afin que l'âme ne soit heurtée par rien, ni par les choses qu'elle voit ni par celles qu'elle entend, mais jouissant toute entière de sécurité, elle soit occupée par la contemplation

19. De l'Esprit-Saint, 9 (P.G. XXXII, 109).
20. Lc. 9 [28].
21. Mt. 17 [1], Mc 9 [2].
22. Saint Basile, A Saint Grégoire de Nazianze, Lettre 2 (P.G. XXXII, 224).
23. Dan. 10 [4].
24. Ez. 1 [1].

des choses qu'elle voit [25] ». Ce passage souligne bien l'utilité d'éloigner l'âme déjà purifiée, à ces grands moments, même de toute agitation physique tout court, ce qui va plus loin que l'utilité de la solitude au stade de la purification. Les raisons de cette dernière utilité ont magnifiquement été exposées par St Basile : « Car il n'est pas possible d'écrire sur de la cire si l'on ne polit pas les caractères qui s'y trouvent, ni de déposer dans l'âme les dogmes divins si l'on n'enlève pas ses préconceptions provenant de l'habitude. Pour cela le désert nous offre un grand avantage, en assoupissant nos passions, et en donnant à la raison le loisir de les amputer absolument de l'âme. Car de même que les animaux sauvages sont faciles à vaincre quand on les caresse, ainsi les désirs et les colères et les craintes et les tristesses, ces maux venimeux de l'âme, assoupis par la quiétude [26], et non exaspérés par une provocation continuelle, deviennent plus faciles à vaincre par la puissance de la raison [27]. » Et ailleurs : « Afin donc que nous ne recevions, ni par les yeux ni par les oreilles, des provocations au péché, et que nous ne nous habituions pas à lui imperceptiblement, et que des empreintes et caractères des choses vues et entendues ne demeurent pas dans l'âme pour sa ruine et perdition, et afin que nous puissions persévérer dans la prière, isolons-nous par notre habitation [28]. » Notons enfin que « le désert » ne veut pas exclusivement dire le désert : « le désert ce n'est pas seulement une montagne, c'est aussi une maisonnette libre de cris [29]. »

Quels sont maintenant les processus de la contemplation ? Nous suivrons, pour les décrire, la division tripartite de Denys

25. Sur l'incompréhensibilité de la nature divine, III, 5 (P.G. XLVIII, 724).
26. Ἡσυχίας.
27. A Grégoire de Nazianze, Lettre 2 (P.G. XXXII, 225).
28. Régles en détail, 6 (P.G. XXXI, 925).
29. Chrysostome, Des Prières du Christ (Hom. 10e contre les Anoméens) (P.G. XLVIII, 787).

l'Aréopagite, complète, riche et profonde : « Le mouvement circulaire de l'âme, c'est l'entrée en elle-même loin des choses du dehors, et l'enroulement simple de ses facultés pensantes [30], lui donnant comme dans un cercle l'inerrance [31], la ramenant et la rassemblant des multiples choses du dehors, d'abord en elle-même, ensuite quand devenue pour ainsi dire simple la conduisant ainsi vers le Beau et le Bien qui est au-dessus de toutes choses, et un et identique et sans commencement ni fin. L'âme se meut en spirale quand elle est illuminée des connaissances divines d'une façon propre à elle, non intuitivement et simplement, mais rationnellement et discursivement, et comme par des opérations mixtes et transitives [32]. Le mouvement en ligne droite, c'est, non quand elle rentre en elle-même, mue par la pensée unifiante (ceci est en effet, comme je l'ai dit, le mouvement circulaire), mais quand sortant vers les choses autour d'elle, et à partir des choses du dehors, comme de symboles variés et multiples, elle s'élève vers les contemplations simples et unies [33]. »

A propos du second mouvement, nous noterons que Denys y décrit la démarche rationnelle propre à l'homme ici-bas, à savoir l'appréhension de la vérité non intuitivement et d'emblée à la manière des anges, mais par le morcellement de l'intelligence dans les êtres partiels ou sensibles, et son élévation à partir de là. « De même qu'il est impossible de dépasser sa propre ombre, même à celui qui se hâte beaucoup (car elle devance dans la mesure où elle est appréhendée), ou d'avoir un contact de vision avec les choses visibles, sans la lumière et l'air qui se trouvent dans l'intervalle, ou à la nature nageuse de

30. Τῶν νοερῶν αὐτῆς δυνάμεων ἡ ἑνοειδὴς συνέλιξις.

31. Τὸ ἀπλανές.

32. Οὐ νοερῶς καὶ ἑνιαίως, ἀλλὰ λογικῶς καὶ διεξοδικῶς, καὶ οἷον συμμίκτοις καὶ μεταβατικαῖς ἐνεργείαις.

33. Noms Divins IV, 9 (P.G. III, 705).

glisser en dehors des flots : ainsi il est absolument impossible à ceux qui sont dans des corps de parvenir, sans les choses corporelles, aux choses intelligibles [34]. » Ainsi par exemple l'expérience multiple et universelle de la neige amène à cette idée générale : la neige est froide. De celle-ci et d'autres idées générales sur la même échelle, l'intelligence s'élève à une idée encore plus générale, et ainsi de suite. C'est ce que Denys appelle, dans le texte que nous étudions, « opérations mixtes et transitives ». Cette servitude de l'intelligence rend l'homme inférieur aux anges : « Les âmes ont la raison, allant autour de la vérité des êtres discursivement et en cercle [35], et par le divisible et la diversité qui prend toutes les formes, restant en arrière des intelligences simples [36]. » Remarquer que l'expression « en cercle » employée ici par Denys n'a rien à voir avec le mouvement circulaire de l'âme, elle désigne au contraire la démarche discursive, comme pour dire que la raison ne va pas droit aux idées (i.e. intuitivement), mais tourne en rond autour d'elles, pour y avoir accès. L'autre mot, que nous avons traduit par « discursivement », signifie la « qualité de celui qui s'ouvre un passage à travers » -- en l'occurrence, à travers les choses sensibles.

D'autre part, il ne faut pas conclure de ces textes de Denys et de Grégoire que la démarche discursive, telle que nous la connaissons, est éternelle à l'homme. Ce qui est éternel à l'homme et distinctif de lui, dans la création, c'est une liaison *essentielle* de l'esprit et de la matière en lui, selon que nous l'avons longuement expliqué ; mais la qualité de cette liaison, le mode dont elle s'exerce, dépend de la qualité de l'état où se trouve l'homme. Cette liaison s'exerçait autrement avant la

34. Grégoire le Théologien, 2e Discours Théologique, Disc. 28,12 (P.G. XXXVI, 41).

35. Διεξοδικῶς μὲν καὶ κύκλῳ.

36. Noms Divins VII, 2 (P.G. III, 868).

chute, et s'exercera autrement (nous le verrons) dans la vie éternelle. En particulier notre démarche discursive actuelle implique un enchaînement de l'intelligence (« s'étant échappée de cette vie comme d'une prison difficile à supporter et ayant secoué les liens dont elle était embrassée, et par lesquels l'aile de l'intelligence était jetée à bas [37] ») qui provient non seulement de la soumission de l'homme à la corruption, dans son corps, mais aussi de la soumission de toute la création sensible à la corruption, à cause de lui : « 'Elle sera libérée, dit-il, de la servitude de la corruption [38]' -- c'est-à-dire qu'elle ne sera plus corruptible, mais suivra la beauté de ton corps. Car de même que le corps étant devenu corruptible elle le devint aussi, ainsi devenant incorruptible elle le suivra et l'accompagnera de nouveau [39]. »

C'est donc le premier mouvement de l'âme qui est le plus excellent, parce que c'est par lui que l'âme, surélevée par l'Esprit-Saint, se dépasse elle-même. Pareil enroulement de l'âme sur elle-même, ou l'acte par lequel elle se contemple sans que rien d'extérieur s'interpose entre elle et son objet et fausse ainsi sa vision, la garantit selon Denys de toute erreur. Nous en avons assez parlé. Il nous reste à décrire l'étape la plus importante de son cheminement, par laquelle elle se dépasse elle-même, et qui constitue en même temps l'étape la plus importante de la Transfiguration : l'illumination.

Mais avant de le faire, arrêtons-nous un peu, et examinons un très riche et beau symbolisme dégagé par Origène (et repris par d'autres) de la phrase : « Et ses vêtements devinrent blancs comme la lumière [40] » : « Les vêtements de Jésus sont les

37. Ὑφ' ὧν τὸ τῆς διανοίας πτερὸν καθείλκετο -- Saint Grégoire de Nazianze, Sur Césaire, Disc. 7,21 (P.G. XXXV, 781).

38. Rom. 8 [21].

39. Chrysostome, Hom. 14e, 5, sur Romains (P.G. LX, 530).

40. Mt. 17 [2].

paroles et textes des Evangiles dont Il s'est revêtu. Je pense aussi que les choses manifestées par les apôtres sur Lui sont des vêtements de Jésus, devenant blancs pour ceux qui montent avec Jésus sur une haute montagne. Mais comme il y a différents blancs, ses vêtements deviennent blancs comme celui le plus brillant entre tous et le plus pur, qui est la lumière. Si donc tu vois quelqu'un non seulement concevant avec précision la théologie de Jésus, mais aussi éclaircissant toute parole des Evangiles, n'hésite pas à dire que les vêtements de Jésus sont devenus pour un tel blancs comme la lumière. Dès que le Fils de Dieu transfiguré est pensé et contemplé de façon que son visage soit comme le soleil et ses vêtements comme la lumière, immédiatement paraissent à celui qui voit Jésus ainsi Moïse (la Loi) et Elie (synecdoque : non un seul prophète, mais tous) s'entretenant avec Jésus... Si quelqu'un, ayant compris la loi spirituelle, voit la gloire de Moïse faisant un avec la parole de Jésus et 'la sagesse cachée dans le mystère [41]' chez les prophètes, il voit Moïse et Elie 'en gloire [42]' quand il les voit avec Jésus... Celui qui fait voir à ceux qui montent ses vêtements resplendissants et plus brillants que ne le peut l'art des cardeurs, c'est le Logos, montrant dans les paroles des Ecritures méprisées par le grand nombre le resplendissement des pensées [43]. »

Plusieurs idées fondamentales peuvent être développées à partir de ce passage :

I. L'Ecriture Sainte, c'est le vêtement du Christ. Par conséquent, elle est toute divine et toute humaine : toute divine, parce que c'est Dieu qui s'est exprimé par elle, le Logos qui s'est révélé en elle, à tel point que le même Origène parle

41. I Cor. 2 [7].
42. Lc. 9 [4].
43. Comm. sur Mt., tome XII, 39-9 (P.G. XIII, 1069-71).

ailleurs d'une « seconde Incarnation » ; toute humaine, parce que bien que son auteur soit Dieu, Il y fait usage d'instruments humains, avec tout ce que cela comporte d'humilité et d'autonomie relative -- l'humilité provenant de l'essence même de la parole humaine, qui est enracinée dans les choses sensibles et en est entachée, par conséquent elle est inadéquate à exprimer les choses immatérielles et divines (cela ne veut pas dire pourtant que la vérité ne peut en aucune façon être validement exprimée, nous avons montré comment, bien au contraire, par l'union de la théologie affirmative et de la négative cela est possible) ; autonomie relative, parce que les instruments humains gardent tout ce qui leur est propre, Dieu ne violant point la nature des instruments qu'Il emploie.

II. Du moment que l'Ecriture dans son moindre iota est une union de la parole divine et de la parole humaine, il serait également aberrant de négliger soit l'élément humain soit l'élément divin :

1. Tombent dans la première erreur ceux dont l'unique préoccupation, au lieu d'entrer dans la peau de l'écrivain sacré pour féconder leurs idées par les faits, abordent l'Ecriture d'une façon purement extrinsèque et accidentelle, pour y trouver des arguments en faveur d'un système théologique figé et stérile qu'ils se sont forgé d'avance. Y tombent également ceux qui, aveugles à la profondeur de la pédagogie divine, érigent en absolu ce que Dieu n'a fait que tolérer, et pour un certain temps, ce sur lequel Dieu n'a fait que glisser, parce que le temps de sa réforme n'était pas encore venu. C'est ainsi que l'extermination par Israël de tout mâle des peuples conquis, représentée souvent comme un ordre divin par la lettre de l'Ecriture, n'est en fait, dans l'intention de celle-ci, que le maintien « économique » par Dieu d'un moindre mal, d'une coutume barbare répandue dans l'antiquité, en attendant qu'Il déracine d'abord le mal plus grand, à savoir l'idolâtrie, par

l'interdiction de tout contact avec les païens -- car ç'eût été contre la sagesse divine de déraciner tout mal à la fois. De même, il suffit d'avoir tant soit peu le sens de l'« économie » pour reconnaître dans le « celui qui regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère dans son cœur [44] », non une contradiction au « tu ne commettras pas d'adultère [45] », mais un approfondissement. -- Tombent également dans la même erreur ceux qui érigent le silence prolongé de l'Ancien Testament sur les fins dernières en désaveu d'immortalité, ne comprenant pas qu'il eût été prématuré d'inculquer à un peuple encore rampant une doctrine qui l'eût finalement conduit, par la glorification des morts, à l'idolâtrie. Egalement, ceux qui deviennent des iconoclastes à cause de l'interdiction de l'Ancien Testament de représenter Dieu en images, laquelle était justifiée, toujours par le danger d'idolâtrie.

2. Négligent l'élément divin ceux, trop nombreux aujourd'hui, qui ne croient pas à l'inspiration divine des Ecritures ni par conséquent à leur inerrance ; qui rejettent malhonnêtement au compte des interpolations ce qui ne cadre pas, telles les prophéties, avec leurs préjugés ; qui bien loin de voir l'unité admirable (dont parle Origène dans notre texte), de la Loi, des Prophètes et de l'Evangile (ceux-là étant le « signe [46] », l'« image [47] », l'« ombre [48] » de celui-ci, il y a en conséquence en eux une convergence vers l'Evangile beaucoup plus mystérieuse et profonde que ne le peut soupçonner la tête de la plupart des exégètes modernes), ne voient même pas, à force de braquer leurs yeux de taupe sur des détails, l'unité d'un livre (chaque année on nous pond un nouvel Isaïe, et une nouvelle

44. Mt. 5 [28].
45. Mt. 5 [27].
46. Ὑποδείγματα -- Héb. 9 [23].
47. Ἀντίτυπα -- Id. 9 [24].
48. Σκιὰν -- Id. 10 [1].

« infrastructure » du Pentateuque) -- que dis-je d'un livre ? d'un chapitre , d'un paragraphe, d'une phrase ! qui s'arrogent la science et la logique dans l'interprétation de l'Ancien Testament, et les refusent à St Paul, en disant dédaigneusement qu'il s'adonnait à une exégèse « rabbinique ». Relèvent de la même erreur ceux qui, gênés par le défi lancé par l'existence d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, en font des « personnifications de clan » ; qui ne se plient pas docilement aux faits, rapportés par l'Ecriture, dans toutes leurs exigences surnaturelles -- car c'est l'esprit de l'homme qui doit se plier à l'Esprit de Dieu, non vice-versa -- mais éprouvent le besoin de les rationaliser, de ramener la puissance divine révélée dans l'Ecriture au schéma asphyxiant, et vide de toute âme, de la rationalité moderne : par conséquent, pour eux, le petit Samuel n'aurait pas entendu des voix, le récit ne faisant que projeter lyriquement ce qui n'était qu'un dialogue avec sa propre conscience (celle-ci n'est-elle pas la voix de Dieu ?), les prodiges accomplis par Elie, Elisée et d'autres ne seraient que des « affabulations » et de l'« imagerie orientale » (décidément cette imagerie orientale a bon dos !). Et comme si l'Ancien Testament ne suffisait pas à leur audace, ils s'attaquent à la conception virginale, nient l'historicité de l'Evangile de l'enfance, celle de l'Ascension, attribuent la Résurrection à l'« hallucination » des disciples, ou même -- par une projection psychologique très classique des sentiments dont on est soi-même animé -- à leur « malhonnêteté ». Tombent également dans la même hérésie tous ceux qui, se prostituant au « monde », ne veulent lui présenter que ce qui lui plaît : en conséquence, par des procédés dont la fourberie n'a d'égale que leur ineptie, sont niées systématiquement d'être dans l'Ecriture des doctrines dont l'existence pourtant y crève les yeux, telles que ciel et enfer, anges et démons, monogénèse et péché originel ; ceux qui vident les grands mystères, tels la Trinité, de leur substance ; qui font du Christ un précurseur de Che Guevara et de Mao-Tsé-Toung (le Christ n'a-t-il

pas dit : « Je suis venu jeter le feu sur la terre, et qu'est-ce que je veux sinon qu'il s'allume ?... Pensez-vous que je sois venu accorder la paix sur la terre ? Non, vous dis-je, mais la division [49]. » Y a-t-il rien de plus clair ?) ; qui disent que St Paul est un misogyne, parce que ses idées sur le mariage et sur les devoirs de la femme ne sont pas du goût du jour.

Arrêtons ici ce bel échantillon, car la liste serait interminable. Si nous l'avons présenté, c'est en illustration de la grande vérité que nous inculque Origène (entre autres) dans le passage que nous commentons, à savoir qu'il faut avoir les yeux illuminés par l'Esprit pour pouvoir percevoir la splendeur de l'Ecriture. C'est parce que, primordialement, ils avaient à un très haut degré cette condition essentielle que les Pères en général surent éviter avec une souveraine maîtrise les deux écueils opposés que nous venons d'illustrer, sondèrent incomparablement les profondeurs de l'Esprit dans la science des Ecritures (car il n'y avait pas que les exégètes de métier -- Origène, Chrysostome, Jérôme, le Basile de l'Hexaméron, du Commentaire d'Isaïe et des Psaumes -- qui étaient exégètes, mais tous : que sont par exemple les cinq discours « théologiques » de St Grégoire de Nazianze, les Discours contre les Ariens de St Athanase, la « Création de l'Homme » de Grégoire de Nysse, les analyses de la grâce et du libre arbitre de St Augustin, sinon l'exégèse de passages isolés ? l'exégèse de ce temps-là étant indissociable de la théologie) et sont infiniment supérieurs à ceux qui abordent l'Ecriture en juges et qui se prennent, à la Hégel, consciemment ou inconsciemment, pour ceux en qui l'Esprit prend pleinement conscience de Lui-même, affichant de leurs hauteurs le mépris pour l'exégèse patristique.

49. Lc. 12 49 51.

VIII

F. L'ILLUMINATION

ST Grégoire de Nazianze dit de St Basile, d'un mot intraduisible, qu'il était « présent à son intelligence le plus souvent et convergent à l'intérieur [1] ». Quand quelqu'un a été ainsi un certain temps (extrêmement variable selon les personnes), Dieu l'illumine et l'unit à Lui-même. Nous allons prendre ce processus dans son état parfait, et le décrire en détail.

Un grand classique en ce domaine, c'est Denys l'Aréopagite. Il dit : « Toi, O cher Timothée, en t'adonnant intensément aux contemplations mystiques, quitte les sens et les opérations intellectuelles, et toutes les choses sensibles et intelligibles, et toutes celles qui n'existent pas et celles qui existent, et vers l'union qui est au-dessus de toute essence et de toute science, tends-toi fortement d'une manière inconnue : en effet, par la sortie [2] irrésistible, absolue et pure hors de toi-même et

1. Συννοῦν τε ὡς τὰ πολλὰ, καὶ εἴσω συννευκός -- Sur Saint Basile, Disc. 43,77 (P.G. XXXVI, 600).
2. Ἐκστάσει.

de toutes choses, tu seras élevé vers le rayon des ténèbres divines supraessentielles [3], ayant tout laissé et ayant été libéré de toutes choses [4]. » Tout notre chapitre sera l'exégèse de ce passage :

I. Tout d'abord, notons le mot « extase » qui est, au sens étymologique du terme, la « qualité de celui qui se tient hors de ». Il faut donc omettre de son esprit toutes les associations tardives qui sont devenues inhérentes à ce mot, il s'agit maintenant tout simplement de l'extase de l'amour, tout amour menant infailliblement à la sortie de soi-même et à l'immersion dans celui qu'on aime, pour faire un avec lui. Ce caractère de l'amour est insinué ici par le terme « irrésistible » qu'emploie Denys. Que tout amour ait nécessairement pour but l'union avec l'objet aimé, St Maxime l'a démontré en bonne et due forme : « Si la faculté intellectuelle, dit-il, est mue intellectuellement en rapport avec elle-même, elle pensera nécessairement ; si elle pense, elle aimera nécessairement ce qui est pensé ; si elle aime, elle subira nécessairement envers lui, comme étant aimable, une extase ; si elle la subit, il est clair qu'elle est poussée vivement ; si elle est poussée vivement, elle intensifiera nécessairement la véhémence du mouvement ; si elle intensifie avec véhémence le mouvement, elle ne s'arrêtera pas jusqu'à ce qu'elle devienne toute en l'aimé entier, et qu'elle soit volontairement toute embrassée par lui tout entier [5]. » Si donc l'amour est la vocation normale et obligatoire de tout chrétien, il s'ensuit que l'union à Dieu doit être le but de tout chrétien. -- Par ailleurs, nous avons voulu souligner le fait que l'amour est à la base de l'illumination, parce qu'ayant choisi à la suite des Pères grecs, de décrire la voie mystique surtout en

3. Τὴν ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτῖνα.
4. Théologie Mystique, I, 1 (P.G. III, 997-1000).
5. Divers chap. Théol. et Econ. V, 70 (P.G. XC, 1377).

termes de connaissance, d'aucuns seraient tentés de prendre les Pères pour des « intellectualistes » ! Aussi bien St Maxime, dans le texte que nous venons de lire nous prévient-il que si la faculté intellectuelle pense, « elle aimera nécessairement ce qui est pensé », et St Grégoire de Nazianze que Dieu est « aimé dans la mesure où nous nous le représentons [6], et inversement Il est pensé dans la mesure où nous l'aimons [7] », tellement l'amour et la connaissance sont mutuellement dépendants.

II. Dans le texte de Denys, il est parlé de « ténèbres », c'est une expression qui revient souvent sous sa plume : « ténèbres supralumineuses [8] », et qu'on retrouve aussi chez d'autres dans le même sens, en particulier St Maxime. Qu'est-ce que cette expression signifie, nous les laisserons eux-mêmes s'expliquer : « Et alors, dit Denys, il est affranchi des choses mêmes qui sont vues et de celles qui voient, et il pénètre dans les ténèbres de l'inconnaissance vraiment mystiques, selon lesquelles il ferme toutes les conceptions de la connaissance, et devient dans ce qui est tout à fait impalpable et invisible, étant tout entier à Celui qui est au-delà de toutes choses, et n'étant à personne, ni à lui-même ni à un autre, uni selon sa meilleure partie à l'absolument inconnaissable, par la suspension d'exercice de toute connaissance, et en ne connaissant rien connaissant au-dessus de l'intelligence [9]. » Quant à St Maxime il dit : « entrant dans les ténèbres, le lieu sans forme et immatériel de la connaissance [10] » ; et encore : « les ténèbres, c'est un état sans forme, immatériel et incorporel [11] ». De ces

6. Φαντασθῶμεν.
7. Sur le Baptême, Disc. 40,5 (P.G. XXXVI, 364).
8. Ὑπέρφωτον γνόφον. -- Théologie Mystique I, 1 (P.G. III, 997) et II (id. 1025).
9. Id. I, 3 (id. 1001).
10. Chap. sur la Théologie et l'Econ. I, 84 (P.G. XC, 117).
11. Id. (1120).

explications, il s'ensuit que les ténèbres sont la cessation absolue, exigée par l'union divine, de toute appréhension non seulement sensible, mais aussi intellectuelle. C'est ce que les Pères ne se lassent pas de répéter : « Quand notre âme par les opérations intellectuelles se meut vers les intelligibles, les sens deviennent superflus avec les sensations : de même que les facultés intellectuelles, quand l'âme devenue semblable à Dieu, par l'union inconnaissable parvient aux rayons de la lumière inaccessible, par des irruptions aveugles [12]. » Et encore : « C'est selon la cessation de toute opération intellectuelle qu'a lieu pareille union des intelligences déifiées avec la lumière plus que divine [13]. » Et nous avons vu André de Crète, entre autres, représenter les apôtres « fermant leurs sens, cessant complètement toute motion intellectuelle et toute conception, ainsi ils furent ensemble avec Dieu, au fond de ces ténèbres divines, supralumineuses et invisibles [14]. » -- Noter qu'il voit dans la « nuée » de la Transfiguration, le symbole de ces ténèbres.

Voilà le fait. Maintenant la question qui se pose est : pourquoi en est-il ainsi ? La réponse n'est pas difficile, après tout ce que nous avons dit au sujet de la transcendance divine :

1. Quand l'intelligence pense un objet, il y a dans cet acte union entre elle et l'objet. Du moment que l'intelligence s'unit avec un objet qui n'est pas Dieu, l'union simultanée avec Dieu est impossible, car l'intelligence ne peut s'unir à deux objets en même temps.

2. Quand l'intelligence pense un objet, elle forme une dyade avec lui, par conséquent une composition. Or Dieu, nous l'avons vu, c'est la monade absolument simple, indivisible.

12. Noms Div. IV, 2 (P.G. III, 708).
13. Id. I, 5 (P.G. XC, 593).
14. Cf. Citation Générale, ch. I de ce livre.

L'intelligence ne peut donc atteindre la monade qu'en renonçant à la dyade, c'est-à-dire à toute pensée. Quand nous parlons de monade, ce n'est pas celle circonscrite par une seule personne : « Pour nous, c'est la monarchie qui est tenue en honneur, non la monarchie qu'une seule personne circonscrit -- car il y a un 'un' en dissension avec lui-même, devenant multiple -- mais celle que constitue la dignité égale de nature, l'accord d'intention, l'identité de mouvement, et la convergence vers l'Un de ceux qui sont de Lui [15]. » Par conséquent il faut « devenir au-dessus de la dyade matérielle par l'unité pensée dans la triade [16]. »

3. La dernière raison, nous la prendrons telle quelle de St Maxime : « L'intelligence qui veut penser, descend sous elle-même en descendant aux pensées. Car les pensées sont inférieures à ce qui pense, comme étant pensées et saisies, et à bon droit un éparpillement et une division de l'unité de l'intelligence elle-même. En effet, l'intelligence est simple et indivisible, mais les pensées sont multiples et dispersées et pour ainsi dire des formes de l'intelligence [17]. » C'est donc non en devenant inférieure à elle-même, mais en restant une, simple, sans forme, que l'intelligence peut être surélevée à l'union divine.

Etant donc donné la cessation de toute opération intellectuelle, l'intelligence n'a qu'à « subir » l'action divine, l'union ayant lieu d'une façon qui lui est « inconnaissable ». St Grégoire le Théologien emploie l'expression : « voir et subir la splendeur de Dieu [18] », et Denys dit : « soit qu'il eût été initié

15. Grégoire de Nazianze, 3e Discours Théologique, Disc. 29,2 (P.G. XXXVI, 76).

16. Id. sur Saint Athanase, Disc. 21,2 (P.G. XXXV, 1084).

17. Div. Chap. Théol. et Econ. V, 69 (P.G. XC, 1376).

18. Λαμπρότητα Θεοῦ καὶ ἰδεῖν καὶ παθεῖν -- Sur Pâques, Disc. 45,7 (P.G. XXXVI, 632).

par quelqu'inspiration plus divine, non seulement apprenant mais aussi subissant les choses divines [19]. »

III. Mais ces « ténèbres » ne signifient aucunement une sorte de table rase où l'intelligence ne reçoit rien, à plus forte raison une sorte d'hébétude mentale. En effet, ces « ténèbres » non seulement sont invariablement liées avec leur contraire, la lumière, mais plus elles sont profondes, plus celle-ci est intense : « Les ténèbres divines sont la lumière inaccessible, dans laquelle Dieu est dit habiter. Et dans l'invisible par excellence à cause de l'éclat supérieur, et l'inaccessible lui-même à cause de l'excès de l'effusion de la lumière supraessentielle, c'est là que devient toute personne jugée digne de connaître et de voir Dieu, devenant vraiment au-delà de la vision et de la connaissance, par le fait de ne pas voir et de ne pas connaître [20]. » Après tout ce que nous avons dit dans ce chapitre, il est presque superflu de faire remarquer l'abime infini qui sépare la connaissance ou l'inconnaissance par illumination, de la connaissance ou l'inconnaissance selon la théologie affirmative ou négative : l'une étant expérience, sensation divine, connaissance au-dessus de toute connaissance, dépassement surnaturel de soi et union avec Dieu, l'autre chose étant purement spéculative et abstraite, possible même à ceux qui n'ont pas la foi. C'est exactement le même abime entre quelqu'un étourdi par l'expérience d'une trop forte lumière, et un aveuglé-né qui ne sait de la lumière que ce que les autres essayent de lui représenter négativement en s'appuyant sur les autres sens : elle n'est pas du domaine de l'odorat, ni du toucher, ni de l'ouïe... Il est absurde d'objecter que St Maxime qualifie la lumière de la Transfiguration comme étant le « symbole [21] » de la théologie

19. Παθὼν τὰ θεῖα -- Noms Divins, II, 9 (P.G. III, 648).
20. Denys, Lettre 5 (P.G. III, 1073).
21. Cf. Citation Générale, Ch. I et texte à la fin du ch. III.

négative : un symbole n'est pas toujours inférieur à ce qu'il symbolise, une lecture tant soit peu attentive de ces textes de St Maxime donne un magnifique exemple de symbole supérieur au symbolisé.

Le sommet de l'illumination peut-il être atteint d'un seul coup, ou seulement graduellement ? A coup sûr, il y a des illuminations foudroyantes et subites en apparence, comme dans le cas de St Paul, la Madeleine, St Augustin, Ste Marie l'Egyptienne et tant d'autres. Mais à cause du temps psychologique, et en accord avec ce que nous avons dit au chapitre de la purification, elles ne peuvent être comprises au sens de transformation radicale et subite, de l'abîme du péché jusqu'au sommet de la sainteté. Ou bien en effet le sommet n'aura pas encore été atteint mais seulement le mécanisme, i.e. la conversion, qui y mènera aura été déclenché ; ou bien s'il a été atteint, tout un travail de transformation, imperceptible au sujet lui-même, aura été depuis longtemps déjà amorcé. Notre interprétation est en parfaite harmonie avec ce que dit Denys : « Il leur communique, tout d'abord, une lueur modérée [22] ; ensuite, eux comme prenant goût à la lumière et désirant davantage, cette lueur se donne davantage, et brille à un plus haut degré, parce qu'ils ont beaucoup aimé [23] », et St Grégoire le Théologien : « Dieu illumine notre faculté directrice, et celle-ci quand elle est purifiée, autant [qu'illumine] nos yeux la rapidité d'un éclair qui ne s'arrête pas [24], afin que me semble-t-il, par ce qui est saisissable [de Lui] Il attire à Lui -- car ce qui est complètement insaisissable n'est ni espéré ni entrepris -- et par ce qui en est insaisissable Il soit admiré, admiré Il soit davantage désiré, désiré Il purifie, purifiant Il nous fasse semblables à Dieu [25]. »

22. Καὶ μεταδιδόναι, πρῶτα μὲν, αἴγλης μετρίας.
23. Noms Divins, IV, 5 (P.G. III, 700-I).
24. Ὅσα καὶ ὄψιν, ἀστραπῆς τάχος οὐχ ἱσταμένης.
25. Sur Pâques, Disc. 45,3 (P.G. XXXVI, 628).

Quand l'illumination atteint un haut degré, on peut dire que l'homme tout entier devient lumière. Les images du cristal pénétré de part en part par la lumière et devenant lui-même lumière, ou du fer rougi par le feu à tel point qu'il devient feu lui-même, d'autres encore, sont souvent utilisées par les Pères : « Ce n'est pas le ciel qui est devenu l'image de Dieu, ni la lune, ni le soleil, ni la beauté astrale, ni aucune autre créature visible. Toi seule es devenue l'image de la nature qui surpasse toute intelligence, la ressemblance de la Beauté incorruptible, l'impression de la véritable divinité, le réceptacle de la vie bienheureuse, l'empreinte de la véritable lumière : deviens, en la regardant, ce qu'elle est, imitant Celui qui brille en toi de la lumière éclatante réfléchie par ta pureté [26]. »

L'illumination est appelée aussi « divinisation [27] », terme fréquent chez les Pères. La divinisation, c'est-à-dire l'état décrit par St Paul : « je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi [28]. » L'opération divine se substitue, si l'on peut ainsi dire, à l'humaine, autant que cela est possible.

L'illumination est décrite aussi comme « impassibilité [29] ». L'impassibilité absolue, qui découle de la simplicité, est propre à Dieu seul, mais à côté d'elle il y a une impassibilité relative que la créature ne peut dépasser, même si c'est la créature angélique, même si c'est dans la vie éternelle. Ici-bas, on ne peut jamais s'abstraire complètement des « passions » (au sens indifférent du terme) : l'homme restera toujours tissu de plaisir, douleur, crainte, espoir : « Le Seigneur déclare bienheureux non ceux qui vivent en dehors de la passion -- car il n'est pas possible dans la vie immergée dans la matière de réaliser une

26. Grégoire de Nysse, Hom. 2e sur le Cantique des Cantiques (P.G. XLIV, 805).

27. Θέωσις.

28. Gal. 2 [20].

29. Ἀπάθεια, ἀτρεψία.

vie complètement immatérielle et impassible -- mais ceux qui sont lents à l'égard des impulsions de la nature et difficilement mûs [30]. En effet Il ne prescrit pas à la nature humaine l'impassibilité absolue, mais celle réalisée par la vertu. Car la faiblesse souvent mélangée à la nature complote en dehors de la volonté pour que pareille impulsion parfois ait lieu. Ne pas être emporté à l'instar d'un torrent par l'impulsion de la passion, mais résister courageusement à pareille disposition, et par les pensées repousser la passion, c'est l'œuvre de la vertu [31]. »

St Maxime distingue quatre degrés d'impassibilité : « La première impassibilité, c'est l'abstention complète des actes mauvais, elle s'observe chez les commençants ; la seconde c'est le rejet complet selon l'intelligence, concernant l'adhésion aux mauvaises pensées, elle arrive chez ceux qui poursuivent la vertu avec raison ; la troisième, c'est l'immobilité [32] complète selon le désir, à l'égard des passions, chez ceux qui par les figures contemplent intelligiblement les raisons des choses visibles ; la quatrième impassibilité, c'est la purification complète même de la simple imagination [33], existant chez ceux qui par la science et la contemplation font de la faculté directrice un miroir pur et limpide de Dieu [34]. » L'expression « purification complète même de la simple imagination » doit être entendue, à cause du mot « simple », comme « un rejet complet selon la pensée de toutes les images sensibles [35] ». Il est clair que l'illumination ne peut correspondre qu'au quatrième degré d'impassibilité, tandis que le troisième y prédispose intimement.

D'autre part, remarquons que St Maxime, en affirmant l'existence d'une « immobilité complète selon le désir par rap-

30. Βραδεῖς τε καὶ δυσκινήτως ἔχοντας.
31. Grégoire de Nysse, Hom. II sur les Béatitudes (P.G. XLIV, 1216).
32. Ἀκινησία.
33. Ἡ καὶ αὐτῆς τῆς ψιλῆς φαντασίας παντελὴς κάθαρσις.
34. Div. Chap. Théol. et Econ., III, 51 (P.G. XC, 1281).
35. Id. 52 (P.G. XC, 1281).

port aux passions » ne contredit pas du tout St Grégoire de Nysse où celui-ci parle (cf. passage qu'on vient de citer) de certaines impulsions de la nature, survenant « parfois » en dehors de la volonté : le mot « parfois » implique qu'en d'autres occasions les saints sont exempts même de ces mouvements involontaires, ce qui équivaut au troisième degré d'impassibilité, dans lequel St Maxime ne prétend pas par ailleurs qu'on puisse constamment se maintenir -- à plus forte raison au quatrième, car l'illumination est non seulement inconstante mais souvent même brève.

Reste une dernière question : il est écrit que les apôtres « furent saisis d'effroi en entrant dans la nuée [36] ». C'est en effet un sentiment inséparable de l'illumination même la plus haute, et l'on pourrait même dire plus celle-ci est sublime et plus l'épouvante est profonde. Il y a beaucoup en effet qui comprennent très mal la parole fameuse de St Jean : « Il n'y a pas de crainte dans l'amour, mais l'amour parfait expulse la crainte, car la crainte comporte le châtiment, celui qui craint n'a pas encore été perfectionné dans l'amour [37]. » La crainte servile, oui ! mais il y a une autre crainte qui est inséparable de l'amour, bien plus, qui est une des deux composantes de l'amour : « J'établis l'amour comme étant composé de deux choses : la crainte et le désir, et constitué par la révérence et la bienveillance ; afin que la crainte, dépouillée du désir, ne devienne haine, ni le désir en ne s'associant pas une crainte pure devienne mépris [38]. » St Chrysostome, toujours très attentif aux applications morales concrètes, décrit souvent, pour mettre en relief par contraste le sans-gêne des anoméens vis-à-vis de la divinité, la « stupeur » des anges devant elle, leur « effroi ». Parlant des séraphins d'Isaïe, il dit : « 'Et de deux ailes, dit-il,

36. Lc. 9 [34].
37. I Jn. 4 [18].
38. Saint Maxime, sur le « Notre Père » (P.G. XC, 873).

ils s'enveloppaient la face [39]' : à bon droit, s'entourant les yeux comme d'une double barrière, vu qu'ils ne pouvaient supporter l'éclair jaillissant de cette gloire-là. 'Et de deux ils s'enveloppaient les pieds', probablement à cause de la même stupeur. Nous avons en effet l'habitude nous-mêmes, quand nous sommes saisis de quelque effroi, de nous envelopper le corps tout autour. Et que dis-je le corps, puisque l'âme elle-même, quand elle subit cela dans les apparitions qui la surpassent, resserrant ses opérations, se réfugie dans les profondeurs, s'enveloppant du corps tout autour, comme d'un manteau ? Mais que personne, entendant parler de stupeur et d'effroi [40], ne pense que ceux-ci comportaient une angoisse désagréable : car avec cette stupeur-là un plaisir intolérable est mélangé. 'Et de deux ils volaient' : cela est l'indice du désir constant des choses sublimes, et qu'ils ne regardaient jamais en bas [41]. »

Nous ferons plusieurs observations en marge de ce beau texte :

1. Quand Chrysostome parle de l'âme « dans les apparitions qui la surpassent, resserrant ses opérations, et se réfugiant dans les profondeurs », il fait allusion, en très grand dialecticien qu'il est, à des apparitions inférieures à la vision divine : si l'âme subit cela alors, à combien plus forte raison dans celle-ci ! Il a décrit d'une façon très réaliste et profonde l'effet de ces apparitions, par exemple celle de l'archange à Daniel [42] : « Car de même qu'un cocher pris d'effroi et lâchant les rênes au visage, les chevaux se précipitent tous et le char en entier est renversé : ainsi est-il coutume d'accéder à l'âme,

39. Isaïe 6 [2].
40. Ἔκπληξιν καὶ θάμβος.
41. Homélie VI sur les Séraphins, 2 (P.G. LVI, 137).
42. Dan. 10.

quand elle est envahie par l'effroi et l'angoisse [43]. Car saisie d'épouvante [44], et repliant comme des rênes ses propres opérations de chaque sens du corps, elle laisse les membres déserts. Ensuite, ceux-ci désertés par la puissance qui les tenait fortement, se dissolvent et sont frappés de tous côtés, ce que Daniel éprouva alors... Car l'âme effrayée et ne soutenant pas la vision de la présence d'un compagnon d'esclavage, ni ne pouvant soutenir cette lumière-là, se troubla, s'empressant de s'arracher du lien de la chair comme d'une chaîne [45]. »

2. Tandis que le premier symbolisme (ils s'enveloppaient la face) a trait à l'inaccessibilité divine, les deux autres ont trait aux deux composantes de l'amour, la terreur et le désir respectivement. Noter la phrase très intéressante où Chrysostome parle d'un « plaisir intolérable » mélangé à cette stupeur-là : ce plaisir, c'est la joie pure, sans mélange, spirituelle, dont la récupération et la substitution aux « passions » naturelles est l'accent triomphal de l'impassibilité.

43. Ἀγωνίας.
44. Πτοουμένη.
45. Sur l'incompréhensibilité divine III, 4 (P.G. XLVIII, 723).

IX

G. TRANSFIGURATION ET VIE ETERNELLE

Nous avons vu que les Pères grecs voyaient un certain rapport spécial entre la Transfiguration et la vision glorieuse. Pour pouvoir approfondir ce rapport, il convient d'abord d'examiner quelles sont leurs idées sur cette dernière.

Nous allons rassembler leurs idées autour des articulations d'un texte très profond du théologien : « Car je sais bien que les choses qui te [1] sont présentes maintenant sont de beaucoup meilleures et plus précieuses que les choses visibles : le son de ceux qui célèbrent la fête, le chœur des anges, l'ordre céleste, la vision de la gloire, d'une autre et de la plus haute, une illumination plus pure et plus parfaite de la Trinité, qui ne s'esquive plus de l'intelligence enchaînée et diffuse à travers les sens, mais qui est entièrement contemplée et saisie par l'intelligence entière, et illumine nos âmes de la lumière entière de la divinité [2]. »

1. Il s'adresse à sa sœur morte.

2. Τριάδος ἔλλαμψις καθαρωτέρα τε καὶ τελεωτέρα, μηκέτι ὑποφευγούσης τὸν δέσμιον νοῦν καὶ διαχεόμενον ταῖς αἰσθήσεσιν, ἀλλ' ὅλης ὅλῳ νοῖ θεωρουμένης τε καὶ κρατουμένης, καὶ προσαστραπτούσης ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς ὅλῳ τῷ φωτὶ τῆς θεότητος -- Sur Gorgonie, Disc. 8,23 (P.G. XXXV, 816).

Plusieurs articulations sont d'emblée visibles dans cette description :

I. D'abord l'assertion que l'intelligence ne sera plus « enchaînée et diffuse à travers les sens ». Nous avons parlé de cet « enchaînement » de l'intelligence, son impossibilité d'atteindre les intelligibles sauf par et à travers les choses sensibles, ce que Denys appelle le mouvement « en spirale [3] ». En d'autres termes notre connaissance de discursive qu'elle est sera intuitive, ou le mouvement en spirale de l'âme fera place au mouvement circulaire. Les textes ne manquent pas. D'abord le fameux texte de Denys sur la Transfiguration [4] où il oppose « l'intelligence impassible et immatérielle » de la vision glorieuse à la vision symbolique d'ici-bas. Il y dit aussi que nous serons « égaux aux anges », et dans un autre endroit que nous avons déjà cité partiellement, il explicite davantage en quoi consiste cette imitation des anges : [« De la Sagesse] les puissances intelligibles et intellectuelles des esprits angéliques ont des pensées simples et bienheureuses. Elles n'amassent pas la science divine dans les choses divisibles ou à partir d'elles ou des sens ou de la raison discursive, et ne l'embrassent pas, suivant ces choses, par ce qui est commun [5], mais elles sont pures de tout ce qui est matériel et de toute multiplicité, et pensent les intelligibles dans les choses divines intellectuellement, immatériellement, uniment. Et leur puissance et énergie intellectuelle est resplendissante d'une limpidité sans mélange et pure, et embrasse d'un coup d'œil les pensées divines dans l'indivisibilité et l'immatérialité et l'unité ressemblante à la divinité [6], et par la divine Sagesse représente ces pensées autant que pos-

3. Noms Divins IV, 9 (P.G. III, 705).
4. Cf. Citation Générale, ch. I de ce livre.
5. Οὐδὲ ὑπὸ τινος κοινοῦ πρὸς ταῦτα συμπεριεχόμεναι.
6. Συνοπτικὴ τῶν θείων νοήσεων ἀμερείᾳ καὶ ἀϋλίᾳ καὶ τῷ θεοειδῶς ἑνὶ.

sible selon le modèle de l'intelligence et raison divine, laquelle surpasse la sagesse. Et les âmes ont la raison, allant autour de la vérité des êtres discursivement et en cercle, et par le divisible et la diversité qui prend toutes les formes, restant en arrière des intelligences simples ; mais par l'enroulement du multiple en l'un [7], elles sont rendues dignes autant que c'est propre et accessible aux âmes, de pensées égales aux angéliques [8]. » Dans ce texte fulgurant, après avoir décrit la connaissance angélique en niant en elle précisément ce qui caractérise la connaissance humaine sur terre (« ne l'embrassant pas, suivant ces choses, par ce qui est commun » se réfère à la connaissance humaine qui extrait de diverses choses individuelles ce qui leur est commun, et de diverses choses générales ce qui leur est général, et ainsi de suite ascensionnellement jusqu'à la cause première), et en décrivant positivement la connaissance intuitive, il affirme explicitement que l'homme aura des « pensées égales aux angéliques » par « l'enroulement du multiple en l'un », c'est-à-dire la réduction de la multiplicité des opérations de l'âme en son unité, ou le mouvement circulaire de l'âme qui « s'amorce » dès cette vie (c'est ce qu'insinue la restriction employée par Denys : « autant que c'est propre et accessible aux âmes »), mais trouve son apogée dans la vie glorieuse.

Il n'y a pas que Denys qui affirme cela. Revenons à Grégoire le Théologien. A part notre texte de base, où il parle de « l'intelligence entière » saisissant la Trinité, il revient sur ce thème de diverses façons, par exemple quand il dit de la présence invisible de son père, après sa mort, parmi son troupeau : « Je suis persuadé [qu'il est présent] maintenant par la dignité davantage qu'auparavant par l'enseignement, dans la mesure où il est plus proche de Dieu, ayant secoué les liens corporels, ayant été libéré du limon qui rend l'intelligence trouble, et nu

7. Τῇ δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ ἓν συνελίξει.
8. Noms Divins, VII, 2 (P.G. III, 868).

ayant commerce avec l'intelligence nue, première et très pure, ayant été rendu digne, si je ne m'exprime avec trop d'audace, du rang et de l'assurance angélique [9]. » St Basile n'est pas moins explicite et clair : « Il appelle 'résurrection [10]' celle de la connaissance *dans* la matière à la contemplation immatérielle [11]. Il appelle 'le dernier jour' cette connaissance-là après laquelle il n'y en a pas d'autre... Mais puisque notre intelligence épaissie est liée à la poussière et mélangée à la boue, et est impuissante à tendre avec une contemplation simple [12], elle est conduite par les organisations qui ont de l'affinité avec son corps, et elle observe les énergies du Créateur et les connaît jusqu'alors par ses accomplissements, afin qu'ayant ainsi grandi peu à peu elle s'approche un jour de la divinité nue elle-même [13]. » On ne peut pas exprimer plus fortement le caractère intuitif et immatériel de notre vision alors par contraste avec notre connaissance discursive.

II. Une deuxième idée fondamentale qui ressort de notre texte de base, c'est qu'il y aura « une illumination plus pure et plus parfaite de la Trinité ». Ailleurs il précise même que c'est en cela seul que consiste la vie éternelle : « Les uns héritent la lumière inexprimable, et la vision de la sainte et royale Trinité, illuminant plus clairement et plus purement, et se mélangeant toute entière à l'intelligence entière, laquelle vision je considère seule être certes le royaume des cieux [14]. » Chrysostome aussi déclare : « Ce n'est donc pas la science qui est détruite, mais le fait qu'elle est partielle. Car nous ne saurons pas seule-

9. Sur son père, Disc. 18,4 (P.G. XXXV, 989).
10. Il s'agit de la parole du Christ : « Et moi je le ressusciterai au dernier jour » (Jn. 6 [40]).
11. Ἀπὸ τῆς ἐνύλου γνώσεως ἐπὶ τὴν ἄϋλον θεωρίαν.
12. Καὶ ψιλῇ τῇ θεωρίᾳ ἐνατενίζειν ἀδυνατεῖ.
13. Apologie au peuple de Césarée, Lettre 8 (P.G. XXXII, 257).
14. Sur l'Orage de grêle, Disc. 16,9 (P.G. XXXV, 945).

ment autant, mais beaucoup plus. Afin que je rende cela clair par un exemple, maintenant nous savons que Dieu est partout, mais comment, nous ne le savons pas ; nous savons qu'Il a créé les êtres de rien, mais nous ignorons la manière ; qu'Il est né d'une vierge, comment ? plus du tout. Alors nous saurons quelque chose de plus, et plus clairement, sur ces matières-là [15]. » Il faut ici faire attention pour ne pas comprendre tous ces textes « charnellement ». Ce n'est pas comme une carcasse que l'intelligence a anatomisée en partie, et que maintenant elle épuise, ayant progressivement disséqué chaque coin et recoin. C'est maintenant plus que jamais de se rappeler du célèbre adage de St Basile définissant notre science de Dieu par et dans la mesure de la sensation de son incompréhensibilité.

A une lecture superficielle, quelques très rares textes patristiques paraissent vouloir dire que la vision glorieuse saisit Dieu dans toute son essence. Nous ne les avons pas discutés au chapitre sur l'essence, parce que leur élucidation n'est possible qu'à la lumière des idées des Pères sur la vision glorieuse. J'ai en vue les paroles telles que celles-ci (de notre texte de base) : la Trinité sera « entièrement contemplée et saisie par l'intelligence entière » ; ou celles-ci : « afin qu'ayant ainsi grandi peu à peu elle s'approche un jour de la divinité nue elle-même » (dans le dernier texte cité de St Basile); ou celles-ci : « Dieu, ce qu'est sa nature et son essence, nul homme n'a jamais trouvé ni ne trouvera certes [16]. Mais s'il trouve jamais -- que ceux qui le veulent cherchent cela et philosophient -- il trouvera, selon mon opinion, lorsque cette chose semblable à Dieu et divine, j'entends notre intelligence et raison, se réunit à ce qui lui est apparenté, et l'image monte à son archétype, dont maintenant elle a le désir. C'est cela que me semble signifier la parole tant

15. Hom. 34, I, sur I Corinthiens (P.G. LXI, 287).
16. Οὔτε μὴν εὕρῃ.

philosophée qu'un jour 'nous connaîtrons comme nous serons connus'[17] » ; ou celles-ci, où le même saint commence par s'adresser à la Trinité : « La première et la plus grande [des choses célestes], c'est que Vous êtes illuminée plus parfaitement et plus purement : comment Vous-même êtes pensée comme monade et Vous Vous trouvez comme triade ? comment l'Inengendré, l'Engendré et Celui qui procède sont *une* nature, trois caractères propres, un seul Dieu qui est au-dessus de tout et à travers tout et en tout, ni surpassé ni échangé, ni diminué ni divisé, d'une part bientôt saisi[18], d'autre part cherché ? Un jour Vous serez saisi peut-être tel que Vous êtes[19], par ceux qui ici-bas auront bien cherché par la vie et la contemplation[20] » ; ou celles-ci enfin : « C'est le propre d'une intelligence pieuse que de prendre garde de divulguer sur le Saint-Esprit ce qui est passé sous silence dans les Saintes Ecritures, persuadée que son expérience et sa compréhension exacte[21] nous sont mises en réserve pour la vie à venir quand, ayant franchi la vision de la vérité par miroir et énigme, nous serons rendus dignes de la vision face à face[22]. »

Tous ces textes ne peuvent être compris qu'en fonction du contraste entre le caractère fragmentaire et obscur de notre vision terrestre et le caractère intuitif, « parfait » et limpide de l'autre vision (entendez « parfait » dans un sens relatif, en tant que plein épanouissement de l'homme, dans les limites de sa nature créée déifiée par la grâce, et non dans un sens absolu) -- autrement on se fourvoierait de façon pitoyable, non seulement

17. Allusion à I Cor. 13[12] -- Saint Grégoire le Théologien, 2e Discours Théologique, Disc. 28,17 (P.G. XXXVI, 48).

18. Τὸ μὲν ἄρτι καταλαμβανόμενος.

19. Ποτὲ δὲ ὅσον εἴ τυχὸν καταληφθησόμενος.

20. Sur lui-même, après l'affaire de Maxime, Disc. XXVI, 19 (P.G. XXV, 1252).

21. Τὴν ἐμπειρίαν αὐτοῦ καὶ ἀκριβῆ κατάληψιν.

22. Saint Basile, Contre Eunome III, 7 (P.G. XXIX, 669).

en attribuant à de si grands génies des contradictions flagrantes dans le même ouvrage (ainsi le 3e de ces textes suit de très près le texte le plus fort peut-être du Théologien sur l'inaccessibilité de l'essence, longuement commenté par nous au chapitre sur l'essence ; et le dernier texte vient dans l'ouvrage où St Basile a le plus fortement attaqué la folie et l'arrogance omnisciente des anoméens), mais surtout en leur attribuant les idées monstrueuses qu'ils ont si terriblement ridiculisées.

Concluons ce second paragraphe par le commentaire très pénétrant qu'a donné Chrysostome de la célèbre parole de St Paul à laquelle St Grégoire vient de faire allusion : « As-tu vu comment il abaisse de deux manières leur enflure ? à savoir, que la science est partielle, et que même elle, ils ne l'ont pas d'eux-mêmes. Ce n'est pas moi qui L'ai connu, mais c'est Lui qui m'a connu, dit-il. De même donc qu'Il m'a connu et est accouru maintenant le premier à moi, ainsi j'accourrai alors à Lui beaucoup plus que maintenant. En effet, celui qui est assis dans les ténèbres, tant qu'il ne voit pas le soleil n'accourt pas à la beauté du rayon, mais celui-ci se manifeste quand il brille ; et quand lui aura reçu son éclat, alors par la suite il poursuivra la lumière. C'est ce que signifie donc : 'comme je fus connu'. Non que nous Le connussions comme Il nous connaît, mais parce que comme Lui est accouru à nous maintenant, ainsi alors nous nous attacherons à Lui [23]. »

III. Celui qui lit superficiellement les textes cités ci-dessus (1er paragraphe) sur le caractère « immatériel » de la vision glorieuse risquerait de croire que les Pères enseignent que la fin de l'homme sera désincarnée. Pourtant rien de plus faux. La vision « immatérielle », selon les Pères, aura lieu dans le même corps, mais transformé, seule condition de sa possibilité. Les

23. Hom. 34.2, sur I Cor. (.G. LXI, 287).

textes sont innombrables. Il suffit de parcourir, dans notre Citation Générale (ch. I), celui, entre autres, du Théologien où il anathématise les Manichéens qui croyaient à un retour glorieux désincarné du Christ (tirons-en les conséquences, en réfléchissant que le Christ est notre prototype, « le premier-né de toute créature [24] »), le 2e texte d'Origène, ceux d'Athanase et Cyrille d'Alexandrie, enfin le dernier texte de Chrysostome.

Selon ces textes, le corps deviendra spirituel, glorieux, impassible et incorruptible : « De même donc que dans la fonderie la pulvérisation n'est pas disparition mais renouvellement de cette statue-là : ainsi la mort de nos corps n'est pas une perdition quelconque, mais une restauration. Quand donc tu verras comme dans une fonderie notre chair s'écouler et pourrir, ne t'arrête pas jusqu'à cette vision, mais attends la refonte ; et ne te contente pas de la mesure de cet exemple, mais par l'analogie va plus avant. En effet, le statuaire, jetant un corps d'airain, ne te rend pas la statue en or et immortelle, mais la fait en airain à nouveau : Dieu pas ainsi ! mais jetant un corps de boue et mortel, Il te rend la statue en or et immortelle. Car la terre recevant un corps corruptible et périssable, rend le même incorruptible et impérissable. Par conséquent, ne regarde pas celui qui ferme les yeux et s'étend muet, mais celui-là qui ressuscite et reçoit en échange une gloire inexprimable, inspirant un effroi sacré, et merveilleuse [25], et de la vision présente transfère tes pensées à l'espérance à venir [26] ». Noter dans les dernières lignes de ce texte, les adjectifs puissants (surtout : « inspirant un effroi sacré » -- applicable au divin), pour désigner la gloire du corps. C'est que non seulement le rêve de l'âme d'être pour le corps ce que Dieu est pour elle sera par-

24. Col. 1 [15].

25. Δόξαν ἄῤῥητον καὶ φρικώδη καὶ θαυμαστὴν.

26. Chrysostome, Homélie sur les paroles de I Thess. 4 [13] (P.G. XLVIII, 1019).

faitement réalisé, le corps étant spiritualisé, mais, ce qui est beaucoup plus, il participera par elle à la gloire de la divinité, il en sera pénétré jusque dans ses recoins les plus reculés, jusqu'à en resplendir.

Mais quel est le mode de la participation du corps à cette vision bienheureuse ? Nous avons décrit en détail comment toute la vie spirituelle n'était au fond qu'une option entre la corporisation de l'âme et la spiritualisation du corps (celle-ci évidemment ne pouvant avoir lieu que si l'âme est informée par l'Esprit). De même donc que l'âme qui opte pour la déchéance s'épaissit et devient contaminée si l'on peut ainsi dire par les caractéristiques corporelles, ainsi dans le cas inverse il y a une assomption du corps par l'âme dans la lumière, un affinement de celui-là. Cela est visible dès cette vie, nous en avons donné plusieurs exemples au chapitre sur l'Economie. Nous pourrions en ajouter mille. Ainsi, ce qui est raconté de plusieurs saints qui ont été élevés de terre durant leur ardente contemplation, leur corps étant devenu aérien pour ainsi dire [27]. Si cela est vrai d'ici-bas, où pourtant le corps est un « lien par lequel l'aile de l'intelligence est jetée à bas [28] », à beaucoup plus forte raison en sera-t-il ainsi dans la vision glorieuse où l'âme aura réduit le corps en elle-même (sans pour autant qu'il perde son identité) : « Et de même que [l'âme] a participé à ses labeurs à cause de sa cohésion [avec lui], ainsi elle lui communique aussi ses délices, l'ayant annihilé tout entier en elle-même, et étant devenue avec lui un, et esprit et intelligence et Dieu [29], ce qui est mortel et qui s'écoule ayant été englouti par la vie [30] » -- et le mode de

27. Cf. Saint Sophrone, Vie de Sainte Marie l'Egyptienne, 15 (P.G. LXXXVII, 3708).

28. Grégoire de Nazianze, Sur Césaire, Disc. 7,21 (P.G. XXXV, 781).

29. Ὅλον εἰς ἑαυτὴν ἀναλώσασα καὶ γενομένη σὺν τούτῳ ἓν καὶ πνεῦμα καὶ νοῦς καὶ Θεός.

30. Id. (P.G. XXXV, 784).

participation du corps avec l'âme à la vision glorieuse nous est encore davantage inconcevable. C'est ainsi que Chrysostome parlant de la lumière lancée par le corps glorieux du Christ dit qu'elle « exige pour sa vision des yeux incorruptibles et immortels [31] » -- ce qui implique que des yeux, incorruptibles il est vrai, mais cependant corporels, participent « à leur manière » à la vision de Dieu. Ceci est tout autre que de dire que Dieu est visible aux yeux corporels « en tant que tels », ce que seul un philistin se permettrait d'affirmer : car « il n'y a aucune affinité ni intimité entre cette lumière-là et cette chair-ci [32] ».

Mais puisque voir le Christ glorieux exige des yeux incorruptibles et immortels, comment a-t-Il été vu, quelqu'un objectera-t-il, par ses disciples après sa résurrection ? Tout d'abord, rien que le fait d'être vu après sa résurrection exige des yeux capables de Le voir, parallèlement à ce qui se passe à la Transfiguration : « Nous disons que le Jésus qui n'a pas dépouillé les principautés et les puissances et qui n'est pas encore mort par le péché, tous pouvaient Le voir ; mais Celui qui a dépouillé les principautés et les puissances et qui n'a plus rien qui puisse être vu par la multitude, Celui-là ne pouvait être vu par tous ceux qui Le voyaient auparavant. C'est pourquoi -- pour les épargner -- Il n'a pas paru à tous, une fois ressuscité des morts. Et que dis-je 'tous' ? Il n'était pas avec les apôtres et les disciples, ou même ne leur paraissait pas toujours, étant incapables de soutenir constamment sa vision... De même qu'on ne peut facilement accuser Jésus de n'avoir pas pris tous les apôtres sur la haute montagne mais seulement les trois susdits, quand Il allait se transfigurer et manifester la splendeur de ses vêtements et la gloire de Moïse et d'Elie parlant avec Lui, ainsi l'on ne peut blâmer à bon droit les paroles apostoliques introduisant Jésus comme n'ayant pas paru à tous après

31. Cf. à Citation Générale son dernier texte, ch. I de ce livre.
32. Clément d'Alexandrie -- Citation Générale, ch. I de ce livre.

sa résurrection, mais à ceux qu'Il savait avoir reçu des yeux capables de voir sa résurrection [33]. »

Ensuite, Il n'a pas paru dans toutes les exigences et la splendeur de son corps glorifié, c'est-à-dire dans toute la splendeur de sa divinité, puisque celle-ci est le principe de la glorification -- mais à chacun selon sa capacité (« la condescendance »), ce qui explique non seulement qu'Il ait paru différemment selon les personnes et les temps, mais aussi qu'Il ait parfois agi comme ayant un corps mortel et corruptible (car il fallait insinuer lentement la réalité de la merveilleuse transformation qui s'était opérée, à cause de la grande difficulté qu'éprouvaient les disciples de croire à la résurrection et de concevoir même de loin le mode de vie d'un ressuscité) : « Il vaut la peine d'examiner la difficulté comment un corps incorruptible manifestait la marque des clous et était palpable pour une main mortelle ? Mais ne sois pas troublé : car c'était une condescendance [34]. Car ce qui était si subtil et si léger [35] jusqu'à entrer, les portes fermées, était éloigné de toute épaisseur [36]. Mais c'est pour que la résurrection soit crue qu'Il montre cela [37], afin qu'ils apprennent que c'était Lui-même le Crucifié, et que ce n'était pas un autre qui est ressuscité à sa place [38]. »

Que si l'on pousse l'objection jusqu'à ses dernières conséquences et l'on demande comment Il sera vu « par tout œil et par ceux qui L'ont percé » [39], St Grégoire le Théologien

33. Origène, Contre Celse II, 64-5 (P.G. XI, 897-1000).
34. Συγκατάβασις.
35. Λεπτὸν καὶ κοῦφον.
36. Παχύτητος πάσης ἀπήλλακτο.
37. Il s'agit de ce que dit le Christ à Thomas : « mets ton doigt ici... » (Jn. 20 [27]).
38. Chrysostome, Hom. 87, 1, sur Saint Jean (P.G. LIX, 474).
39. Ap. 1 [7].

répondra qu'un tel « verra comme feu Celui qu'il n'a pas appris à connaître comme lumière »[40].

Maintenant nous avons assez de données pour mesurer la portée des appréciations patristiques sur la vision de la Transfiguration. Une simple lecture de la Citation Générale [41] montre qu'ils la considèrent comme « l'image » du siècle à venir. Contre cette idée on pourrait avancer l'objection que pour qu'une chose soit l'image d'une autre, des similitudes entre elles sont requises : or apparemment, poursuivra-t-on, il n'y en a aucune, puisque dans la vision glorieuse le corps tant des sujets que de l'objet est glorifié, tandis que dans la Transfiguration il ne l'est pas. A ceci on répondra que le corps du Christ, il est vrai, était encore mortel et non-glorifié lors de la Transfiguration. Ce n'est pas répondre à cette partie de l'objection que de dire que le principe de glorification, c'est-à-dire la divinité, est présente chez Lui dans les deux cas, puisque la divinité fait aussi bien l'objet de la vision mystique normale ici-bas, et qu'on est en train de rechercher des similitudes exclusives et propres à la Transfiguration et à la vision glorieuse.

C'est du côté des sujets qu'on trouvera les fondements de l'image, comme toute notre étude a essayé de la montrer : une certaine transformation, selon les Pères, a bel et bien eu lieu dans leur corps, lors de leur sublime vision sur la montagne, puisque, pour ne citer que les témoignages les plus explicites (se référer à la Citation Générale [42] pour toutes les citations qui vont suivre jusqu'à la fin du livre), Clément dit qu'ils virent la « lumière selon que la puissance et la volonté du Sauveur donnèrent à la chair la capacité de voir », St Basile qu'ils « furent jugés dignes de voir de leurs yeux les préludes de sa venue glorieuse », St Maxime qu'ils « passèrent de la chair à l'esprit

40. Sur Saint Athanase, Disc. 21,2 (P.G. XXXV, 1084).
41. Ch. I de ce livre.
42. Ch. I de ce livre.

avant de déposer la vie de la chair, par l'altération des opérations sensibles qu'opéra en eux l'Esprit », et St André de Crète que les apôtres, « devenus en dehors de la chair et du monde, autant qu'il est possible ici-bas, apprendront, par ce qu'ils auront expérimenté, les formes de la condition future. »

Mais une image ou un symbole peut être supérieur, égal ou inférieur à ce qu'il représente. Supérieur, comme quand on dit : Dieu est le symbole de la pureté. Egal : Jésus-Christ est le symbole de Dieu. Inférieur : le lis est le symbole de la pureté. Tous les Pères qui ont explicitement parlé du rapport entre la Transfiguration et la vie éternelle s'accordent pour affirmer qu'elle est inférieure à celle-ci ; un seul, Denys, *paraît* les équivaloir. Je dis « paraît », parce que si son texte pris indépendamment de son œuvre est susceptible de pareille interprétation, il est non seulement plus probable mais certain par ailleurs que Denys la tient pour inférieure à la vie éternelle. Je tire cette conclusion de la formule restrictive : « autant qu'il est possible ici-bas » (voir le passage cité au début de ce chapitre) qu'il applique très fréquemment à « toute » vision mystique terrestre (par conséquent y compris la Transfiguration). Le but de son fameux texte sur celle-ci n'est pas de la comparer avec la vision glorieuse, mais d'opposer les deux à la vision symbolique d'ici-bas -- par conséquent, c'est beaucoup moins une équivalence précise qu'une assimilation globale de l'une à l'autre en fonction exclusivement de ce que la Transfiguration a d'irréductible à une vision mystique normale. C'est ainsi que les Pères -- pour donner un exemple -- *semblent* mettre le mariage et la virginité sur le même pied quand ils les opposent à la fornication, parce qu'ils ont en vue alors uniquement l'élément commun par quoi le mariage et la virginité sont irréductibles à la fornication. Mais il en est tout autrement quand leur but est de comparer le mariage avec la virginité : là alors, ils explicitent très clairement leur préférence.

Il est inutile de revenir sur les expressions trop flagrantes par lesquelles les Pères expriment l'infériorité de l'image dans notre sujet. Mais ils emploient parfois des expressions intéressantes qui expriment d'une façon indirecte cette infériorité et qu'il convient d'examiner parce qu'elles peuvent prêter à équivoque. Par exemple, quand Origène dit que la gloire future « a été manifestée corporellement du fait qu'elle est tombée sous la vision de leurs yeux mortels », ou Chrysostome [43] qu'Il « leur dévoila autant qu'il était possible de voir, afin de ne pas léser les yeux de ceux qui voyaient, et même ainsi ils ne supportèrent pas et tombèrent sur leur face » : pareils textes prennent le contre-pied de l'angle de vision de Denys que nous venons d'examiner. Ils ne nient pas nécessairement qu'une transformation ait eu lieu dans la chair des apôtres, ils soulignent tout simplement ce que cette transformation a de lacuneux, de partiel, de relatif. Qu'on lise attentivement, par exemple tout ce texte-là de Chrysostome : il y dit que « la gloire des corps incorruptibles exige pour sa vision des yeux incorruptibles et immortels ». Un peu avant, il dit que la Transfiguration « n'a pas montré toute la splendeur du siècle à venir », et que c'était « une condescendance » -- en d'autres termes elle a montré en partie la gloire des corps incorruptibles. La conclusion s'impose incoerciblement : une certaine transformation de la chair des apôtres, adéquate à cette vision atténuée de la gloire future, a dû avoir lieu.

Les yeux corporels des apôtres ont bien participé à la sublime vision : « Ils furent jugés dignes de voir de leurs yeux les préludes de sa venue glorieuse » (St Basile) -- autrement pourquoi tombèrent-ils à terre, de même que St Paul qui fut aveuglé corporellement, bien que l'excès de splendeur qui l'aveugla fût une lumière immatérielle ? Comment expliquer

43. Cf. son dernier texte dans Citation Générale, Ch. I de ce livre.

tout cela ? Une réponse correcte peut être donnée analogiquement par ce que nous avons dit sur la participation du corps dans la vision bienheureuse, selon le peu de lumière dont Dieu nous a éclairé -- mais Lui seul conçoit ce mode.

Conclusion

Cette étude nous a permis avant tout de dégager une vision « copernicienne » de la Transfiguration : c'est le Christ qui *paraît* se transfigurer le jour de la Transfiguration, mais ce sont les apôtres qui en réalité le sont ; pour la simple raison que le Christ ne pouvait se transfigurer, l'étant dès le premier instant de son Incarnation. Et nous avons décrit tout au long du livre comment cette transfiguration des apôtres eut lieu. Et nous espérons que de cette étude aura découlé une vision claire de l'abîme infranchissable qui sépare la Transfiguration de l'hallucination ; comme aussi de la supériorité éclatante de celle-là sur les miracles dont l'effet « palpable » (au sens d'appréhensible aux sens humains en tant que tels) frappe davantage l'imagination -- comme la résurrection de Lazare ou l'arrêt de la course du soleil par Josué (maintenir ce grand miracle en dépit de tous ceux qui font les douteurs de miracles, de ceux qui se réfugient à tort et à travers dans l'interprétation métaphorique chaque fois que le surnaturel les gène et dérange leurs conceptions « scientifiques » : Dieu ! qu'il y a de « savants » de nos jours ! -- sans toutefois tomber dans le piège des inquisiteurs de Galilée) -- et dont serait une certaine conception de la Transfiguration comprise comme un jaillissement de lumière sensible : car finalement, bien que ces miracles

prouvent la divinité de Celui qui les opère, ils restent néanmoins visibles à l'œil humain en tant que tel, tandis que la Transfiguration exige pour être perçue un œil -- œil du corps et œil de l'esprit -- surélevé par l'Esprit ; de même, la supériorité de celle-ci sur les autres phénomènes surnaturels marginaux -- apparitions, extases, stigmates, transverbérations etc. -- en tant que tels, lesquels, malgré leur sublimité, ne constituent pas le tissu, l'étoffe même de ce qu'il y a de plus sublime, c'est-à-dire la vie chrétienne, à laquelle tous sont obligatoirement appelés ; supériorité de la Transfiguration enfin, sur la plupart des instances d'union à Dieu de même ordre, car dans celles-ci il n'y a pas en général cette transformation temporaire du corps vers l'incorruptibilité, que les apôtres ont subie. Je dis bien : « la plupart », car je n'exclus guère la possibilité de visions divines égales ou même supérieures à la Transfiguration -- par exemple le rapt de St Paul au troisième ciel, ou les visions dont a dû être favorisée la Vierge Mère... Mais celles-ci ne nous sont guère même insinuées, et celui-là insinué tout en demeurant scellé par le cachet de l'ineffable, seule la Transfiguration a allié la sublimité de la vision à la richesse de la suggestion, et c'est pour cela qu'elle est devenue dans la théologie orientale l'archétype de toute illumination, dans la vaste hiérarchie des lumières : « Lumière était ce qui apparut, venant du feu, à Moïse, quand le buisson flambait mais ne se consumait pas, afin de montrer sa nature et de faire connaître sa puissance. Lumière, ce qui guidait Israël dans la colonne de feu, adoucissant le désert. Lumière, ce qui ravit Elie dans un char de feu, sans consumer celui qui était enlevé. Lumière, ce qui illumina les bergers d'éclairs tout autour, quand la Lumière intemporelle se mélangea à la temporelle. Lumière, celle de l'astre accourant à Bethléem et ailleurs, afin de guider les mages et de gratifier de présents la Lumière qui, pour nous, est devenue avec nous. Lumière, la divinité manifestée aux disciples sur la montagne, peu s'en fallut plus ferme que la vision. Lumière,

l'apparition qui illumina Paul d'éclairs tout autour, et ayant frappé les yeux, guérissant les ténèbres de l'âme[1] » -- Dieu daigne nous en éclairer, à Lui soit la gloire dans les siècles des siècles.

1. Saint Grégoire le Théologien, Sur le Baptême, Disc. 40,6 (P.G. XXXVI, 365).

TABLE DES MATIERES

ACHEVÉ D'IMPRIMER EN NOVEMBRE 1986
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE BUTENEERS
16, Rue des Clarisses
B- 4000 LIÈGE

N° d'édition : 236
Dépôt légal : 1er trimestre 1974.