

LA VOIE DU SILENCE

DANS LA TRADITION DES PÈRES DU DÉSERT

MICHEL LAROCHE



INÉDIT
Spiritualités vivantes

Albin Michel

Michel Laroche

LA VOIE DU SILENCE

DANS LA TRADITION DES PÈRES DU DÉSERT

« *Spiritualités vivantes* »

Albin Michel
■ *Spiritualités* ■

*Collection « Spiritualités vivantes »
dirigée par Jean Mouttapa et Marc de Smedt*

© Éditions Albin Michel, 2010
978-2-226-26507-4

« À la recherche de celui qui se cache dans l'obscurité. »

Saint Grégoire de Nysse

« Le silence sera le langage du siècle à venir. »

Saint Isaac le Syrien

In memoriam, mes deux pères spirituels l'archevêque Teofil Ionescu et l'archimandrite Benedict Ghius qui m'introduisirent dans la tradition hésychaste roumaine, l'archimandrite Cléopas qui m'éclaira de ses conseils et la gérontissa Xéné (Grèce) qui partagea avec moi son expérience unique de l'amour du Christ. Je me confie à leurs saintes intercessions.

Table des Matières

Introduction

Les antinomies de la vision divine

Les trois degrés de l'inconnaissance divine dans la naissance de l'Esprit

L'« Esprit Sainte », la Mère des saints

De l'Arbre de la connaissance à l'Arbre de l'inconnaissance

Le monachisme est-il l'unique voie pour vivre l'expérience du silence ?

Du « Connais-toi toi-même » à « Oublie-toi toi-même »

L'Être, l'acte et le temps transfiguré

L'amour de Dieu comme seconde source de l'oubli de soi

La tunique du silence de l'homme intérieur

Le chemin angoissé du Royaume

La théologie des larmes et du silence

L'empreinte du silence sur le visage du Christ ressuscité

Conclusion

Glossaire

Notes

Introduction

À la recherche du silence

Chaque homme ressent un jour, plutôt vers le soir de sa vie, le besoin de faire un bilan de son existence. Pour un philosophe ou un théologien, un tel bilan existe. Il consiste à rassembler des pensées, des expériences et des réflexions recueillies tout au long de son existence, à leur restituer leur ligne directrice commune et à en établir une synthèse. Aujourd'hui, de nombreuses personnes sont à la recherche d'un cheminement spirituel qui pourrait les conduire au silence intérieur. Il y aurait beaucoup de choses à écrire sur cette quête, tant sur ses motivations que sur les traditions choisies pour son accomplissement.

D'une manière générale, le bruit du monde, le regard des autres qui conditionnent des modes de comportement, sorte de pensée unique à laquelle tous doivent se plier, contribuent à cette recherche. Sans oublier que le rejet général du christianisme dans notre société et sa méconnaissance font rechercher dans d'autres doctrines ce silence que pourtant les Pères du désert, éloignés de toute hiérarchie ecclésiastique et souvent en opposition avec elle, ont vécu dans un christianisme spirituel inconnu de nos contemporains. C'est cette doctrine du silence sur soi, à l'image et à la ressemblance du silence et de l'inconnaissance dont Dieu non seulement s'entoure,

mais dont il enveloppe l'âme qui se tourne vers lui, qui constitue le sujet de cet ouvrage.

J'ai publié en 1986 *Seconde Naissance*¹, un ouvrage qui abordait le sujet de l'angoisse et des larmes dans l'expérience spirituelle de l'Église d'Orient (le « baptême des larmes »). Tel n'est pas le sujet principal du présent livre même si nous approfondirons, à la fin, des thèmes liés directement à l'expérience spirituelle de celui qui s'engage dans la voie du silence et de l'inconnnaissance dont, selon saint Isaac le Syrien, la frontière est définie par la venue des larmes saintes : « Voici le signe qui te révélera si tu es bien entré. Quand la grâce commence à ouvrir tes yeux pour te faire sentir la contemplation (*théoria*^a) des choses en Vérité, tes yeux se mettent à verser des larmes si abondantes qu'elles arrosent souvent les joues. (...) En dehors des larmes ne cherche pas. Le corps ne te donnera pas de signe plus sûr. Mais quand l'intelligence (*nous**) s'est élevée loin des créatures, le corps se trouve au-delà des larmes, de tout mouvement, de toute sensation². »

Pour ceux qui auraient lu *Seconde Naissance*, les vingt-huit années qui me séparent de ce premier livre sur ce sujet m'ont permis de l'approfondir et de l'enrichir d'autres aspects puisés auprès des Pères qui sont dans ce domaine ma référence. À travers l'expérience spirituelle de la théologie des larmes (le baptême des larmes dont il sera question plus loin) abordée dans ce précédent ouvrage, se profilait la question de l'inconnnaissance et du silence se rapportant aussi bien à Dieu qu'à l'homme créé à Son image et à Sa ressemblance. Ce sujet majeur de la

théologie byzantine constitue aujourd'hui le thème central de ce livre. Les Pères de l'Église, et parmi eux les Pères du désert, considèrent cette théologie du silence et de l'inconnaissance si importante pour eux qu'ils la placent au sommet de l'expérience spirituelle. Pourtant la voie du silence, si essentielle dans l'expérience mystique de l'Église byzantine, n'a produit que très peu d'ouvrages. Nous trouvons certes, çà et là dans la pensée des Pères, des pages s'y rapportant, mais pratiquement très peu de livres traitant du thème lui-même, alors que celui-ci constitue la trame principale de leur vie spirituelle.

La parole de saint Séraphim de Sarov adressée à un jeune moine : « Emmure-toi de silence³ » a trouvé moins d'écho auprès de ses disciples que la nécessaire « acquisition du Saint-Esprit⁴ » dont parlait également avec tant de ferveur le saint. Pourtant l'un découle de l'autre de telle manière que l'on pourrait aussi bien dire : « Acquiers l'Esprit et tu connaîtras le silence » que : « Acquiers le silence et tu recevras l'Esprit » ou bien encore : « Si tu es dans le silence, alors tu es dans l'Esprit Saint ».

C'est dans ce silence au commencement ascétique et qui après un long labeur deviendra charismatique – ce dernier état étant un don gratuit de l'Esprit Saint – que se découvre le mystère de l'inconnaissance et celui du silence se rapportant non seulement à Dieu, mais également à l'homme. En effet, l'homme est créé à l'image de Dieu et possède en lui l'aptitude à la ressemblance divine. L'image est inscrite dans l'homme, alors que la ressemblance est l'action qu'opère l'énergie

de la grâce déposée dans l'homme en synergie avec sa volonté humaine lorsqu'il se tourne vers Dieu. L'homme qui « renaît » de l'Esprit recouvre cette ressemblance avec Dieu, en particulier la ressemblance d'un des attributs divins les plus apophatiques* : l'inconnaissance. Tout le monde admet que Dieu est inconnaissable. Plus rares sont ceux qui appliquent à l'homme cette inconnaissance. Au « Connais-toi toi-même » des philosophes, le mystique de l'Église d'Orient répondra : « Oublie-toi toi-même, et rentre ainsi dans l'inconnaissance suprême. » Nous évoquerons les racines incontestablement plotiniennes de cette expérience et de sa théorisation sur le plan de la métaphysique. Tel est donc l'objet de ce présent ouvrage.

Écrire sur un tel sujet alors que soi-même on est loin de vivre ce silence n'a pourtant que très peu de justification. Le grand starets* Leonide d'Optimo se plaignait peu avant son trépas, alors qu'il chérissait le silence, de n'avoir vécu toute sa vie « qu'au milieu d'un champ de foire », car même la veille de sa mort, alors qu'il se tenait, depuis plusieurs semaines, allongé sur son lit, sa cellule était remplie de pèlerins venus lui demander des conseils spirituels. Lorsqu'une âme rencontre le silence divin (qui est venu la chercher gratuitement), elle connaît l'ineffable paix du Christ. C'est après seulement, dans ce silence et cette paix, qu'elle entend des paroles ineffables du Christ que l'homme ne peut rapporter⁵.

Quand ensuite l'âme aura – inévitablement – perdu ce silence, elle le cherchera toute sa vie durant, parfois en se trompant de route, en s'égarant du véritable but. Mais la

blessure déposée dans son âme par ce silence qui est toujours accompagné « de la paix qui surpasse toute intelligence⁶ » ne la laissera jamais satisfaite de quelques « bonnes actions », ni de l'accomplissement des buts humains que l'on s'était donnés dans l'Église ou dans le monde, ni de toutes les pratiques ascétiques, même si elle en était capable, de l'ensemble des vertus chrétiennes.

C'est à propos de cette expérience que saint Isaac le Syrien écrira : « Aime le silence plus que tout⁷. » Écrire un ouvrage sur le silence n'a au fond qu'un seul but : se remettre à l'écoute des Pères qui sont les voix du silence, afin d'essayer, à travers eux, d'en entendre sourdement en nous, telle une source souterraine, le mystérieux écho. Nous nous plaçons donc avec le lecteur comme un disciple des Pères qui se sont engagés sur la voie du silence.

a Les astérisques renvoient au glossaire p. 170.

1.

Les antinomies de la vision divine

Dieu est inconnaissable et toute tentative de le connaître est vouée à l'échec. L'on raconte qu'un philosophe athée militant avait consacré sa vie à prouver l'existence de Dieu. À ceux qu'étonnait une telle et insolite démarche, il répondait : « Si je prouve son existence, c'est qu'il n'existe pas, car si véritablement un dieu existe, il est forcément au-delà de toute définition ou démonstration. » Les Pères orientaux ont, pour parler de Dieu, défini deux voies, l'une positive, « cathaphatique », et l'autre négative, « apophatique ». Dans la première, qui est considérée comme imparfaite, on exprime par exemple : « Dieu est bon. »

Certes Dieu est réellement bon, mais l'homme n'a cependant aucune idée de l'étendue et de la nature même du concept « bonté de Dieu », et lorsqu'il dit et pense : « Dieu est bon », il a non seulement une vision partielle de la bonté divine, mais le plus souvent cette perception d'un Dieu bon est parasitée par des conceptions et des limitations humaines, et même davantage par de véritables dénaturations, dénaturations de ce qu'est la bonté divine d'un Dieu bon, qui sont autant de blasphèmes eu égard à la réalité divine intrinsèque. Nous

pouvons facilement concevoir avec un peu d'humour ce qu'un religieux fanatique nous donnera à penser de sa conception d'un Dieu bon, en organisant une sorte de nouvelle inquisition pour le célébrer à sa manière. En revanche, la perception d'un Dieu bon d'une mère Teresa peut nous donner une approche plus rayonnante de la bonté divine. Mais ne nous faisons aucune illusion : toute définition positive de Dieu reste infirme. Elle n'existe dans la théologie que comme une sorte de condescendance divine, toujours liée à la révélation, permettant à l'homme de percevoir imparfaitement ce qu'il verra parfaitement dans le Royaume. « À présent nous voyons confusément dans un miroir, mais nous verrons alors face à face. À présent, partielle est ma science, mais je connaîtrai comme je suis connu⁸. »

Ce qui est partiel, c'est notre perception, et non l'objet de celle-ci. Mais ce qui rend opaque pour l'homme la compréhension du mystère, c'est l'idée qu'il se fait de celui-ci. Dès qu'il pense à l'un des mystères de la foi, il épaissit et dénature par son propre jugement, par ces éléments qui appartiennent au monde, qui parasitent son âme, ce mystère, cette définition d'un aspect de Dieu.

Connaissant cela, quelle utilité spirituelle a-t-on de parler de Dieu et de s'efforcer de s'exprimer sur des sujets se rapportant à lui ou à ses œuvres, dans des homélies, dans des livres de théologie, dans des ouvrages de spiritualité ? Nous approfondirons plus loin cet aspect de la question, en indiquant uniquement ici que, pour les Pères, il ne s'agit jamais du résultat de leurs propres investigations intellectuelles, mais d'un « témoignage », mot qui en grec

a aussi le sens de « martyr », qu'ils rendent à la Parole, au Verbe-chair, dont ils ne sont que les échos terrestres de son Évangile et de la Tradition. Ce n'est pas par leur propre investigation qu'ils affirment : « Dieu est bon⁹ », mais parce qu'ils l'ont entendu de la bouche même du Dieu fait homme : « Personne n'est bon que Dieu seul¹⁰ », et au-dessus de tout parce qu'ils ont fait l'expérience au plus profond de leur être de la bonté divine. Pour les Pères, « seul Dieu peut définir Dieu ». Comme l'écrit le Pseudo-Denys : « Ainsi donc, comme on l'a dit déjà, à l'égard de la Dèité suessentielle et secrète, il faut éviter toute parole, voire toute pensée téméraires, hors de ce que nous révèlent divinement les Saintes Écritures¹¹. »

La voie de la théologie négative ou apophatique est considérée par les Pères préférable à la voie de la théologie positive ou cataphatique qui s'efforce pourtant de définir tout ce que Dieu est. La théologie négative est pour les Pères la seule humainement possible, bien qu'elle soit elle aussi à leurs yeux imparfaite, nous examinerons plus loin pourquoi. Elle consiste à énumérer tout ce qui n'est pas Dieu. Dans ce sens, elle est déjà une purification de l'intelligence. « Dieu n'est pas dans ce que je pense de lui, ni même dans ce que je comprends humainement de telle définition de lui, pourtant juste en elle-même, puisque puisée dans sa Parole. »

La quintessence de la théologie apophatique à propos de ce que l'homme peut exprimer pour appréhender Dieu a été merveilleusement définie dans cette formule d'un véritable maître spirituel : « L'esprit (*nous*) qui se tourne

vers Dieu suspend toute conception et information sur la nature des êtres ; alors il contemple Dieu sans image ni forme et il éclaire son regard dans l'inconnaissance suprême, liée à la gloire inaccessible. Il connaît qu'il ne connaît pas, car l'objet de sa contemplation est incompréhensible. Et pourtant il connaît dans la vérité de

Celui qui est par essence et qui seul possède ce qui dépasse l'être¹². » Chaque mot, chaque expression, chaque verbe est une invitation à l'expérience de l'inconnaissance. « L'esprit qui se tourne vers Dieu suspend toute conception et information sur la nature des êtres. » Cette première phrase indique clairement toute l'impossibilité qu'il y aurait pour l'homme de l'Esprit¹³ de maintenir en lui la plus petite parcelle d'humain, de pensée humaine se rapportant à Dieu. Celui qui se tourne vers Dieu non seulement renonce à dire ou à contempler intérieurement des attributs positifs sur Dieu, à faire référence à ce qu'il a appris concernant Dieu, à tout ce qu'il croyait connaître théologiquement, mais il renonce même à s'exprimer sur ce que Dieu n'est pas.

En effet, la théologie négative, parce qu'elle exprime ce que Dieu n'est pas, est une purification de la pensée qui cependant reste une activité discursive de l'intelligence humaine, et de ce fait *elle est toujours un non-silence* par rapport à Dieu. Cette non-définition de Dieu est donc totale, elle n'est pas le résultat de l'effort d'un seul jour, mais le fruit laborieux d'une longue ascèse qui est le sujet de cet ouvrage. « Alors il contemple Dieu sans image ni forme et il éclaire son regard dans l'inconnaissance suprême, liée à la gloire inaccessible. » Dieu est ici

contemplé, et non plus seulement appréhendé. Le mot grec *théoria*, qui depuis Platon doit être traduit en français par « contemplation », suppose pour les mystiques un état de stupeur dans lequel l'humain n'a qu'une participation passive : il voit seulement ce qui lui est dévoilé par la divinité sans aucun effort de sa volonté, de ses capacités humaines, ni même des efforts préalables hormis le dépouillement des pensées. L'état d'inconnaissance, que nous approfondirons plus loin, n'est désormais plus ici le résultat de la démarche apophatique de l'orant, ni de l'ascèse nécessaire à son entreprise, mais il est dû à l'immersion de l'esprit humain dans la gloire inaccessible. Autrement dit dans la ténèbre dont s'entoure Dieu, où Dieu se cache.

L'« éclaircissement du regard » ne concerne nullement une vision plus claire, mais plutôt le dépassement, par l'esprit, de la matière et de l'usage des sens terrestres au-delà desquels les Pères placent des activités que nous considérons comme spirituelles. Nous ne sommes pas éloignés de la pensée de Plotin dont les accents cités ici seront repris par saint Grégoire de Nysse dans son commentaire sur le Cantique des cantiques. Écoutons d'abord Plotin : « L'âme est comme une vierge qui veut rester dans la maison du Père.

Elle est l'amante qui ne trouve le repos que dans la maison du Bien-Aimé. Elle est indifférente à tout ce qui n'est pas l'unique nécessaire (...) ¹⁴ » ; « Et dans un non-savoir de toute chose (...) et dans un non-savoir de soi-même, il faut devenir possédé par lui dans la vision et, s'étant uni à lui, ayant en quelque sorte suffisamment eu

commerce avec lui, il faut revenir annoncer aux autres si cela est possible¹⁵. » Saint Grégoire de Nysse décrit la même expérience de l'âme en quête de l'Époux : « Par ce nom de nuit l'âme entend la contemplation (*théoria*) des choses invisibles, à l'imitation de Moïse qui entra dans la ténèbre où était (se cachait) le Dieu qui, comme dit le Prophète, "a fait de l'obscurité sa retraite¹⁶". Arrivé à ce point l'Époux (lui) apprend qu'elle est aussi loin d'être parvenue à la perfection que ceux qui n'ont pas encore commencé.

Une fois, dit-elle, que, digne des biens parfaits, je me reposais comme sur un lit dans la possession des réalités connues, alors que, ayant laissé la connaissance des réalités invisibles, alors que, environné de la nuit divine, j'étais en quête de Celui qui se cache dans la ténèbre, alors j'étais bien amoureuse de Celui que je désirais, mais lui, l'aimé, échappait à l'étreinte de mes pensées¹⁷. »

L'âme, épouse dans son désir d'union avec l'Époux, rencontre la ténèbre divine qui opère en elle l'ultime dépouillement de ses pensées, et « dans un non-savoir de toute chose et d'elle-même » elle découvre que Celui qui continue d'échapper à l'étreinte de ses pensées s'unit cependant à elle dans l'inconnaissance suprême : « C'est pourquoi l'âme dit : À peine les avais-je dépassés que laissant toute la création et dépassant tout ce qui peut être connu en elle, renonçant à l'aide de tout concept, j'ai trouvé par la foi Celui que j'aime et, tenant Celui que j'ai trouvé par la saisie de la foi, je ne le laisserai pas s'échapper jusqu'à ce qu'il rentre dans ma chambre¹⁸. » On ne peut mieux exprimer la démarche simultanément

apophatique du renoncement absolu de tout concept, de toute activité discursive, de toute pensée sur soi-même comme sur Dieu, que l'âme opère en elle-même dans son désir d'union avec l'Époux. Ce renoncement a pour objet en particulier toutes les pensées humaines sur Dieu, y compris les plus sublimes. L'éclaircissement du regard consiste à se dépouiller du regard charnel pour adopter la contemplation-vision même qui est un charisme accordé par Dieu seul. Le mot grec est plus évocateur : *théoria*, puisqu'il n'est pas exclu qu'à sa racine soit un autre mot grec : *Théos* qui signifie « Dieu »¹⁹.

Le mot *théoria* induit que la contemplation a sa source en Dieu même, et non dans une aptitude humaine. Insistons sur la conviction qu'ont les Pères que toute activité intellectuelle de l'esprit (en grec : *nous*) concernant Dieu – celle-ci appartenant aussi bien à la théologie positive (cataphatique) que négative (apophatique) – est donc nécessairement charnelle. « Il connaît qu'il ne connaît pas, car l'objet de sa contemplation est incompréhensible. Et pourtant il connaît dans la vérité de Celui qui est par essence et qui seul possède ce qui dépasse l'être. »

Au « connaître avant d'être » qui s'articule si bien avec le « je pense donc je suis » du rationalisme occidental, le mystique oriental propose une autre approche : le renoncement volontaire à toute connaissance dans le « connaître que l'on ne connaît pas ». Cette démarche est une des clefs de la métaphysique orientale dans laquelle l'être précède toujours la connaissance, et l'inconnaissance en tant qu'état est la seule possibilité qu'a le mystique de se rapprocher de l'Être. Et non pas

exclusivement de l'Être absolu qui est la source créatrice de tous les êtres, mais également de tout être qui tient la vie de cette source unique « à son image et à sa ressemblance ». Car l'Être étant la source de la connaissance ne peut, de ce fait, devenir l'objet d'une connaissance qui procède de lui, non seulement parce que par nature il est transcendant, et qu'il transcende donc toute connaissance à son propos, mais, précédant toute connaissance, celle-ci lui est soumise. Nous sommes placés ici devant une antinomie. Le Créateur est à la fois l'objet du désir d'union et de connaissance de l'âme qui s'élançe vers lui et, comme Créateur, il ne peut jamais être l'objet de la contemplation, même en lui conférant les définitions les plus élevées et sacrées, de sa créature.

Le Dieu « objet » de la contemplation n'existe pas dans la mystique byzantine. Dieu ne peut se soumettre à la contemplation de ses créatures. Il n'est objet ni par nature (en grec : *ousia ousia*) ni en tant que connaissance. Cette antinomie est surmontée par la voie du silence et de l'inconnaissance. C'est uniquement à partir de cet aveu : « Il connaît qu'il ne connaît pas car l'objet de sa contemplation est incompréhensible » que le mystique byzantin parvient par la voie du silence et de l'inconnaissance à la possibilité pour lui de la *théoria* : « Et pourtant il connaît dans la vérité de Celui qui est par essence et qui seul possède ce qui dépasse l'être. »

Dieu, dans un mystère comparable à sa *kénosis** de l'Incarnation, livre librement de lui quelque chose à l'âme de l'éclat de sa divinité, comme il le fit pour Moïse sur le mont Sinai, et comme il l'accorda à trois de ses apôtres sur le mont Thabor. La *théoria* ne se réfère donc à aucune

technique (cette théorie aboutit à instrumentaliser Dieu), elle est toujours un don gratuit de Dieu, même si l'homme pour le recevoir est invité à préparer la maison du Maître qui reviendra comme un voleur en pleine nuit²⁰, et dont nul ne sait donc quand il apparaîtra. Cette préparation de notre maison intérieure qui est celle du Maître est sans doute la seconde justification de cet ouvrage.

Les trois degrés de l'inconnaissance divine dans la naissance de l'Esprit

La connaissance est charnelle, elle est une activité de la chair. À l'opposé, l'inconnaissance (et le silence qu'elle présuppose) est spirituelle, elle est une activité de l'esprit dans l'Esprit. La théologie de l'inconnaissance est directement puisée dans l'Évangile : « Ce qui est né chair est chair, ce qui est né de l'Esprit est esprit²¹. » Cet enseignement du Christ indique bien l'existence d'une frontière infranchissable par l'homme seul : la naissance selon la chair d'un côté et la naissance selon l'Esprit de l'autre.

Passer de l'une à l'autre implique des renoncements nécessaires ainsi que l'existence d'un passeur. Nous avons appris des Pères que pour eux l'état d'inconnaissance, qui est consécutif à l'activité d'inconnaissance dont nous venons de parler, est infiniment supérieur à l'activité de connaissance. La connaissance terrestre est née de la chair et ne peut donc par elle-même ni atteindre ni connaître ce qui est né de l'Esprit. Seul le Christ par sa naissance dans la chair introduit dans celle-ci la naissance selon l'Esprit. Le

porteur de la chair à l'Esprit est effectivement Celui qui est né à la fois de la chair et de l'Esprit. Dans la formulation, due sans doute à saint Athanase d'Alexandrie²², du symbole de la foi : « Et en un seul Seigneur Jésus-Christ Fils unique de Dieu (...) consubstantiel au Père (...) s'est incarné du Saint-Esprit et de la Vierge Marie », nous contemplons la naissance selon l'Esprit du Verbe dans la chair et la naissance selon la chair du Verbe par l'Esprit. En Christ sont désormais unies les deux naissances.

La première est la naissance commune à tous les hommes qu'assume le Verbe, la seconde personne de la sainte et consubstantielle Trinité, en prenant chair de la Mère de Dieu. Il est né selon la chair puisqu'il est engendré dans la chair même de la Vierge Marie.

La seconde est la naissance selon l'Esprit puisqu'il est né de l'Esprit. C'est Dieu qui l'engendre par l'Esprit Saint dans la chair de Marie comme il est écrit dans l'Évangile de Matthieu : « Voici ce qu'il en fut de l'origine de Jésus-Christ. Marie sa Mère, ayant été fiancée à Joseph, se trouva enceinte de par l'Esprit Saint avant qu'ils eussent habité ensemble²³. » En prononçant cette phrase : « Ce qui est né chair est chair, ce qui est né de l'Esprit est esprit²⁴ », le Christ affirme que *lui seul* parle de ce qu'il connaît, car lui seul est corporellement né de l'Esprit : « Amen, amen, je te le dis, nous parlons de ce que nous connaissons et nous attestons ce que nous avons vu, et vous ne recevez pas notre témoignage si vous n'en croyez pas ce que je vous dis de terrestre, comment croirez-vous ce que je vous dirai de céleste²⁵ ? » Le Christ s'affirme

bien comme revêtu des deux natures, corporelle (humaine) et céleste (divine), et explique que seul celui qui accède à la naissance céleste « rentre dans le règne de Dieu²⁶ ». L'homme de l'Esprit, selon le Christ, est celui qui est « né d'en haut²⁷ », c'est-à-dire « né de l'Esprit²⁸ » dont « nul ne sait d'où il vient ni où il va²⁹ ».

Cette non-identité dont est revêtu, par rapport au *monde*, l'homme de l'Esprit provient des propriétés de l'Esprit Saint d'être incognoscible* par le *monde*, et donc pour tout intellect humain qui se lie avec lui. Le Christ affirme en effet avec force : « L'Esprit de vérité que le *monde* ne peut recevoir parce qu'il ne le voit ni ne le connaît³⁰. »

Cette dernière parole est pourvue d'une grande puissance dans son intransigeance et sa radicalité. Le monde ni ne voit ni ne connaît ce qui appartient au domaine de l'Esprit. Il n'y a aucun arrangement envisageable, aucun compromis, aucune autre voie possibles. Si des hommes veulent suivre les préceptes du Christ et renaître selon l'Esprit, ils doivent impérativement renoncer aux valeurs de connaissance de ce monde.

Le monde, c'est-à-dire nos façons de penser ordinaires, habituelles, imbibées de conceptions acquises dans la société qui est la nôtre et qui nous a formés, avec ses systèmes philosophiques, politiques et idéologiques, avec sa sagesse, son sens de valeur, ne peut, selon le Christ, recevoir l'Esprit Saint « parce qu'il ne le voit ni ne le connaît » ! Nous devons, si nous désirons renaître de l'Esprit, tirer toutes les conséquences, y compris les plus contraignantes, de cet enseignement du Christ : « Ainsi

donc quiconque mortifie ses membres sur terre éteint en lui tout sentiment charnel, secoue toute inclination pour la chair qui sépare de l'Amour que nous devons à Dieu seul, et repousse ce qui est sous le signe du temps et de la chair à cause de la grâce divine, celui-là peut dire avec le bienheureux apôtre Paul : "Qui nous séparera de l'amour du Christ !" Il est sans Père et sans Mère, coopté qu'il est à l'Esprit, et sans généalogie, à la façon du grand Melchisédech, n'ayant pas de quoi être dominé par la chair et par la nature à cause de l'affinité avec l'Esprit³¹. »

Les Pères ont donc unanimement nommé la connaissance de Dieu « inconnissance » ou « inconnissable » : « La connaissance qui se consacre à Dieu même est appelée surnaturelle, mais elle est bien plutôt inconnissable et plus haute que la connaissance³². » La connaissance de Dieu est elle-même une inconnissance pour les anges. Car s'il est vrai qu'elle dépasse tous les modes de connaissance humaine, il n'existe cependant pas dans les catégories des êtres intelligibles et supérieurs, comme par exemple les anges qui sont de purs esprits, de mode de connaissance créée qui soit apte à contempler Dieu.

Les anges en effet ont été créés, tout au moins pour les trois hiérarchies les plus élevées (Trône, chérubin, séraphin), pour contempler Dieu ; cependant ils ne peuvent le faire s'ils ne reçoivent de la part de Dieu une énergie incréée qui les rend aptes à une telle contemplation. « Les anges eux-mêmes ne peuvent y accéder (à la contemplation de Dieu) à moins de se dépasser eux-mêmes par la grâce unifiante³³. » Dieu est

au-delà de tout, en dehors de tout, il échappe à toute investigation de ses créatures. Seul Dieu connaît parfaitement Dieu : « Personne ne connaît les choses de Dieu sinon l'Esprit de Dieu³⁴. » La vision de Dieu ne peut être qu'un don gratuit. Elle ne se mérite pas et il n'existe pas, nous l'écrivions dans le chapitre précédent, de technique spirituelle de la vision de Dieu. Mais elle n'est donnée qu'à l'âme qui a renoncé au monde pour renaître de l'Esprit. « La contemplation arrive en elle comme un don inespéré en dehors de toute matière, et immédiatement³⁵. »

Le mode de révélation dans lequel Dieu dévoile quelque chose de lui est au-delà des facultés humaines. *Apokalypsis* est le mot grec qui signifie « révélation », qui a pris un sens particulier dans la tradition paléochrétienne avec le texte de Jean dicté à Patmos à son disciple Procore. La révélation est dans ce texte liée à la fin de ce monde et au commencement du Règne visible de Dieu avec le Jugement dernier. « Que ton Règne arrive » a aussi dans le *Notre Père* cette connotation bien qu'il y ait également, et ce n'est pas contradictoire, dans cette parole l'invitation à la venue de l'Esprit Saint³⁶.

L'inconnaissance divine dont Dieu s'entoure, que les mystiques rhénans nomment « nuages d'inconnaissance » et les mystiques byzantins « ténèbres divines », est à la fois un attribut de la divinité, comme le sont les énergies créées, et une manifestation de son incomparable économie*. Pour faire comprendre la spécificité propre à Dieu d'être inconnaissable, nous pouvons utiliser, sachant qu'il sera imparfait, le

raisonnement suivant : Dieu seul est. Dieu est l'unique Être absolu car Dieu est l'unique être incréé. Tout autre être que lui est créé par lui et, de ce fait, reçoit l'être de lui. Seul l'être incréé et créateur des êtres est l'Être ontologique*. L'être créé est toujours connu par son créateur et peut être connu partiellement par un autre être créé, ou par ceux à qui Dieu donne la grâce de les connaître : c'est la connaissance des saints. L'être incréé, par définition n'étant créé par personne, n'est donc a priori connu par personne. Il est effectivement le seul être à demeurer naturellement inconnaissable des êtres qu'il a créés lui-même. Étant l'unique incréé, il est donc par nature pour les autres le seul dispensateur de l'être et de la vie, et, étant la source de tous les êtres, le seul à avoir la plénitude de l'être.

L'Être absolu est inconnaissable et tous ceux qui renaissent de lui acquièrent cette caractéristique, tout au moins par rapport au monde, d'être inconnaissables. L'inconnaissance n'est donc pas uniquement ces ténèbres d'inconnaissance dont Dieu s'entoure et dont il entoure à leur tour tous ceux qui s'élèvent volontairement et involontairement dans les ténèbres de l'ignorance, bien qu'elle soit cela ; elle est également une réalité première de la divinité dont il use par économie, afin que l'esprit, qui s'élève en se purifiant vers lui, ne soit pas anéanti par ce surcroît de lumière de la divinité.

Lorsque Moïse demande à contempler la gloire de Dieu³⁷, Yahvé lui répond : « Tu ne peux voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre ! », et Yahvé dit : « Voici un endroit près de moi ; tu te tiendras debout sur ce

rocher. Quand passera ma gloire je te mettrai dans le creux du rocher et je te couvrirai de ma main jusqu'à ce que je sois passé. Puis je retirerai ma main et tu me verras de dos ; mais ma face, on ne peut la voir³⁸. » Le Seigneur couvre de sa main ceux qu'il initie à la contemplation de sa gloire après les avoir placés dans le creux du rocher.

Nous proposons une explication. Le rocher c'est le Christ, car l'homme se tient debout ayant comme fondement de son édifice intérieur la pierre angulaire, le rocher spirituel sur lequel sa maison résiste à la tempête. Le creux du rocher dans lequel Dieu dépose l'orant et sur lequel Dieu place sa main, c'est le tombeau qui figure la participation de l'orant au mystère de la mort et de la Résurrection du Christ. Le Christ lui-même sera déposé dans le creux d'un rocher et connaîtra le silence du tombeau d'où jaillit la lumineuse Résurrection.

Ce silence du tombeau est l'inconnaissance dans laquelle se manifeste la lumière de sa Résurrection. Maxime le Confesseur écrit en effet : « Toutes les choses intelligibles nécessitent un tombeau, c'est-à-dire l'immobilisation totale des activités de l'intellect (*nous*) en elles. Car lorsque cette activité et ce mouvement naturels à l'égard de toute chose sont suspendus en même temps que la relation (qu'ils instaurent), le Verbe qui seul existe par lui-même, comme s'il ressuscitait d'entre les morts, est à nouveau manifesté, circonscrivant tout ce qui vient de lui, bien qu'absolument rien n'ait avec lui de parenté (relation) par relation naturelle³⁹. » Le creux du rocher symbolise l'arrêt de toutes les activités discursives et intellectuelles, ou plus justement noétiques (de *nous*)

qui plongent la fine pointe de l'âme de l'orant dans l'inconnaissance qui précède la contemplation. Le « dos de Dieu » figure la ténèbre de l'inconnaissance qui voile l'absolue gloire divine. L'Esprit Saint, qui réengendre un homme, le revêt de l'inconnaissance divine. Tout un cheminement ascétique et mystique est inscrit dans la théologie orthodoxe à partir de cette réalité spirituelle. Il existe donc une théologie de l'inconnaissance qui, partant d'une certaine vision de Dieu, va s'appliquer non seulement au regard que l'homme porte sur Dieu et sur lui-même, mais également lui servir de balise pour un cheminement intérieur.

L'inconnaissance, par le renoncement et le dépouillement de toute pensée terrestre qu'elle présuppose, se place dans une démarche de totale non-définition, d'absolue non-conceptualisation se rapportant à Dieu. L'inconnaissance se réfère aussi à une certitude, qui est la seule pensée théologique acceptable pour l'orant, et qui manifeste son apophatisme ultime : puisque Dieu est inconnaissable, il ne peut donc être appréhendé que par l'inconnaissance. C'est pourquoi l'inconnaissance se rapporte pour les Pères à trois degrés bien distincts.

Le premier degré consiste en l'effort ascétique de la non-conceptualisation à propos de Dieu. Dans cette démarche apophatique, Dieu, nous le verrons plus loin, n'est pas le seul sujet de ce refus volontaire de définition, mais l'homme lui-même.

Cependant, cet effort de renoncement sera toujours imparfait, bien qu'inspiré par une pensée juste, car il est, par définition, charnel, puisqu'il a son origine dans un

effort volontaire de l'intelligence humaine, certes éclairé et aidé par la grâce. Des paroles telles que celles-ci témoignent de l'impossibilité pour l'homme d'atteindre la vision de Dieu par ses propres efforts, fussent-ils au-dessus de la contemplation corporelle : « Même si l'intelligence s'élève au-dessus de la contemplation corporelle, elle n'a pas encore la vue parfaite du lieu de Dieu⁴⁰ » et : « L'esprit même lorsqu'il est dans les pensées simples est très loin de Dieu⁴¹. » Les pensées simples sont celles justement qui sont débarrassées des prismes multiformes du monde. Aucun être humain ne peut par lui-même avoir une pensée sur Dieu, car Dieu est au-delà de tout : « Dieu n'est rien, absolument rien de ce que nous connaissons, ni même rien de ce que connaissent les anges, et en ce sens je dis : Dieu n'est rien, rien de ce qui est puisqu'il est le créateur de tout et qu'il est au-dessus de tout⁴². » Cet admirable credo apophatique exprime bien la pensée « négative » des Pères orientaux sur le caractère inconcevable de Dieu. Seul Dieu révèle Dieu. Dieu se révèle à ceux qu'il défie car il n'existe pas de contemplation sans déification.

Le deuxième degré est le silence lui-même. Il constitue une voix ascétique et mystique qui est nommée « hésychasme* ». Ce silence est supérieur à l'état précédent, car il est le fruit de la grâce : l'homme est immergé dans le silence même dont Dieu s'entoure. *C'est ici que le silence increé couronne le silence créé de l'ascèse.* Le premier silence est charnel, le second seul est spirituel. Cependant, l'accès à ce silence n'est que la porte de la contemplation *théoria* et non la contemplation elle-

même, bien que cet état soit supérieur au précédent. Comme l'exprime le divin Denys : « *C'est dans le silence* en effet que l'on apprend les *secrets de cette ténèbre* dont c'est trop dire que d'affirmer qu'elle brille de la plus éclatante lumière *au sein de la plus noire obscurité*, et que tout en demeurant elle-même parfaitement intangible et parfaitement invisible, elle emplit de splendeurs plus belles que la beauté les intelligences qui *savent fermer les yeux*⁴³. » Les mots en italique montrent que la démarche est explicite, elle est apophatique et même davantage, puisqu'elle fait appel non seulement à un effort conceptuel, mais à une expérience mystique où l'âme plonge, en y étant introduite, dans la nuée, la ténèbre du silence.

Le troisième degré est contenu dans cette dernière haute expérience apophatique : l'âme ainsi ravie par l'Esprit est saisie par l'insaisissable et ne peut traduire que dans une forme antinomique ce qu'elle vit : « Je le saisis, mais il n'est pas saisi. Je le capture, mais il n'est pas capturé. Quand je suis rempli de lui, je suis vide. Quand je le tiens, ce n'est pas lui. Et (pourtant) quand je demeure en lui, il demeure en moi⁴⁴. » Si Dieu est incompréhensible, alors pourquoi, dans quel but l'orant se tourne-t-il vers lui ? Ce Dieu transcendant s'est fait chair, il a inscrit l'insondable divinité dans les limites de l'humanité. Nous disons un peu plus haut que, pour les Pères, l'unique démarche possible pour que l'orant se tourne vers Dieu est de suspendre tout concept informant des êtres, c'est-à-dire non seulement d'admettre l'incompréhensibilité de Dieu (« il connaît qu'il ne connaît pas ») mais d'entrer (s'il y

est introduit par la divinité) dans les ténèbres et la nuée d'inconnaissance suprême dont Dieu s'entoure lui-même. L'objet de sa contemplation est incompréhensible non seulement parce que Dieu n'est pas définissable, mais *parce que l'inconnaissance est l'un de ses attributs*. Ainsi, Dieu n'est pas uniquement inconnaissable parce que l'intelligence humaine créée par lui est incapable de le concevoir mais, en prenant l'exemple d'un raisonnement dialectique, même si Dieu avait volontairement créé une intelligence capable de l'appréhender, Dieu par nature échapperait encore à toute approche, l'inconnaissance n'étant pas seulement l'inaptitude humaine à le concevoir, ni uniquement la ténèbre dont Dieu s'entoure et qui rend impossible à tout être l'accès à une vision immédiate ; Dieu par nature est au-delà de tout et l'essence même de Dieu est inconnaissable. De même que l'on distingue le cercle éclatant du soleil de ses rayons lumineux, l'on discerne l'essence incognoscible de Dieu des ténèbres de l'inconnaissance dont il s'enveloppe.

L'état d'inconnaissance qui saisit l'esprit se tournant vers Dieu provient de l'éclat même de sa divinité qui rend impossible sa contemplation directe. Dieu s'entoure de la nuée d'inconnaissance et cette inconnaissance est liée à sa gloire inaccessible. C'est en cela que Moïse, le contemplateur de la divinité, « pénètre alors dans la ténèbre véritablement mystique, ayant mis de côté d'une sublime façon toute activité cognitive, uni à l'inconnu par sa faculté supérieure en le voyant et en le connaissant supra-intellectuellement⁴⁵ ». C'est dire la même chose : après le dépassement et le dépouillement de toutes les pensées terrestres, l'âme de l'orant est unie d'une

manière absolument incompréhensible à l'Inconnu. La perfection de cette *théoria* dans la nuée de l'inconnaissance divine est sans doute décrite en son ultime dépouillement dans ce texte : « Et dès lors je me tenais sans esprit, comme inexistant, et sans perception : ni vision ni audition, mais stupeur et profond silence ; car il n'y a là ni mouvement ni connaissance, du fait que chez le connaissant la connaissance s'est oubliée elle-même⁴⁶. »

Les apôtres ont, autant qu'ils ont pu le percevoir, été initiés à la contemplation de la lumière thaborique⁴⁷ de la divinité, visible à travers la chair du Christ : « La puissance divine, éclairant ceux qui avaient purifié les yeux de leur cœur, apparaissait comme une lumière divine à travers une pellicule de verre, c'est-à-dire à travers la chair que le Seigneur nous avait empruntée⁴⁸. » Pourtant ils ne perçoivent pas cet éclat de la divinité en restant semblables à ce qu'ils étaient : ils sont initiés par la lumière créée elle-même, d'une certaine manière divinisés et spiritualisés, afin que devenant spirituels, ils soient rendus aptes à contempler le spirituel, ayant déposé toute leur fonction cognitive, puisqu'il est écrit qu'ils se trouvaient « accablés de sommeil⁴⁹ ».

Le sommeil éveillé est bien connu des hésychastes ; il constitue l'état dans lequel se trouve l'être humain lorsqu'il est visité par la grâce et introduit dès cette terre dans la dimension du Royaume. « Était-ce en son corps – je ne sais ? Était-ce hors de son corps – je ne sais ? Dieu

le sait – cet homme-là a été ravi au troisième ciel⁵⁰ » sont les paroles qui décrivent des états dans lesquels le corps humain ne perçoit plus, par ses seules facultés qui ne sont que corporelles, des manifestations qui appartiennent au spirituel, comme pour les trois apôtres la contemplation, avec leurs yeux corporels, de la lumière incréée du Christ transfiguré. La faculté discursive est endormie, seule la faculté spirituelle de percevoir est éveillée. L'état de sommeil éveillé indique qu'une partie des sens terrestres est comme endormie, en silence, pour ne laisser active que l'aptitude de l'âme à recevoir la grâce de l'Esprit Saint. Cet endormissement des sens à ce qui est terrestre constitue leur éveil au monde spirituel : « Voilà pourquoi le grand Paul lors de ce ravissement extraordinaire avoue son ignorance de ce qu'il était. Il se voyait certainement. Comment ? Par sensation, par raisonnement ou par intellection ? Mais, dans son ravissement, il avait quitté ces facultés. Il se voyait donc par l'Esprit qui avait accompli le ravissement⁵¹. »

De même c'est par la grâce de l'Esprit Saint que, devenus spirituels, les apôtres contemplèrent la divine lumière incréée : « Paul était certainement ce par quoi il était uni, ce par quoi il se connaissait et ce pour quoi il avait quitté toute chose. (...) Paul était donc alors lumière et Esprit : par eux il était uni, par eux il avait reçu la possibilité de s'unir, après être sorti de tous les êtres et être devenu lumière par la grâce⁵². »

Le ravissement, l'extase, la contemplation s'opèrent uniquement dans la gloire de l'objet contemplé et après le dépassement des sens terrestres incapables de percevoir

par eux-mêmes ce qui n'appartient pas à leur nature. C'est dans l'union avec Dieu, non pas dans son essence qui est inaccessible, mais dans « une gloire et un éclat inséparables de sa nature et par lesquels il s'unit à ceux-là seuls, anges et hommes, qui en sont dignes⁵³ ». Dans la formule géniale de saint Irénée de Lyon qui a été popularisée par saint Athanase d'Alexandrie, « Dieu devient homme pour que l'homme devienne Dieu », il y a pour les Pères non seulement l'affirmation première de l'Incarnation qui rend possible la contemplation du Dieu vivant sans sa chair, telle que les apôtres, mais aussi n'importe quel homme, pouvaient voir et toucher le Christ.

Une seconde vision du Christ, différente de la première, est donnée potentiellement à l'homme, toujours à travers l'Incarnation du Verbe, mais cette fois, non plus à partir de son humanité, mais par les énergies créées de sa divinité : c'est voir et contempler le Christ comme les trois apôtres découvrirent sa lumière transfigurante sur le mont Thabor. Dans cette seconde contemplation réside une nouvelle destinée pour l'homme. Cette nouvelle destinée ne se réduit pas au seul salut.

Elle implique que l'homme est en synergie avec la grâce qu'il reçoit par la divinisation de son humanité désormais assumée par le Verbe dans l'Incarnation. Il est invité à l'union avec l'Époux, union qui s'accomplit avec la divinisation. Le Fils de Dieu, dans son incomparable amour pour les hommes, ne s'est pas borné à unir son hypostase* (personne) divine à notre nature en endossant notre humanité, mais puisqu'il s'unit aux

personnes humaines elles-mêmes, il devient un seul corps avec nous, avec chacun des fidèles par la communion eucharistique à son saint corps⁵⁴. Car dans le corps même du Christ habite corporellement toute la plénitude de la divinité⁵⁵. L'Occident chrétien parle surtout du salut, alors que l'Orient chrétien insiste sur la divinisation, mystère dans lequel l'homme est introduit par les sacrements du baptême et de l'Eucharistie où il devient membre du corps du Christ, ce qui implique, en synergie avec la grâce, la possible divinisation du nouveau baptisé. L'homme n'est plus ici uniquement une dualité âme-corps mais, par la grâce du Saint-Esprit reçue dans le sacrement de l'onction lors de son baptême et à chaque communion eucharistique, devient un être triadique* Esprit-âme-corps.

Cette divinisation, l'apôtre Paul en parle lorsqu'il insiste : « Que le Dieu de paix sanctifie votre être tout entier esprit (*pneuma pneuma*), âme (*psyché yuce*), corps (*soma soma*)⁵⁶ », triade que commente l'un des plus grands théologiens de la divinisation, saint Grégoire Palamas : « L'hypostase de l'homme spirituel est composée de trois parties : la grâce de l'Esprit céleste, l'âme raisonnable et le corps terrestre⁵⁷. »

Cette introduction de l'Esprit dans le composé humain, source en lui de sa divinisation, est une conséquence de l'Incarnation, dans laquelle l'unique hypostase du Verbe unit en elle les deux natures divine et humaine.

Cette introduction de l'Esprit de Dieu dans le composé humain va, à partir de son baptême, l'établir dans une

autre dimension, dans une autre dynamique, dans une autre perception de lui-même, et dans un tout autre devenir. Saint Irénée de Lyon, commentant l'Épître aux Thessaloniciens, écrira : « Quel motif avait-il (Paul) de demander ces trois choses, à savoir l'âme, le corps et l'Esprit, une intégrale conservation pour l'avènement du Seigneur, s'il n'avait su que toutes les trois doivent être restaurées et réunies et qu'il n'y a pour elles qu'un seul et même salut ? C'est pour cela qu'il dit "pleinement achevés" ceux qui présentent sans reproche ces trois choses au Seigneur. Sont donc parfaits ceux qui tout à la fois possèdent l'Esprit de Dieu demeurant toujours avec eux et se maintiennent sans reproche quant à leur âme et quant à leur corps⁵⁸. »

L'Esprit de Dieu est en quelque sorte, selon ce Père, l'élément constitutif de l'homme qui le sépare du monde animal. L'homme, quel que soit son destin, ne s'y conduit plus lui-même, mais il y est conduit par l'Esprit de Dieu.

L'Esprit de Dieu, l'âme et le corps font de l'homme une image de la sainte Trinité. « Trois choses font l'homme parfait : la chair, l'âme et l'Esprit. L'une d'elles sauve et forme, à savoir l'Esprit⁵⁹. » L'homme n'est plus réduit, dans cette vision, à un dualisme chair-âme qui ferait de lui une âme de chair comme celle des animaux, même si l'âme humaine est plus sophistiquée ; nous sommes ici devant une vision de l'homme qui s'oppose à une conception « animaliste » de l'être humain (l'homme ne serait qu'un singe évolué), dans laquelle notre psyché, même examinée dans toute sa complexité, ses ténèbres et sa lumière, son intelligence, est uniquement animale,

c'est-à-dire strictement liée à l'activité du cerveau, sans aspect immatériel et surtout sans participation à la grâce.

L'homme, dans la vision chrétienne, est participant à la divinité dès sa création et il est restauré dans une participation plus élevée par le Christ. Il se pose ici la question de la croissance spirituelle. L'homme, après l'Incarnation du Verbe et l'œuvre du salut accomplie par lui, reçoit par le baptême des arrhes de cette croissance, qu'il a la faculté de faire fructifier ou d'enterrer comme le Seigneur l'enseigne dans la parabole des talents.

3

L'« Esprit Sainte », la Mère des saints

C'est bien à partir de cette affirmation de la nouvelle triade Esprit-âme-corps que l'homme est appelé par Dieu à la divinisation. De tous les enseignements du Christ, aucun n'est resté sans exégèse, sans commentaire.

Cependant, les exégètes modernes se sont parfois éloignés du sens littéral lorsque celui-ci les gênait. Les Pères de l'Église n'ont, eux, pas eu la crainte d'une explication audacieuse, voire révolutionnaire d'un texte ou de l'usage d'un mot, tout simplement parce que l'interprétation qu'ils donnaient du texte n'était pas tirée de leur propre compréhension, mais d'une tradition transmise parvenue jusqu'à eux. Il en est ainsi pour cet enseignement : « Amen, amen⁶⁰. Je te le dis : personne, à moins de naître d'en haut, ne peut voir le Royaume de Dieu.” Nicodème lui dit : “Comment un homme peut-il naître quand il est vieux ? Peut-il entrer une seconde fois dans le ventre de sa mère et renaître ?” Jésus répondit : “Amen, amen, je te le dis : personne à moins de naître de l'eau et de l'Esprit ne peut entrer dans le Royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit. Ne t'étonne pas si je t'ai dit : il vous

faut naître d'en haut. L'Esprit⁶¹ souffle où il veut ; et sa voix, tu l'entends, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va : ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit⁶². »

Nous pourrions aussi bien entendre : « Le *souffle souffle* où il veut ; et sa voix, tu l'entends, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va : ainsi en est-il de quiconque est né du *souffle*. » Ou bien encore : « Le *vent vente* où il veut ; et sa voix, tu l'entends, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va : ainsi en est-il de quiconque est né du *vent*. » La naissance d'en haut, naissance de l'Esprit, fait qu'un homme né de la chair, c'est-à-dire tout être humain, s'il désire entrer dans le Royaume de Dieu, doit naître de l'eau et de l'Esprit, dans l'Esprit pour devenir un homme né de l'Esprit. Mais ce sont toutes les implications d'un tel programme qui font que cet enseignement est resté marginal pour la majorité des chrétiens, alors que pour le Christ il est primordial.

Nous évoquons plus haut l'inconnaissance se rapportant à Dieu, qui est l'un des axes les plus importants de la théologie patristique. Pourtant la phrase « L'Esprit-vent souffle où il veut ; et sa voix, tu l'entends, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va : ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit-vent » associe dans le même mystère Dieu et l'homme. « L'Esprit-vent souffle où il veut » se rapporte bien à Dieu : « Dieu est esprit⁶³. » « Sa voix, tu l'entends, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va » : il est effectivement question ici de l'insondabilité des desseins de Dieu mais aussi de sa spécificité d'incrédé et sans commencement ni fin. De la même manière, ces paroles paraissent bien correspondre à l'inconnaissance

dont Dieu s'entoure (« tu ne sais »), que l'on peut ici rapprocher des paroles de l'Apocalypse : « un nom nouveau que personne ne sait⁶⁴ » et « il a un nom écrit que personne ne sait, sinon lui⁶⁵ ».

Mais ce nom inconnaissable est pourtant révélé à cause et par le mystère de l'Incarnation du Verbe où Celui que même Moïse ne pouvait sans mourir contempler de face laisse voir sa face dans le visage du Dieu homme : « Il est revêtu d'un manteau trempé de sang et le nom dont il s'appelle est : le Verbe de Dieu⁶⁶. » C'est bien à partir de l'Incarnation que ce mystère de l'inconnaissance, qui est l'un des attributs de la divinité, va non seulement pouvoir s'appliquer à l'homme mais, comme insiste le Christ lui-même, devenir la seule possibilité pour lui d'entrer dans le Royaume : « Amen, amen, je te le dis : personne à moins de naître de l'eau et de l'Esprit ne peut entrer dans le Royaume de Dieu. » Si l'ensemble des exégètes a interprété cette naissance de l'eau et de l'Esprit comme étant le baptême, peu nombreux sont ceux qui ont relié cette signification avec la suite des paroles du Christ prononcées dans l'entretien avec Nicodème.

Il est admissible pour la plupart des chrétiens que Dieu soit inconnaissable. Mais lorsque le Seigneur applique cette même spécificité à l'homme, et qu'il en fait un enseignement essentiel de sa doctrine, nous sommes déconcertés, troublés, car c'est à un nouveau regard sur l'homme que nous sommes conviés par le Christ lui-même. Écoutons à nouveau cette parole dérangeante du Christ (mais ne le sont-elles pas toutes ?) : « L'Esprit souffle où il veut ; et sa voix, tu l'entends, mais tu ne sais

ni d'où il vient ni où il va : *ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit.* » Attachons-nous à cette dernière phrase. Jusqu'alors cette naissance de l'Esprit, ce caractère sans commencement ni fin étaient réservés à Dieu seul. Ils ne pouvaient s'appliquer à l'homme. Pourtant une annonce de ce mystère était déjà apparue dans l'Écriture lorsque Abraham donne la dîme de tout en rendant ainsi hommage à Melchisédech roi de Salem⁶⁷ « qui est sans père ni mère, sans généalogie, sans commencement de jour ni fin de vie, mais comparable au Fils de Dieu, demeure prêtre à perpétuité⁶⁸ ».

Ces attributs essentiellement divins d'être sans père selon la chair ni mère transmettant la généalogie provenant du père, donc sans généalogie, sans commencement de jour ni fin de vie, sont pour la première fois, avec Melchisédech, donnés à un être humain. Melchisédech préfigure évidemment le Christ, et tout homme qui dans le Christ renaît de l'Esprit. Pour les anciens Juifs, seule la généalogie de l'homme était prise en compte, comme en témoignent les différentes généalogies contenues dans l'Ancien Testament et la généalogie de Jésus dans le prologue de l'Évangile de Luc qui ne parle de Jésus que comme s'il était le fils biologique de Joseph en le faisant par celui-ci remonter à David.

Ces attributs divins, tels que venir sans généalogie, sans commencement ni fin, se rapportent également à d'autres hommes : « Il est sans mère parce que sa naissance est d'en haut avant les siècles immatériels, incorporelle, *entièrement inconnue* ; et sans père parce que sa naissance ici-bas, temporelle, du corps de sa mère

n'impliquait pas de semence pour sa conception ; sans généalogie en tant que l'un et l'autre mode sont entièrement inaccessibles et incompréhensibles. Ne pense (pourtant) pas que qui que ce soit ne puisse avoir part à cette grâce parce que la Parole ne l'a impartie qu'au seul Melchisédech. En effet Dieu a déposé dans leur nature une égale puissance *pour que qui le veuille* puisse s'approprier la grâce divine et qu'il ne soit empêché d'être, s'il le veut, un Melchisédech⁶⁹. » Pour ce Père, ce sont tous les chrétiens qui sont appelés à devenir semblables à Melchisédech, « sans commencement ni fin ».

C'est bien cet homme *entièrement inconnu, et sans commencement ni fin*, qui est l'homme de l'Esprit. Pour recevoir cet engendrement par l'Esprit et dans l'Esprit, le Christ indique clairement que l'homme doit mettre un terme à son engendrement dans la chair et le sang qui n'hérite pas du Royaume. La voie la plus radicale qui suit cet enseignement, dans son but et son application au sein du christianisme orthodoxe, est la voie du silence. Les Pères de l'Église et du désert dont nous faisons entendre les paroles dans cet ouvrage sont tous ensemble ces voix du silence dont ils ont témoigné dans leur vie et dans leurs paroles.

Cette tradition spécifique dans l'Église orthodoxe est également nommée la « voie hésychaste », que nous avons déjà par un autre point de vue abordée.

« Celui qui espère entrer en silence sur Dieu, mais qui n'est pas entré en silence sur sa propre âme, n'est pas encore mort au monde et n'a donc pu ressusciter dans

l'Esprit. Le bavardage de l'âme éteint la flamme de l'Esprit. Le bruit du monde assourdit l'âme qui l'écoute et la rend inapte au silence. Le silence créé est l'aptitude ascétique de l'âme qui désire goûter à la paix ineffable du silence incréé. Le silence créé est l'obscurité volontaire de l'intelligence (*dianoia*). Le silence incréé est l'obscurité involontaire de l'intellect (*nous*). Le silence incréé est l'ombre de l'inconnaissance divine. Le silence incréé est la porte, le réceptacle et la cymbale du *Logos* (Parole) divin. Sans le silence incréé, que personne ne te trompe, tu n'as pas encore reçu l'engendrement dans l'Esprit, et sans la fontaine des larmes saintes tu n'as pas goûté le silence et sa paix sursentielle⁷⁰. »

Trois commandements dérangeants du Christ se rapportent à cette expérience de la mort de l'âme au monde sans laquelle il n'y a pas de Résurrection de l'âme, comme l'enseigne saint Syméon le Nouveau Théologien :

« Celui qui veut conserver son âme⁷¹ la perdra, mais qui perdra volontairement son âme à cause de moi la sauvera⁷². »

De même celui-ci qui lui est semblable : « Qui aime son âme la perd, qui hait son âme en ce monde la conservera en vie éternelle⁷³. »

Et enfin ce passage : « Si quelqu'un vient à moi et qu'il ne hait pas son père, sa mère, sa femme et ses enfants, et ses frères et ses sœurs, ce jusqu'à haïr son âme, il ne peut être mon disciple⁷⁴. » L'âme, dans la sémantique de l'époque

du Christ, c'est la personne. Il n'est pas question ici de l'âme seulement comme partie de l'homme qui survit à la mort ; l'âme désigne l'être entier. La référence à l'engendrement de la chair et du sang qui n'hérite pas du Royaume de Dieu est flagrante. C'est bien à l'identité selon la chair que le disciple du Christ doit renoncer. Une société chrétienne ne résout pas plus que la société moderne, ou celle dans laquelle s'exprimait Jésus, cette question.

Comment en effet, pour ne prendre qu'un seul exemple, un homme né de la chair, qui honore justement, en conformité avec les commandements, son père et sa mère, pourra-t-il se départir de ceux-ci en devenant « sans père ni mère », texte qui nous conduit à cet enseignement décidément perturbant du Christ : « Celui qui voudra être mon disciple devra haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères et ses sœurs, se haïr lui-même et me suivre⁷⁵. »

Nous sommes sur la voie. « Haïr » pour le Seigneur implique un renoncement, un abandon puisqu'à la fin de la litanie « haïr son père, sa mère, sa femme... », le Christ place le but final de tous ces renoncements : « se haïr lui-même et me suivre ». Replaçons-nous dans le contexte sémantique de l'époque à laquelle parlait le Christ afin d'essayer de comprendre ce qu'entendaient ses disciples. « Haïr » son père, c'est donc renoncer au père selon la chair qui n'hérite pas du Royaume afin de retrouver l'unique Père céleste auquel le Christ se réfère et à qui il nous demande d'adresser notre prière, « Notre Père qui es aux Cieux⁷⁶ ». Tout cela est cohérent et classique dans

l'enseignement de Jésus. Une difficulté surgit dans nos langues européennes qui nous font comprendre difficilement la signification de « haïr sa mère ». Nous ne percevons pas qui ou quoi placer en face de ce renoncement. Quitter le père charnel pour suivre le Père céleste, nous venons de le voir, est extrêmement clair dans l'enseignement du Seigneur. La référence au Père céleste était déjà plantée dans les croyances et mentalités des Juifs de cette époque, de telle façon que l'auditoire du Seigneur comprenait immédiatement le parallèle qui existait entre « père charnel » et « Père Céleste ».

Cela est également vrai pour le croyant d'aujourd'hui. Mais pour ce dernier, quitter sa mère charnelle ne le conduit apparemment à rien de manifeste, à aucun parallélisme possible, comme celui qui existe entre les deux pères. Et pourtant... En araméen, langue du Christ, le mot « esprit » (*rouha*) est du féminin, et les Pères syriaques dont la langue est d'origine sémitique parlaient, eux aussi, de l'engendrement divin de l'« Esprit Sainte », mot qui est également féminin en syriaque⁷⁷. Le Pseudo-Macaire, commentant cet Évangile, parle de la *Mère céleste qui est le bon Esprit de Dieu* et de la Jérusalem céleste qui remplace la mère mortelle quittée par les ascètes⁷⁸.

Ce Père place très exactement en échange du renoncement à la « mère mortelle » l'acquisition de la « Mère céleste ». Nous sommes dans une tradition de l'Évangile très ancienne⁷⁹, oubliée et pourtant, nous le percevons, tout à fait essentielle. Le Pseudo-Macaire, bien qu'il ait écrit son œuvre en grec, est de culture syro-

mésopotamienne. Aussi le concept « maternel » que la langue et la tradition syriaque attribuent à l'Esprit Saint est-il manifeste dans ses écrits et influence considérablement son œuvre : « Une mère qui a un enfant l'aime et l'embrasse avec beaucoup d'affection en le prenant sur son sein. *De même l'Esprit Saint* vient dans l'âme et l'embrasse sur son sein en lui donnant un grand réconfort et une grande joie⁸⁰. » L'homme, selon cette interprétation féminine et quasi maternelle de l'Esprit Saint, renonce pour suivre le Christ à l'engendrement selon la chair, représentée ici par la mère charnelle (« haïr sa mère »), afin de recouvrer l'engendrement selon l'« Esprit Sainte »⁸¹.

Et le Pseudo-Macaire de citer l'Ancien Testament : « Comme se forme l'embryon de la femme enceinte », tel est le « chemin de l'Esprit »⁸². Jean de Dalyatha énoncera que « l'Esprit Saint est appelé génératrice au féminin, du fait qu'il les (enfants de Dieu) a tous engendrés à ce monde. (...) De même ceux qui sont nés de ton Esprit têtent la Vie à ton sein dans le monde sans fin⁸³ ».

L'expression même de « téter » s'applique à une mère. Saint Aphraate le Syrien et beaucoup d'autres auteurs syriens établiront cette relation d'un aspect maternel dans l'œuvre de l'Esprit Saint, qu'ils ne prennent à aucun moment dans une signification littérale ; pour eux, ce n'est pas la mère charnelle qui a servi d'exemple pour leur définition de l'Esprit, c'est au contraire l'Esprit dont la mère est à l'image : « Tant que l'homme n'a pas encore pris femme, il aime et honore son Père et l'Esprit Saint sa

Mère et il n'a pas d'autre amour⁸⁴. » Pour les Pères syriaques, comme pour l'ensemble des Pères de l'Église, l'homme est créé à l'image de Dieu et non l'inverse. C'est donc de *Dieu le Père*, archétype parfait, que provient ensuite dans la création divine le père charnel comme image du précédent. De la même façon, c'est de *Dieu l'« Esprit Sainte »*, la *Mère*, archétype parfait, que provient ensuite dans la création divine son image dans l'humanité : la mère charnelle. Ce qui précède, c'est Dieu et non son image, c'est l'Esprit et non la chair. Rappelons ici que le Christ donne ce sens de père non plus seulement à Abraham que les Juifs appelaient ainsi « père de tous les croyants », mais directement à Dieu le Père, dans la prière du *Notre Père*⁸⁵. Abba Évagre est tellement imprégné de cette notion que lorsque quelqu'un lui annonce la mort de son père (charnel), il lui répond : « Ne blasphème pas, mon Père est immortel⁸⁶. »

La notion d'Esprit Saint comme *Mère des saints*⁸⁷, ainsi que l'écrit encore le Pseudo-Macaire, est très importante dans la littérature chrétienne d'influence syriaque et elle permet l'accès à un autre éclairage de la compréhension de la mission du Saint-Esprit. La mère engendre à l'image de l'« Esprit Sainte » qui engendre. C'est dans ce contexte qu'il faut entendre la question de Nicodème : « Comment un homme peut-il rentrer dans le sein de sa mère et renaître⁸⁸ ? » La question de Nicodème était à côté de la vérité, mais elle s'expliquait cependant par l'emploi par le Christ du mot féminin *rouha* à propos de l'Esprit. Le Christ ne dit pas à Nicodème que sa question est incongrue. Il élève plus haut par sa réponse le concept

d'engendrement maternel, l'attribuant non plus à la mère charnelle dont parlait Nicodème, mais à l'engendrement maternel de *la* Esprit. Nicodème entendait donc ainsi cette réponse à propos de la naissance d'en haut de l'« Esprit Sainte » dans la bouche du Seigneur : « Amen, amen, je te le dis, personne s'il ne naît de l'eau et de *la* Esprit ne peut entrer dans le Royaume des cieux (...) *La* Esprit souffle où *elle* veut, tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où *elle* vient ni où *elle* va. Ainsi en est-il de quiconque est né de *la* Esprit⁸⁹. »

Les Pères syriaques l'entendaient également de cette manière. Alors nous comprenons mieux le Pseudo-Macaire dans sa vingt-septième homélie. C'est cette homélie tout entière qu'il faudrait ici citer, car elle constitue un hymne à la maternité divine de l'« Esprit Sainte ». Des accents comme ceux-ci donnent à comprendre l'importance dans cette tradition de l'engendrement *de* et *dans* l'Esprit. Comme le mot *charisma* est du féminin en grec, parfois certains auteurs grecs l'utilisent pour accentuer la féminisation du Saint-Esprit qui, rappelons-le, est en grec un mot masculin.

Pour surmonter cet écueil de la langue grecque, les Pères préfèrent parler de la « grâce » de l'Esprit (*charisma*) qui est du féminin en grec, ce qui leur permet de respecter le caractère « maternel » de l'Esprit. Ils dissertent alors de la « grâce de l'Esprit⁹⁰ », de « la grâce divine de *la bonne Mère céleste*⁹¹ » et « viennent-elles (ces âmes) à crier (...) appellent-elles par leurs pleurs et leurs cris la Mère céleste, l'Esprit Saint, sans se satisfaire *de rien de ce monde*, mais en n'ayant pour repos que la participation

de l'Esprit et leur désir pour nourriture, alors *l'excellente Mère la grâce de l'Esprit* vient auprès des âmes qui la cherchent⁹² ».

Renaître de l'Esprit Sainte, voilà l'enseignement de feu du Christ qui est annoncé à travers Nicodème à tous les hommes. Les Pères ont consacré toute leur force à cette réalisation. L'enseignement du Pseudo-Macaire sur la nécessité de mourir à toutes nos attaches en ce monde, de mourir au monde pour renaître de la Mère céleste l'Esprit à une autre vie, est incontournable.

Pas de naissance selon la Mère Esprit sans un abandon, sans une mort préalable au monde⁹³ : « Toute âme doit mourir à elle-même et vivre pour lui⁹⁴. » Un grand mystique byzantin, qui lui-même était né et avait été élevé dans l'entourage de l'empereur, ce qui donne une force plus grande au détachement qu'il préconise, affirme que l'on ne peut être un serviteur de Dieu sans pratiquer les conditions suivantes : « Pour moi, je l'atteste à tous – que personne ne se trompe et ne se laisse égarer par d'autres paroles –, qui n'aura renoncé au monde, haï de toute son âme les choses de ce monde, aimé sincèrement le Christ seul et perdu son âme à cause de lui (...) sans rien désirer en dehors de lui⁹⁵... » « Perdre son âme », selon tous ces Pères, c'est renoncer à son identité en ce monde pour revêtir l'identité nouvelle de l'Esprit en se soumettant à son engendrement.

La nécessité absolue de l'acquisition de l'engendrement de l'Esprit Saint exalté au xix^e siècle par saint Séraphim de Sarov est exprimée avec insistance dans toutes les

œuvres des auteurs figurant dans la Philocalie* et plus particulièrement chez Syméon le Nouveau Théologien et le Pseudo-Macaire : « En effet, si l'âme ne reçoit pas dès ce monde-ci la sanctification de la grâce de l'Esprit, grâce à beaucoup de foi et de prière, si elle n'est pas associée à la nature divine en se mêlant à la grâce qui lui donnerait d'accomplir tous les commandements, elle est inapte pour le Royaume des cieux⁹⁶. » La nécessité de prier pour recevoir l'Esprit Saint et son engendrement constitue pour tous ces Pères la réalisation de tout l'enseignement du Christ. « En effet, c'est le bien que l'on aura acquis ici-bas qui sera notre vie ce jour-là. » Ce bien précieux est la nouvelle vie, la nouvelle naissance en l'Esprit, la grâce du Saint-Esprit acquise dans l'âme⁹⁷.

Le but de la vie chrétienne a toujours été pour les Pères l'« acquisition du Saint-Esprit⁹⁸ ».

De l'Arbre de la connaissance à l'Arbre de l'inconnaissance

Le grand mystère dans l'approche de l'homme vers Dieu est que celle-ci est impossible si Dieu ne descend à venir à la rencontre de l'âme qui désire s'élever vers lui. À la maxime célèbre de toute la théologie patristique, « Dieu devient homme pour que l'homme devienne Dieu », se raccorde cette réalité de l'expérience spirituelle, presque cartésienne, qui est également une tautologie : sans Dieu il ne peut y avoir d'expérience de Dieu.

Cet aspect si évident de la vie spirituelle est pourtant souvent négligé sur le plan intellectuel de l'analyse qui peut être faite de cette expérience, à partir de textes mystiques la relatant, par des exégètes qui s'en tiennent davantage à l'étude des textes qu'à ce qu'ils décrivent, parce que eux-mêmes n'en ont pas l'expérience. Dieu, cela est maintenant acquis pour le lecteur, est inconnaissable et cette inconnaissance n'est pas uniquement due à notre incapacité humaine à appréhender Dieu mais, comme nous l'avons explicité plus haut, l'inconnaissance est l'un des attributs de Dieu. L'homme a perdu dans sa chute, lorsqu'il fut chassé par Dieu du Paradis, certaines des caractéristiques placées en lui comme image et ressemblance divine : non pas qu'il

ait perdu entièrement cette spécificité d'image et de ressemblance, mais en s'éloignant de Dieu qui nourrissait en lui ces qualités divines, l'homme atténuait, voilait toutes les réalités divines déposées en lui. L'Arbre de la connaissance est ainsi placé au milieu du Paradis, non pour ce qu'il était, pour ce qu'il montrait, mais pour ce qu'il n'était pas, et ne montrait pas, comme le négatif d'une photographie.

Jusqu'à ce qu'Adam désobéisse sur l'inspiration de Satan et ne s'empare sans la permission de Dieu du fruit de l'Arbre qui était au milieu du Jardin, le centre du Paradis était l'Arbre de vie, c'est-à-dire l'*Arbre de l'inconnaissance* liée à la vie suressentielle et divine. On ne le souligne jamais assez. L'Arbre ne devient véritablement l'Arbre de la connaissance du bien et du mal qu'après la désobéissance d'Adam, lorsque celui-ci, renonçant à l'inconnaissance suprême liée à la *théoria* qu'il avait de la divinité, épaissit son regard et plonge par une perception désastreuse en dehors de Dieu, dans le monde sensible de la connaissance charnelle et discursive. Dans le Paradis, Dieu enveloppait parfaitement l'homme de la même inconnaissance dont il s'entoure lui-même. Le mystique byzantin entreprend consciemment l'exact chemin inverse d'Adam au Paradis dans lequel ce dernier perd le Paradis et la vie noétique.

Celui qui par la prière désire retourner au Paradis en renaissant dans l'Esprit Saint, le Seigneur l'enveloppe à nouveau de la même ténèbre de l'inconnaissance qui était avec l'Arbre de vie le centre du Paradis. Dieu crée l'homme à son image et à sa ressemblance. L'inconnaissance, qui est l'un des attributs de la divinité,

se reproduit dans la ressemblance divine de l'homme créé à l'image de Dieu : « Ainsi donc si l'un des traits de la nature divine consiste dans son caractère insaisissable, il faut qu'en cela aussi son image soit à l'imitation du modèle (...). Notre esprit (*nous*) qui est fait lui aussi à l'image de notre Créateur manifeste sa ressemblance exacte avec le modèle qui est au-dessus de lui car, étant insaisissable, notre esprit porte l'empreinte de la nature insaisissable⁹⁹. »

Examinons ce texte majeur de saint Grégoire de Nysse qui définit parfaitement la doctrine de l'inconnaissance divine appliquée à l'homme qui renaît de l'Esprit, à l'homme déifié : l'esprit humain (*nous*) manifeste sa ressemblance exacte avec le Modèle (Dieu insaisissable) qui est de lui, car Dieu étant insaisissable, *notre esprit (nous) porte l'empreinte de la nature divine insaisissable*. L'homme de l'Esprit porte donc l'empreinte de l'inconnaissance divine. L'homme de l'Esprit cueille avec le Christ du fruit de l'Arbre de l'inconnaissance. Si l'image n'a pas totalement disparu de l'homme malgré la chute (pour les Pères, avec Adam expulsé par Dieu du Paradis, c'est toute l'humanité qui a chuté), elle a cependant été voilée par le péché, alors que la ressemblance est dans l'homme l'aptitude à la sainteté.

La ressemblance est pleinement restaurée avec l'image, en tant qu'aptitude à la déification par la grâce du baptême dans notre esprit qui porte l'empreinte de la nature insaisissable. La ressemblance a cependant toujours été agissante dans les saints qui ont précédé la venue du Christ. La ressemblance, comme tous les dons,

se cultive ou s'enterre. En d'autres termes, la sainteté se réalise dans cette mystérieuse ressemblance avec Dieu accomplissant l'homme de l'Esprit dont l'Évangile nous trace un portrait indéchiffrable : « L'homme de l'Esprit, tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va¹⁰⁰. » Dieu entoure donc de la même inconnaissance celui qu'il engendre à nouveau dans le mystère de sa ressemblance : la ressemblance divine est l'entrée de l'être humain dans la voie du silence sur Dieu, sur soi, sur le monde, et sa communion au silence incréé. Dieu revêt l'homme qu'il engendre dans son Esprit de sa ressemblance dans l'inconnaissance.

Le mystère de l'inconnaissance divine reste entier, mais l'homme de l'Esprit en reçoit la nuée mystérieuse dans son intellect (*nous*). Cet homme devient indéchiffrable à lui-même (il ne connaît pas son nouveau nom¹⁰¹ tant qu'il n'en a pas reçu la révélation sur la pierre blanche) comme aux autres. « Celui qui est né de l'Esprit, nul ne sait d'où il vient... » : cette phrase du Christ ne veut pas dire que seuls les autres ne connaissent pas son origine, sa naissance, ses parents, son peuple, son pays, sa civilisation, sa philosophie, sa religion, tout ce qui dans le monde aujourd'hui, comme hier, confère une identité, mais également la personne elle-même qui est re-née de l'Esprit.

L'oubli de soi exalté par saint Grégoire de Nysse et saint Maxime le Confesseur est à la fois une réalité extatique, une réalité métaphysique et une expérience ascétique. L'âme amoureuse qui rencontre l'Époux céleste s'oublie elle-même tant elle est captivée par Celui qui pour elle est

l'Être absolu, la Vie au-dessus de sa propre vie, l'origine même de sa vie et de la vie du monde. Mais il faut ajouter que cet oubli de soi amoureux s'inscrit dans le mystère même de l'inconnaissance divine que l'âme, qui est élevée vers Dieu, rencontre.

C'est dans ce contexte que prend toute sa signification cette magnifique affirmation de la *théopraxis* : « Le cœur pur est celui qui a présenté à Dieu un esprit absolument étranger à toute forme et prêt à être marqué des seules empreintes, par lesquelles Dieu se manifeste généralement¹⁰². »

Pour que ces qualités apophatiques soient présentes dans l'homme, il faut donc que l'homme soit revêtu dans sa nature même de l'inconnaissance divine, d'où cette définition que nous citons plus haut : notre esprit porte l'empreinte de la nature insaisissable, qui se rapporte à l'homme qui a été engendré à nouveau par l'Esprit Saint.

C'est véritablement cette signification qu'il faut entendre de la part du Christ lorsqu'il donne les caractéristiques de l'homme de l'Esprit : « Tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va, ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit¹⁰³. » Nous l'aurons compris, ce qui se rapporte à Dieu, l'inconnaissance, la non-définition, le silence, le dépouillement volontaire de toute tentative de conceptualisation qui appartiennent à l'ascèse volontaire permettent aussi à l'orant de recevoir de Dieu son empreinte sacrée. « Bienheureux les cœurs purs car ils verront Dieu¹⁰⁴ » est le commandement¹⁰⁵ le plus audacieux du Seigneur, car il est impossible de voir Dieu

en restant vivant : « Tu ne peux voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre¹⁰⁶. » Pourtant le Christ affirme que, désormais, ceux qui auront le cœur purifié auront accès à la contemplation de Dieu. Il n'existe pas ici de contradiction. Le mystère de l'Incarnation rend possible par la foi à tout chrétien de voir Dieu dans la chair en Jésus-Christ. À la demande de l'apôtre Philippe : « Montre-nous le Père », Jésus répond clairement : « Qui m'a vu a vu le Père¹⁰⁷. » Mais la parole de Dieu à Moïse : « Tu ne peux voir ma face, car l'homme ne peut me voir et vivre » se rapporte bien à la vision de Dieu de la béatitude : « Bienheureux les cœurs purs car ils verront Dieu. » Car sans la mort volontaire aux bruits, aux images et aux concepts de ce monde, il n'y a pas pour l'homme de contemplation possible de Dieu. Cette béatitude demande une purification qui se situe très au-dessus de la seule foi.

La foi est le commencement du chemin, et non l'aboutissement. Au-dessus de la foi il y a également l'*agapé* comme l'écrit l'apôtre Paul : « La foi l'espérance et l'amour (*agapé*) demeurent tous les trois, mais le plus grand d'entre eux c'est l'amour¹⁰⁸. » Les Pères de l'Église ont placé très au-dessus de l'*agapé* l'état de l'âme embrasée par l'amour divin, *éros*. Cela nous conduit à la célèbre triade patristique distinguant les trois qualités de l'amour possible dans un homme : *éros*, *agapé*, *philéo*. Il nous faut de nouveau étudier la sémantique des Pères du désert et des Pères cappadociens, sans oublier Plotin, sur l'utilisation qu'ils donnaient tous au mot « *éros* », aujourd'hui dévoyé. L'*éros*, ce mot qui à notre époque définit une forme d'amour charnel, pour les Pères de l'Église désignait au contraire la plus élevée des

manifestations de l'amour divin¹⁰⁹ qui embrasait l'âme épouse pour son Époux céleste. Les Pères de l'Église discernent donc trois formes d'amour, toutes les trois légitimes mais non de même nature. En général, *agapé* se rapporte à l'amour divin ; « Dieu est amour » traduit « Dieu est *agapé* », alors que *philéo* exprime davantage les sentiments naturels humains : « Qui aime plus que moi son père, sa mère (...) n'est pas digne de moi » n'est compréhensible que si l'on se souvient que c'est le verbe *philein* qui est employé, le Christ mettant alors en garde celui qui place ses sentiments humains au-dessus de l'amour de Dieu.

Le Christ propose à l'homme d'aimer l'homme dans l'amour même de Dieu : « Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit et ton prochain comme toi-même » ; c'est « agapé » qui est employé, unissant bien dans un même amour le Seigneur et le prochain car le Christ en prenant chair s'est fait notre prochain. « La foi, l'espérance et l'amour (*agapé*) demeurent tous les trois, mais le plus grand d'entre eux c'est l'amour¹¹⁰. »

Cette purification, dont nous discernons mieux qu'elle n'est pas exclusivement une purification des péchés dont nous sommes personnellement responsables, concerne tout ce qui est lié à la nature déchue qui est la conséquence de la chute d'Adam et Ève. « Le cœur pur est celui qui a présenté à Dieu un esprit absolument étranger à toute forme et prêt à être marqué des seules empreintes par lesquelles Dieu se manifeste généralement » : cette citation que nous donnions plus haut revêt ici sa pleine

signification. Ce cœur purifié, de nouveau prêt à recevoir l’empreinte divine, a fait, pour parvenir à cet état bienheureux, le chemin inverse de celui qu’avait au commencement accompli Adam, pour parvenir au résultat désastreux de la chute et du bannissement du Paradis. À l’inverse d’Adam qui, cherchant avidement la connaissance sans Dieu, perdit ainsi la simplicité et la pureté de l’âme et du cœur qui lui permettaient de contempler Dieu dans le jardin d’Éden, l’orant renonce à l’Arbre de la connaissance du bien et du mal. Cet Arbre de la connaissance du bien et du mal figure pour les Pères l’appréhension sensorielle, intellectuelle et discursive du monde. L’orant les délaisse donc pour entrer dans l’inconnaissance suprême qui régissait la vision du Paradis.

Nous avons parlé, au début de cet ouvrage, des différentes connaissances auxquelles l’orant doit renoncer, pour pouvoir présenter un cœur purifié, apte à recevoir la vision divine, si Dieu la lui accorde, car cela dépend de sa seule volonté (nous l’avons déjà indiqué, il n’existe aucune technique de la contemplation). Mais le chemin spirituel n’a pas comme unique but cette contemplation, puisqu’en elle-même elle reste un don gratuit de la divinité, qui est accordé à certains saints et pas à d’autres. Nous découvrons que le but de ce chemin spirituel est l’union avec le Seigneur autant que la purification préalable de l’orant accompagnée de la totale gratuité de la grâce qui peut la lui faire recevoir en lui. L’aptitude de l’union d’une âme avec Dieu s’opère dans la purification de l’intellect, et non exclusivement par le chemin des purifications corporelles. Cette purification de l’intellect est, et demeure, une oblation gratuite que

l'orant offre de lui-même au Seigneur sans en espérer une gratification, en dehors de la plus suprême, pour celui qui offre un tel sacrifice : que son sacrifice soit agréé comme celui d'Abel et comme celui du second Abel, le Christ, qui s'offre lui-même. Cette offrande est celle qu'Adam avait été sollicité d'offrir à Dieu et à laquelle il s'est refusé, puisque le choix lui est donné à travers la présence si dérangement de l'Arbre de la connaissance au milieu du Paradis. Adam ne suit pas l'unique commandement du Paradis qui seul lui permettait d'y vivre : l'obéissance, c'est-à-dire l'humilité. Les Pères relient tous l'obéissance à l'humilité. Dans les œuvres de Diadoque de Photice figure un dialogue que le saint a eu lors d'une apparition avec saint Jean Baptiste. Il lui pose cette question : « Comment as-tu osé baptiser notre Seigneur Jésus-Christ ? – Par mon obéissance j'ai vaincu mon audace, car il n'y a pas de plus grande humilité que l'obéissance. »

Adam échange la connaissance *en* Dieu contre la connaissance *comme* Dieu, ce qui signifie une connaissance *séparée* de Dieu du bien et du mal. Adam désire connaître comme Dieu, en y perdant ce qui était plus vaste que cette connaissance, la découverte de la création visible et invisible dans la lumière même de Dieu et la contemplation de Dieu dont il ne concevait pas ce qu'elle avait d'exceptionnel puisqu'il l'avait toujours connue. Tout cela, il le possédait dans l'inconnaissance.

Adam était le réceptacle de toute connaissance dans l'état d'inconnaissance. En recherchant la connaissance discursive et charnelle, il perd l'état de contemplation (*théoria*), dans lequel il percevait la totalité des mystères de la création dans l'inconnaissance suprême. La Genèse

nous donne une preuve qu'Adam avait en Dieu une très haute forme de connaissance lorsque le Seigneur lui présente tous les animaux de la création pour que l'homme leur donne un nom¹¹¹. Il ne se définissait pas, pas plus qu'il ne cherchait à définir Dieu. Et c'est précisément lorsque Adam, sous l'inspiration du diviseur, désire connaître, qu'il perd la béatifique vision et l'intimité qui étaient les siennes avec Dieu. Nous abordons ici notre véritable propos qui débouche sur une ascèse concrète et réalisable.

Toutes les ascèses, des anachorètes du désert, des religieux dans les monastères, ont ce but, celui de « déposer toutes les pensées du monde¹¹² » pour tenter d'acquérir cette simplicité¹¹³ qu'avait Adam dans le Paradis avant d'avoir mangé du fruit de l'Arbre. C'est la seule possibilité pour l'orant de recevoir à nouveau l'empreinte divine, c'est-à-dire la puissance apte à la ressemblance divine, qui ne peut s'opérer que dans la réalisation du commandement dérangeant de l'inconnaissance : « Bienheureux ceux qui croiront sans voir¹¹⁴ », que nous écartons soigneusement de nos lectures des Évangiles, en le tenant pour impossible à réaliser, considérant qu'il est réservé à certains saints.

Le monachisme est-il l'unique voie pour vivre l'expérience du silence ?

L'abandon du monde pour le Christ n'est effectivement pas réservé aux seuls moines, dont le Seigneur ne parle pas spécifiquement en donnant ses commandements. Le Christ appelle tous les hommes à suivre ses enseignements, y compris les plus élevés. Tous n'y parviennent pas, cela est certain, mais cela ne signifie pas pour autant qu'ils n'auraient pas pu y parvenir. Le moine, en priant pour l'humanité et pour tous ceux que ce chemin a rebutés, ou qui se sont découragés après l'avoir entrepris, est appelé à vivre d'une manière plus radicale, plus conforme la pureté de l'Évangile, l'ensemble des commandements du Christ.

Il l'expérimente non seulement pour lui-même, non seulement pour servir d'exemple à la communauté chrétienne dont il est toujours un membre, mais surtout pour suppléer aux déficiences de ceux qui n'y sont pas parvenus, se crucifiant dans la chair *et l'esprit* afin de sauver, à l'image du Christ sur la Croix, tous ceux qui auront demandé son intercession. Les hommes qui se confient à l'intercession des saints, sans parvenir à vivre leur ascèse, sont tous ceux (soyons réalistes, nous sommes tous dans cette catégorie) qui dans la parabole

n'ont pas eux-mêmes fait fructifier les talents, mais qui sur les conseils du maître les ont confiés à un banquier qui lui en a donné un intérêt¹¹⁵. Ce combat constitue pour le moine une part importante, pour ne pas dire essentielle, de l'entrée en silence et de la véritable mise à mort de son âme dans tout ce qu'elle avait d'attachement au monde. Le silence sur soi n'existe pas sans ce combat contre les pensées.

Dans l'Église orthodoxe comme dans l'Église catholique, le moine change de nom afin d'indiquer qu'il quitte le monde, pour entrer dès cette vie dans la vie du Royaume de Dieu. Par ce nouveau nom, il signifie que désormais *il ne répondra plus à son ancien patronyme* qu'il avait reçu de ses parents selon la chair, mais qu'il répondra uniquement au Christ qui l'a revêtu de ce nouveau nom et à tous ceux qui le reconnaîtront par l'Esprit dans sa nouvelle identité. Il indique clairement qu'il ne répondra plus à l'appel de son ancien nom, *ni à son père, ni à sa mère, ni à son conjoint, ni à ses enfants, ni à ses frères et ses sœurs, ni à sa propre âme* lorsque, par la nature déchue, la puissance des souvenirs révolus, elle aura la tentation de se tourner vers le passé, « comme un chien mange son propre vomi¹¹⁶ », vers son ancienne identité.

Un très beau rite, lors de l'engagement monastique, va imprégner l'âme du nouveau moine dans sa nouvelle hypostase. Après qu'il a reçu le petit habit, *microschéma**, il va recevoir le baiser sur ses épaules¹¹⁷ de chaque frère. Ceux-ci lui demandent à chaque fois qu'il s'approche d'eux : « Quel est ton nom ? » Il leur répond alors de son nouveau nom. La prise d'habit dans l'Église

d'Orient est synonyme de la vêtue d'une nouvelle identité. Le rite de l'entrée dans le monachisme est considéré comme un second baptême. Il est en cela une affirmation radicalisée des promesses induites dans le premier baptême car, en se revêtant du Christ, l'homme doit s'oublier lui-même. « Vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu le Christ¹¹⁸... »

Dès lors que l'homme est revêtu du Christ, il doit renoncer aux identités frelatées qu'il avait reçues du monde. La tunique que revêt le nouveau baptisé représente non seulement l'absence de péché, la pureté restituée, le corps nu dépouillé de tous les artifices de ce monde qu'elle recouvre, mais également la nouvelle identité « christisée » dont elle pare le baptisé. Désormais le nouveau baptisé ou moine n'est plus seul, il est revêtu du Christ et s'efforce d'agir en synergie avec lui : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi¹¹⁹. » Le moi est mort, le Christ est vivant et c'est lui qui communique sa vie à l'hypostase renouvelée. Dans l'Église antique, les baptêmes d'enfants étaient rares, les croyants attendaient l'âge adulte pour demander le baptême et celui-ci se faisait comme aujourd'hui encore dans l'Église orthodoxe par immersion et totalement nu, ce qui ne se pratique plus de nos jours.

La tunique est donnée aujourd'hui par commodité avant l'immersion, alors que dans l'Église primitive elle était donnée après le baptême, comme une réponse à l'ensevelissement des trois jours que symbolise la triple immersion pratiquée aujourd'hui encore. Après la nudité de la mort du péché dans laquelle Adam se vit nu,

dépouillé de la tunique de lumière dont il était revêtu dans le Paradis par la gloire de Dieu qui resplendissait en lui, le nouveau baptisé recouvre dans le nouvel Adam, « en revêtant le Christ », la tunique de noce de l'Époux, la tunique de la chair ressuscitée du Christ, resplendissante de la lumière de la Résurrection.

Dans le baptême, « Ensevelis avec le Christ lors du baptême vous êtes aussi ressuscités avec lui¹²⁰ » atteste bien pour l'apôtre Paul que la triple immersion du baptême n'est pas seulement – ce qu'elle est incontestablement – l'affirmation de la sainte Trinité, mais consubstantiellement celle de la participation du nouveau chrétien au mystère de la Croix, à celui des trois jours au tombeau et à celui de la Résurrection du Christ, lorsqu'il est relevé après la troisième immersion. Dès lors il est revêtu du Christ et l'Esprit Saint peut descendre sur lui pour le confirmer, tels les apôtres qui le reçurent individuellement à la Pentecôte, comme témoin du Christ.

L'un des plus grands mystiques de l'Église byzantine, en suivant le même radicalisme que nous évoquions plus haut, énoncera que l'on ne vit pas pour le Christ mais qu'on meurt pour lui¹²¹, ce qui finalement n'est pas si éloigné de la pensée de l'apôtre Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. » Cette phrase signifie simplement que lorsque le Christ établit sa Vie dans un homme, celui-ci ne peut plus dire « je » mais « lui seul » qu'il perçoit comme la Vie absolue au-dessus de sa propre vie. Non seulement elle est source de sa propre vie mais, lorsqu'elle est présente, notre vie devient

comme l'ombre face au soleil, car notre vie comme l'ombre dépend du soleil, mais c'est le soleil qui est la vie plénière et qui remplissant tout efface même l'ombre.

Cette mise à mort du moi que nous admettons, bien qu'avec réticence, comme possible dans la logique du monachisme, c'est-à-dire la mise à mort de l'identité que nous recevons tous dès notre naissance au monde et à ses valeurs, – disons-le maintenant clairement –, est en réalité demandée par le Christ pour l'ensemble des chrétiens. Le moine a certainement pour vocation de vivre parfaitement les vertus chrétiennes, mais il ne peut servir d'alibi à ce que les autres chrétiens (les non-moines) s'en abstiennent. Précisons cependant que la voie du silence n'est pas en elle-même semblable pour chaque individu : ceux qui s'y engagent ne feront pas forcément à l'identique la même expérience. Chaque expérience spirituelle est fondée sur une relation unique avec l'Unique. Certes il y a des points de similitude, mais chaque hypostase a son propre chemin, ses propres purifications à réaliser, ses silences ascétiques à expérimenter, et son propre degré d'intimité avec Dieu en fonction de son aptitude à recevoir la grâce.

Chaque homme est invité par son baptême à s'engager avec la purification du second baptême des larmes dans l'onction du silence bienheureux. Saint Syméon le Nouveau Théologien affirme clairement dans ses *Catéchèses*, en citant saint Jean Chrysostome dans son commentaire du Psaume 50, qu'il connaissait des laïcs ayant « femme et enfants, servantes, abondance de domestiques et de grands biens » qui s'étaient engagés avec succès sur cette voie et de « pleurer chaque

jour¹²² ». « Il est donc possible, conclut Syméon, à tout le monde, non seulement aux moines mais aux laïcs, de toujours et continuellement se repentir, pleurer et implorer Dieu et, par cette conduite, acquérir aussi toutes les autres vertus¹²³. » Nous ne saurions mieux dire à propos de la vertu du silence qui procède des larmes douces et suaves.

**Du « Connais-toi toi-même »
à « Oublie-toi toi-même »**

Selon les Pères, l'unique voie possible pour connaître l'Esprit ou plutôt connaître selon l'Esprit est de renoncer au préalable à tout mode de connaissance qui soit lié au monde et à sa sagesse polluée, car « nul ne peut servir deux maîtres à la fois : ou il haïra l'un et s'attachera à l'autre, ou il servira l'un et ne servira plus l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et Mamon¹²⁴ ».

C'est pourquoi la connaissance divine est une inconnissance par rapport au monde, puisqu'elle s'éloigne radicalement de tous les autres modèles de connaissance qui sont en usage dans le monde. Tous les chemins ascétiques de la sainteté, qui sont non seulement incompréhensibles pour des personnes raisonnables et cultivées, mais souvent objet de scandale, de révolte et de réprobation, n'ont pourtant que ce but : se détacher du monde pour s'attacher, s'unir à Dieu. Prenons un exemple simple de l'aspect apparemment irrationnel de la nécessité du jeûne dans les grandes religions et notamment dans l'orthodoxie où aujourd'hui il est pratiqué plus rigoureusement que dans le catholicisme. Curieusement, depuis la fin du xx^e siècle et le début du

xxi^e, le jeûne laïque est réhabilité sous l'appellation de « régime » dont la médecine a constaté les bienfaits pour combattre dans les sociétés riches, chez l'humain, le surplus de graisse animale (produits laitiers, viandes grasses) et l'excès d'alcool augmentant considérablement les risques de cancers et de maladies cardio-vasculaires. Pourtant le jeûne religieux paraît toujours à des esprits rationalistes une aberration, et son caractère obligatoire est perçu comme un archaïsme.

Il n'est pas entièrement faux de penser que le jeûne en lui-même ne sert à rien. Les pères spirituels le disent eux-mêmes, en dénonçant les moines qui confondent les moyens (le jeûne, les ascèses, etc.) avec le but : l'union de l'âme épouse avec son Époux céleste, le Christ. Si le croyant oublie le but du jeûne, il jeûne inutilement. Un moine un jour voit apparaître Satan, qui lui dit : « Tu jeûnes, moi je ne mange jamais, tu veilles, moi je ne dors jamais, tu ne connais pas de femme, moi je ne connais pas la chair, en une seule chose tu m'es supérieur. – Laquelle ? demanda le moine. – L'humilité, contre elle je ne peux rien¹²⁵. » Même les démons ne mangent pas. Le moine qui se glorifierait de sa capacité à jeûner serait dans la folie. Le jeûne a une signification pédagogique que nous allons essayer d'aborder.

En brimant la faim terrestre, les moines et les croyants mesurent en réalité leur non-faim de Dieu. En effet, la sensation de faim, à laquelle se joint le désir obsédant et naturel d'assouvir cette faim, s'accompagnant souvent par l'imagination d'un mets particulier, fait prendre conscience aux moines qui se soumettent à cette ascèse

qu'ils n'éprouvent pas avec la même intensité ce sentiment de privation de Dieu. « Bienheureux les affamés et assoiffés de la justice car ils seront rassasiés » est la béatitude qui exprime dans l'Église d'Orient la faim et la soif de Dieu, et parfois pour les moins avancés spirituellement la conscience qu'ils n'ont donc pas encore atteint en intensité une faim et une soif du Corps et du Sang du Christ qui soient comparables en puissance aux désirs terrestres.

Nous ne nions pas ici l'impact positif dans l'âme de manger légèrement ; il est pratiquement impossible de prier si l'on a l'estomac lourd, celui-ci alourdit l'âme qui ne peut pas dans cet état s'éveiller à l'Esprit. Tous ceux qui respectent aujourd'hui les règles de jeûne en usage dans l'Église orthodoxe s'éloignent donc volontairement de l'assouvissement de la chair pour recouvrer le goût perdu, qui existait au Paradis, de la faim des nourritures de l'Esprit. Ainsi les longues périodes de jeûne des différents carêmes sont vécues par les moines avec plus d'austérité et de rigueur que les croyants dans l'Église orthodoxe (le Grand Carême, dans certains monastères, commence par un jeûne intégral, sans eau et sans pain, de trois jours).

L'obéissance, même à des ordres apparemment injustes ou stupides, comme planter des oignons à l'envers ou frapper avec une hache sur des souches d'arbre¹²⁶, la chasteté, la vie recluse, les longs offices et les interminables liturgies, parfois le fait de ne pas se laver pour certains moines, toutes ces ascèses ne sont pas des buts en soi, mais des méthodes pédagogiques éprouvées

depuis deux mille ans par les premiers Pères jusqu'aux starets les plus récents, comme les pères Silouane († 1934) et son disciple Sophronie († 1994), les pères Cléopas († 1998) et Benedict Ghius († 1993) en Roumanie, la gérontissa Xéné († 2001) en Grèce, dont le corps est aujourd'hui incorrompu, dans le but de renoncer au monde afin de pouvoir réellement aimer et désirer Dieu de plus en plus. Tous ces pères constatent que c'est seulement après la cessation volontaire et ascétique des désirs de ce monde que renaissent en proportion dans l'âme les désirs ardents de l'Esprit.

Mais il est utile de le souligner ici, aucun moine ou simple croyant ne doit décider seul d'une ascèse à suivre, car l'illusion spirituelle et l'orgueil s'emparent infailliblement de celui qui s'engage sans guide dans cette voie. Toute ascèse doit se vivre sous la vérification d'un père ou d'une mère spirituels expérimentés, y compris pour les jeûnes traditionnels de l'Église. Le saint archevêque Jean Maximovitch n'hésita pas à donner du saucisson en plein carême à un jeune enfant qui s'était engagé seul, en dehors de l'autorité de ses parents, dans un jeûne trop strict pour son jeune âge. L'ascèse poursuit également un but précis, celui de briser le moi, abdiquer le moi.

Celui qui décide seul d'une règle d'ascèse trop élevée, sans préparation ni vérification et surtout en dehors de toute obéissance, connaît l'exaltation du contentement de soi, de l'autosatisfaction qui l'engagent dans l'orgueil et non dans l'humilité. Une telle personne sera infailliblement le jouet de l'illusion démoniaque comme il en existe une multitude d'exemples dans l'histoire lausiaque. En réalité, tous ces efforts ne sont là que pour

s'opposer non seulement au rationalisme de l'homme, mais bien davantage à son désir d'affirmation de sa volonté propre, derrière laquelle se dissimule l'affirmation de soi, toutes choses qui pactisent avec l'esprit du monde et l'orgueil.

Il faut avoir à l'esprit, pour tous ceux qui désireraient s'engager dans cette voie, que celle-ci est antinomique de la quête de l'homme contemporain. D'une manière générale, l'homme moderne est constamment à la recherche de son identité, que celle-ci soit inscrite dans ses origines, son histoire, la civilisation et la société auxquelles il appartient, jusqu'à l'analyse introspective de sa personnalité, voire des traumatismes de son enfance et même dans des cas extrêmes de sa vie intra-utérine, qui sont pour lui autant d'explications plausibles de sa personnalité. C'est bien dans ce contexte précis qu'il faut entendre les commandements du Seigneur que nous citons plus haut. Écoutons-les à nouveau : « Celui qui veut conserver son âme la perdra, mais qui perdra volontairement son âme à cause de moi la sauvera » et « Qui aime son âme la perd, qui hait son âme en ce monde la conservera en vie éternelle ».

L'âme, la psyché, s'identifie à de multiples définitions d'elle-même qui lui sont suggérées par la société, comme étant même parfois des solutions à des problèmes profonds consécutifs à l'angoisse existentielle que connaît l'homme moderne. Pour le moine, la mort radicale au monde est non seulement la condition essentielle pour suivre le Christ, mais l'unique voie pour recevoir sa seconde naissance d'en haut. L'identité de l'homme moderne fourmille de critères de classification, qu'elle

soit sociale, ethnique, intellectuelle, tribale, psychologique, etc., mais fourmille aussi, dans nos relations avec les autres, de préjugés, de transferts, d'affectivité, de passion, d'aversion, de répulsion, de séduction, d'attrance sexuelle, d'admiration politique ou de son inverse, jusqu'à classer des hommes, au-delà de leurs qualités intrinsèques, en les identifiant à leurs masques. Cette mise en forme, d'autres diraient cette « nomenclaturisation » dans de multiples tiroirs étiquetés, correspond à la fois à une démarche aussi ancienne que la conscience humaine et à la nécessité que l'être humain donne au concept si vaste de connaissance, appliquée aussi bien au monde (macrocosme) qu'à lui-même (microcosme).

La connaissance de soi est pour l'homme moderne une démarche philosophique et la pierre angulaire de tout progrès, de toute évolution. Le célèbre « Connais-toi toi-même » est bien l'adage philosophique de l'homme actuel. Il implique envers lui une démarche non plus uniquement de connaissance, mais de *reconnaissance* de la société dans laquelle il évolue et, de sa part, le partage de l'ensemble des critères admis par celle-ci, qui sont pour lui autant d'outils de communication que de « cartes à puce » sans lesquelles il ne peut accéder à la billetterie.

L'homme moderne est introduit par ces critères à la communication avec autrui autant qu'asservi à eux, car sans ces cartes à puce, il ne peut plus se mouvoir ou même être simplement reconnu dans la société ; la machine n'accepte que la carte à puce dont le possesseur se fait reconnaître par un code. Malheur à celui qui n'a plus de carte ou qui a perdu son code, il n'est plus

identifié : « Elle fait qu'à tous, petits et grands, riches et pauvres, libres et esclaves, soit donnée une marque sur la main droite et sur le front pour que personne ne puisse acheter ou vendre, s'il n'a la marque, le nom de la bête ou le chiffre de son nom¹²⁷. » Cette marque, sans laquelle plus aucune communication sociale élémentaire n'existe, est inscrite symboliquement sur le front et la main : il est singulier de constater que cette prophétie s'accorde parfaitement à l'exemple que nous donnons, car dans le monde moderne, il est de plus en plus difficile à « tous, petits et grands, riches et pauvres, libres et esclaves », de circuler sans avoir l'une de ces cartes, qui font appel à la mémoire d'un code (le front) et à l'insertion de la carte dans un appareil par la main qui frappe le clavier.

Bien plus, il existe déjà un mode infaillible de reconnaissance de la personne en usage dans des sociétés hautement sécurisées, basé sur la reconnaissance de ses empreintes digitales (la main) et sur l'iris de ses yeux (sous le front), qui sera un jour utilisé pour toutes les transactions commerciales. À la place du « Connais-toi toi-même » que nous évoquions plus haut, l'homme de l'Orient propose : « Oublie-toi toi-même, renonce à toi, abdique de ton moi. » Nous sommes bien face à une logique antino mique dont chacune des faces, apparemment opposées, est en réalité complémentaire de l'autre.

La première donne une explication possible à l'homme, inscrite dans son passé, son histoire à la fois personnelle et collective insérée dans la société à laquelle il participe. La seconde place l'homme en deçà de toute causalité, de

toute historicité personnelle ou collective, engendré non par son passé mais par son avenir, non par le créé mais par l'incrédé, non par le connu mais par l'inconnu, non par ce qu'il était ou bien même ce qu'il est, mais par ce qu'il n'est pas encore : engendré non par la chair et le sang, mais par l'Esprit de Dieu.

C'est l'axiome célèbre de saint Grégoire le Grand : « Celui qui ne s'oublie pas lui-même ne saurait s'approcher de Celui qui est au-dessus de lui ; s'il ne sait point d'abord immoler ce qu'il est, il ne peut devenir ce qu'il n'est pas¹²⁸. » Sur ce même sujet saint Paulin de Nole a parlé de l'abdication du moi¹²⁹. *S'oublier soi-même*, c'est-à-dire renoncer à se définir, mais bien plus encore *s'immoler volontairement* pour devenir ce que nous ne sommes pas, est le credo apophatique de la voie du silence sur soi. Renoncer à soi-même pour suivre le Christ est un véritable programme ascétique sans concession avec l'esprit du monde : « Lorsque le Christ nous commande de vendre nos richesses, il ne s'agit pas seulement des biens terrestres, mais d'abord des richesses intérieures de nos âmes, notre véritable substance (...) car il est bien plus difficile d'abandonner ces biens-là qui s'enracinent en nous que ces richesses terrestres ; il est bien plus difficile de se dépouiller des richesses qui sont intimement liées à nous-mêmes¹³⁰. »

Ainsi, au-dessus de tous les jeûnes, de toutes les privations terrestres, et même de la pauvreté volontaire, la voie du silence sur soi et de son corollaire qui en découle, l'immolation de soi par amour du Christ,

constitue chez les Pères un chemin balisé : c'est pour eux la voie resserrée de l'Évangile dont le Seigneur affirme qu'elle est la seule qui conduise au Royaume. Le « Je pense donc je suis » de Descartes est devenu pour l'homme moderne « Je suis ce que je pense » et, parfois pis, « Je suis ce que les autres pensent de moi », car certains s'en remettent à d'autres pour recevoir leur identification...

Plusieurs disciplines introduites aux XIX^e et XX^e siècles dans la *praxis* culturelle de notre société induisent ce cheminement de la pensée : psychanalyse, psychothérapie, sophrologie, psychiatrie et psychologie, etc. Nous ne nous opposons pas dans ces lignes à ces sciences, ni ne contestons leurs résultats thérapeutiques qui constituent une avancée primordiale pour le bien-être de l'humanité, mais nous observons qu'elles sont aussi un phénomène de société, un signe des temps, une mesure qui permet de comprendre l'homme d'aujourd'hui.

L'homme de ce siècle se livre plus facilement à d'autres que lui pour trouver les clefs de son identité profondément enfouie en lui. La voie du silence se situe à l'antithèse de cette démarche, comme nous allons au cours de ces pages le découvrir. Cette approche métaphysique d'une certaine vision de l'homme, empruntée à la théologie ascétique des Pères de l'Église d'Orient, pourrait se résumer ainsi en paraphrasant Descartes : « Je suis ce que je ne pense pas » ; « Ce que je pense de moi, je ne le suis donc forcément pas » ; « Puisque j'admets qu'un Autre plus grand que moi me donne l'être, je suis obligatoirement au-delà de ce que je

pense de moi, au-delà de ma conscience d'être, parce que au fond je ne commence à être que dans mon union avec cet Être absolu, et lorsque je vis cette union, c'est son Être que je perçois comme remplissant tout et non le mien, et c'est alors lui qui me révèle mon être en me donnant sa Vie. »

Cette expérience est antinomique de l'affirmation de Descartes qui part de la conscience de soi comme d'un absolu. Est silencieux celui qui renonce à se définir à partir de lui pour affirmer son existence. Est silencieux celui qui perçoit le commencement de son existence comme le jaillissement de la Lumière dans ses propres ténèbres, comme le jaillissement de l'Être là où il n'y avait rien, le jaillissement de la Vie là où il n'y avait que la mort, car lorsque Abraham parle avec Dieu il se voit poussière et cendre¹³¹. L'homme du silence passe de l'anéantissement volontaire puis involontaire de la conscience de soi jusqu'à la perception d'un « homme de révélation ».

C'est en effet la Vie-Être suprême qui lui révèle sa nouvelle hypostase : « Renonce à te définir selon le monde que tu dois de toute manière quitter pour suivre le Christ » ; « Renonce à accepter le nom dans lequel le monde t'a identifié, pour te laisser revêtir du nom nouveau que ne connaît pas le monde, mais dans lequel le Christ te nomme *et te reconnaît* en t'engendrant dans la nouvelle naissance de l'Esprit » ; « Renonce à te connaître selon l'esprit auto-analytique du monde pour te laisser immerger par l'inconnaissance simple et supradivine » ; « Renonce à peindre l'icône de ta propre

idole puis à l'adorer, car "nul ne peut servir deux maîtres à la fois, ou il servira l'un et haïra l'autre. Nul ne peut servir Dieu et Mammon¹³²". » En réalité, c'est plus que l'argent qui est symbolisé par Mammon : *Mammon représente l'idole de soi-même*. Nous devrions entendre non pas seulement : « Nul ne peut servir Dieu et l'argent » comme c'est si souvent interprété, mais davantage : « *Nul ne peut servir Dieu et soi-même*. » La *haine de soi*¹³³ enseignée par les Pères hésychastes découle de cet enseignement. S'immoler volontairement soi-même prend ici toute sa signification. Le silencieux véritable enfouit son âme dans le silence de la mort volontaire, afin que le Christ la ressuscite pour le Royaume.

La haine de soi dans la tradition hésychaste consiste en la destruction volontaire de la conscience de soi dans tout ce qu'elle a de lié au monde, afin de rendre l'âme totalement libre dans son amour pour Dieu. L'objet de la haine de soi est l'amour absolu de Dieu. Le péché ultime que le Christ est venu détruire par sa mort volontaire n'est pas seulement le péché d'Adam et Ève : connaître comme Dieu. Satan, dans la tentation du Christ au désert, introduit un second péché qui découle du péché originel, à l'origine de tous les autres péchés, lorsqu'il veut être adoré comme Dieu : « Je te donnerai ce pouvoir et la gloire de ses règnes (...) si donc tu te prosternes devant moi¹³⁴. »

Satan ne cherche pas dans ce sacrilège uniquement à se faire adorer personnellement à la place de Dieu, mais il introduit également d'une façon subtile dans la

psychologie humaine, qu'il connaît mieux que le plus savant des psychologues, la notion d'*amour de soi*, pour que l'homme rapporte à lui-même ce qui revient à Dieu seul. « Et Jésus lui répondit : Tu te prosternerai devant le Seigneur ton Dieu et serviras lui seul¹³⁵. » Par là, le Christ signifie à tous, et pas uniquement à Satan, que l'homme est appelé à aimer et à servir au-delà de lui-même et des prolongements de lui, famille, enfants, conjoint, au-dessus de tout Dieu.

Nous réalisons que nous sommes, pour la plupart, loin de placer Dieu en premier sur la liste de nos priorités dans ce monde. Adam en suivant Ève, la « chair de sa chair¹³⁶ », et en s'éloignant de la Parole de Dieu, ne commet pas un seul péché, mais deux. À l'inconnaissance suprême qui lui est proposée par Dieu, il préfère la connaissance sans Dieu, par lui-même, de lui-même et du monde. À l'amour de l'unique *Logos* sans chair – l'Incarnation du *Logos* n'a pas encore eu lieu –, il préfère et donc aime plus que Dieu la « parole de chair » que lui sert Ève, inspirée par Satan. Adam, en aimant la « chair de sa chair » plus que Dieu, change volontairement l'ordre qui régnait au Paradis, et introduit en mangeant du fruit de l'Arbre que lui tend Ève, avec la complicité du serpent, l'amour de soi comme supérieur à l'amour de Dieu.

Dès lors seule l'Incarnation rétablira pour l'homme la non-dualité Parole-chair, que le diable avait divisées et opposées par une parole de chair (celle d'Ève à Adam) afin que ceux-ci quittent la Parole sans chair de Dieu. Le Verbe (*Logos*) dans sa *kénosis* se fait chair, c'est lui qui

propose le nouveau fruit (l'Eucharistie) de l'Arbre de vie (la Croix) et désormais il n'existe plus aucune distorsion, séparation, entre le *Logos* et la chair. Le *Logos* s'est fait chair pour que l'homme trouve désormais dans le Christ le visage de tous ses prochains, et dans le visage de son prochain il reconnaît le Christ. Désormais la Parole de chair est divine, divinisée, divinisante. Lorsque le Christ qui est le Verbe-chair parle, il énonce toujours ce qu'il est : la Parole. Il n'existe donc aucune distance, aucune séparation entre la Parole et sa parole ou encore entre le Verbe et son verbe. La Parole est dans chacune de ses paroles. Un simple homme, en s'exprimant, peut, s'il le choisit, dire des choses vraies sur lui-même ; pourtant, quoi qu'il énonce de son être, ses paroles ne seront jamais son être profond, mais un reflet proche de celui-ci.

Or quand le Logos-Verbe-Parole s'exprime à travers l'Évangile dans ses lois et ses commandements, il n'existe aucune distance ni la moindre séparation entre le Verbe-chair et le verbe qu'il prononce et qui sort de lui. Il est sa Parole et sa Parole est Verbe (*Logos*). C'est pourquoi seule sa Parole est Vie. Il en est de même pour l'unique commandement du Paradis à Adam : « Mais de l'Arbre de la connaissance du bien et du mal tu ne mangeras pas¹³⁷. » Arrêtons-nous un moment sur cet ordre du Seigneur.

L'ensemble des pères hésychastes le reçoit comme le commandement de l'inconnaissance. À l'Arbre de la connaissance du bien et du mal, Dieu propose le chemin inverse de l'inconnaissance suprême. Pour les pères, ce commandement, qui était l'unique commandement du

Paradis, est toujours d'actualité, et ils s'efforcent donc toujours d'en suivre le chemin silencieux, afin de faire rentrer leur âme, dès ce monde, dans le Paradis. Ce commandement de l'inconnaissance est Parole de vie. L'hésychaste se propose donc d'accomplir le chemin inverse d'Adam. Adam, en renonçant à l'inconnaissance et à l'amour de Dieu pour se connaître (« ils surent qu'ils étaient nus¹³⁸ ») et connaître ainsi le monde créé sous son aspect purement matériel et sensoriel, abandonna la contemplation divine dans l'inconnaissance. L'hésychaste renonce volontairement à la connaissance mondaine de soi et du monde afin d'aimer et contempler Dieu seul dans l'inconnaissance suprême ; l'hésychaste applique dès ce monde le commandement qui régit toujours le Paradis qui, rappelons-le, n'a pas été détruit, mais dont nos ancêtres ont uniquement été chassés.

Il existe en effet un lien étroit entre le concept mondain de connaissance de soi et l'amour de soi. Sans entrer dans une analyse complexe, l'hésychaste combat en lui l'amour de soi par la notion d'inconnaissance qu'il applique d'abord à Dieu, et ensuite à lui-même. Il renonce à connaître comme Adam aurait dû lui-même renoncer à connaître. L'amour de soi est le reflet humain de ce péché spirituel.

C'est l'amour d'un *soi connu* que l'on cherche à connaître de plus en plus. L'être humain est conditionné en cela par notre société à affiner une connaissance psychologique de lui-même qui l'incite à édifier, puis adorer, sa propre idole la plupart du temps pour établir sur les autres son propre règne ; il est constamment à la recherche de son

propre archétype, de ses propres repères. Je ne doute pas que dans certaines thérapies, toutes ces classifications et identifications aient leur utilité, mais elles comportent des dangers sur un plan spirituel qui ne sont que trop rarement pris en compte. La parole du Christ : « Qui hait son âme en ce monde la conservera en la vie éternelle » est à prendre littéralement. Haïr son âme dans ce monde, c'est renoncer au monde, mourir pour le Christ au monde en n'acceptant plus de se laisser définir par le monde et par ses points de repère. Alors des paroles obscures telles que celles que nous avons mentionnées plus haut prennent une nouvelle et surprenante signification : « Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit. Ne t'étonne pas si je t'ai dit : Il vous faut naître d'en haut. L'Esprit-vent souffle où il veut ; et sa voix, tu l'entends, mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va : ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit-vent¹³⁹. »

Selon cet enseignement élevé du Seigneur, l'homme est ainsi convié à se dépouiller de son identité charnelle pour recouvrer, *dans l'inconnaissance même dont Dieu s'entoure*, sa véritable identité spirituelle. Comme le vent-souffle-Esprit, il ne sait ni d'où il vient ni où il va, car il en est ainsi de quiconque est né à nouveau de l'Esprit : *c'est cela l'inconnaissance de soi, miroir de l'inconnaissance de Dieu*. Il se laisse conduire par l'Esprit et l'Esprit le conduit comme le Christ au désert.

Désert car il quitte ses définitions de lui-même au monde, désert parce qu'il renonce au monde, comme le fit avant lui sainte Marie l'Égyptienne.

Désert parce qu'il vit ainsi la parole de sainte Synclétique : « Il y en a qui se sont perdus en allant au désert parce que par la pensée ils étaient dans le monde, il y en a d'autres qui se sont sauvés car, tout en étant dans le monde, par la pensée ils étaient dans le désert¹⁴⁰. » C'est ce « désert intérieur » qui constitue une part importante du silence sur soi indispensable à l'élaboration de l'homme nouveau et à la mort du vieil homme qui la précède obligatoirement.

Selon ce processus de divinisation, l'homme en renaissant dans l'Esprit Saint acquiert des qualités qui n'appartenaient auparavant qu'à Dieu seul, cependant il ne les acquiert pas comme un bien que l'on possède mais qui demeure extrinsèque à sa personne : il devient fils de Dieu par adoption, cette adoption étant l'œuvre propre de l'Esprit Saint. L'homme, est-il dit dans la Genèse, est créé « à l'image et à la ressemblance¹⁴¹ de Dieu ». L'« image » est le miroir qui permet à l'homme, seul parmi toutes les créatures vivantes, de recevoir en lui l'empreinte divine.

La « ressemblance » est le reflet de la divinité dans ce miroir. L'image est statique, mais elle peut être ou voilée ou éclaircie. Elle est donnée par Dieu à tout être humain. Alors que la ressemblance possède seule le pouvoir de purifier l'image obscurcie par le péché, et de rendre celle-ci comme un miroir parfait, reflétant en elle la lumière de la divinité. La ressemblance est dynamique et elle constitue l'aptitude de l'être humain à progresser dans les vertus divines. La ressemblance permettant à ce reflet de la divinité de resplendir dans l'être humain, celui-ci reçoit en lui l'image de l'Archétype dont il n'est que le miroir. Il

y a entre les hommes de très grandes différences. Certains sont des miroirs tellement ternis par l'obscurité des fausses lumières de ce monde que la divinité n'a plus où se refléter. D'autres hommes sont devenus des miroirs voilés, mais qui par les larmes du repentir nettoient leur âme en la rendant apte à recevoir la divine lumière incréée. D'autres enfin sont presque purs dès le commencement de leur vie et entretiennent cette pureté par l'humilité et les larmes, rendant encore plus affiné l'œil de leur âme à la divine et incompréhensible contemplation. Ce qui est remarquable ici – et c'est une pensée révolutionnaire –, c'est que celui qui a dit en parlant de l'homme : « Vous êtes tous des dieux¹⁴² » va attribuer à l'homme qui renaît de l'Esprit des caractéristiques qui étaient jusque-là exclusivement divines. Jésus, après avoir dit ce qui convenait à propos de l'Esprit, va définir l'homme qui renaît de l'Esprit en expliquant clairement qu'il n'appartient plus à la naissance selon la chair : « Mais tu ne sais ni d'où il vient ni où il va : ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit-vent. »

Tout ce que nous venons de lire, aussi bien dans la pensée apophatique, dans les ascèses que cette pensée présuppose, que dans les attributs spécifiques à la divinité elle-même, s'appliquerait donc, selon cette pensée, à l'homme qui renaît de l'Esprit.

C'est effectivement comme cela que les Pères ont interprété cet enseignement : « Si donc Dieu comme tu le crois m'a divinisé, moi l'homme assumé (par l'Incarnation du Verbe) je suis devenu Dieu par

adoption... Donc ceux qui ont reçu Dieu grâce aux œuvres de la foi ont mérité le nom de dieux, engendrés (qu'ils étaient) par l'Esprit¹⁴³. » L'homme qui renaît de l'Esprit n'est plus à scruter comme étant un être définissable par d'autres êtres humains, mais comme ayant uni à lui substantiellement l'Esprit divin qui lui confère ainsi son nouveau caractère d'être incréé sans commencement ni fin, sans généalogie, sans père ni mère, Dieu par adoption, « dieux » par ressemblance à Dieu : « Il te fera par la grâce semblable à ton Modèle (divin) : alors le Créateur enverra l'Esprit divin, je ne dis pas une autre âme telle que tu avais, mais bien l'Esprit même de Dieu qui soufflera, qui habitera et fixera son séjour en toi substantiellement¹⁴⁴. »

Il y a donc à partir de cette pensée une entrée dans un nouveau désert. L'homme qui prend en compte la présence en lui de l'Esprit Saint se laisse comme le Christ conduire au désert. Il va combattre comme le Christ l'Adversaire. Il va combattre l'ancien soi, qui lui dit : « Mais c'est toi-même que tu mets à mort, cette ancienne identité que tu avais acceptée toutes ces années durant, c'est ta véritable personnalité. » La première ascèse de celui qui commence à être engendré par l'Esprit est la mise à mort de l'ancien moi, par la non-définition de soi, dont désormais il va entourer, comme d'un rempart infranchissable, sa nouvelle identité secrète qu'il ne connaît pas.

Comment l'être humain, selon cette philosophie, qui prend conscience qu'il est engendré par l'Esprit, dont il sait qu'étant Dieu il échappe à toute définition, pourrait

cependant envisager de se définir, puisque devenant Dieu par adoption il échappe à toute définition terrestre ? C'est là la première pierre du long édifice de cette conception. Toute définition terrestre est pour lui un retour à la chair et au sang, à l'homme de passion qui se laissait définir par le monde. Il médite cette parole de l'apôtre comme s'appliquant à lui : « Quand j'étais enfant, je parlais en enfant, je pensais en enfant, je raisonnais en enfant ; me voilà devenu adulte ; j'ai déposé là ce qui était de l'enfance¹⁴⁵. »

L'homme, en ce monde, admet parfaitement des raisonnements justes, qu'il refuse pourtant d'appliquer au monde spirituel. Quel enfant peut prévoir quelles seront ses pensées d'adulte ? Aucun. Par exemple le « Je suis » d'Hitler à sept ans ne présomait pas dans sa conscience d'être d'enfant ses engagements d'adulte. Il en est de même dans la naissance selon l'Esprit dont parle l'apôtre Paul. L'homme, au commencement de sa vie spirituelle, non seulement ne peut discerner la personne qu'il deviendra sous la grâce, mais tout au long de son trajet, il devra s'efforcer de ne pas se définir. Toute tentative de définition de soi, dans laquelle un homme (*anthropos*) se reconnaît, se détermine, est le signe de sa mort spirituelle. Il stratifie en lui sa propre idole intérieure. Il devient comme la femme de Lot qui se retourne en arrière. En exprimant : « Je suis », il arrête toute évolution, toute nouveauté dans son hypostase.

La prophétie de l'Apocalypse : « Voici, je fais l'univers nouveau¹⁴⁶ » est la Parole du Verbe concernant son union dans la chair avec l'homme auquel il ajoute la

nouveauté éternelle de l'Esprit. Pourquoi est-il plus simple d'admettre qu'un enfant ne peut conjecturer son avenir et ne pas admettre exactement ce même silence concernant l'homme qui renaît dans l'Esprit ? C'est lorsque vient la seconde naissance selon l'Esprit que l'homme reçoit la grâce et la force de mettre en lui un terme à la première naissance de la chair. « Me voilà devenu adulte, j'ai déposé là ce qui était de l'enfance » : cette phrase signifie que c'est seulement lorsque l'homme entre dans l'âge adulte spirituel qu'il reçoit la grâce de mettre à mort en lui l'enfance selon la chair. Cette démarche est très concrète, elle constitue une expérience spirituelle basée sur une ascèse très difficile : la non-définition de soi ou, plus exactement, la non-fixation en soi des éléments du soi présent. Plusieurs réflexions éclairent cette démarche.

Ce que je sais de moi est né de la chair et du sang et appartient donc au monde. Je l'utilise, mais ce ne sont pas des éléments constitutifs de ma personne ; si je fixe dans la conscience de mon être n'importe quel élément dans lequel j'accepte implicitement ou explicitement l'esquisse d'une définition de moi, j'empêche dans mon hypostase toute évolution, seconde naissance de l'Esprit, en stratifiant cet aspect de la perception que j'ai de mon être. Celui qui, n'étant pas Dieu, dit : « Je suis » est déjà mort ; en me nommant moi-même, je renonce à me laisser nommer d'un nom nouveau et inconnu (de moi et des autres) par Dieu.

L'homme de l'Esprit chemine vers son hypostase que Dieu lui révèle progressivement en l'engendrant au fur et à mesure que celui-ci, dans le mystère de la synergie, se

dépouille non seulement de ses péchés mais de tout ce qui en lui communique avec le monde. Si cet homme dit à n'importe quel moment de son existence : « Je suis », il arrête en lui l'engendrement de l'Esprit. Il devient un mort du point de vue de la vie de l'Esprit qui est toujours un renouvellement permanent de l'être. Dans cette démarche, à la fois spirituelle et métaphysique, dès qu'un être humain dit : « Je suis » il blasphème, car « Je suis Celui qui suis¹⁴⁷ » n'appartient qu'à Dieu. C'est ici que l'orant discerne que le silence et l'inconnaissance qu'il a assimilés comme étant la seule voie possible pour appréhender Dieu s'appliquent également à lui-même s'il veut recevoir de Dieu l'engendrement dans l'Esprit.

C'est là toute la signification de la parole géniale de saint Grégoire le Grand que nous citons plus haut : « Celui qui ne s'oublie pas lui-même ne saurait approcher Celui qui est au-dessus de lui ; s'il ne sait point d'abord immoler ce qu'il est, il ne peut devenir ce qu'il n'est pas. » Devenir ce que nous ne sommes pas encore, c'est admettre que ce que nous percevons de nous est non seulement inachevé, mais n'est tout simplement pas la réalité de notre être. Tout l'effort ascétique dont nous parlons dans cet ouvrage consiste effectivement pour l'orant à « immoler ce qu'il est », sans quoi « il ne peut devenir ce qu'il n'est pas encore ».

C'est l'ascèse de la relativisation de la *conscience de son être*, ou *conscience de soi*, dans laquelle l'homme de l'Esprit s'immole volontairement en similitude avec le sacrifice du Christ. L'apôtre Paul parle de cette réalité en donnant cette maxime : « Renouvelez-vous dans votre

esprit et dans vos pensées¹⁴⁸ », ce qui signifie clairement de ne pas tenir pour acquis notre esprit et nos pensées, mais de les renouveler par l'engendrement de l'Esprit. Notre hypostase ne se définit donc pas dans la connaissance de soi, car alors elle est anéantie par le concept d'une définition de soi, d'un « Je suis » ; notre hypostase en réalité appartient à la dimension divine de la révélation. C'est le sens de cette phrase de l'Apocalypse : « Au vainqueur je donnerai une pierre blanche sur laquelle est écrit un nom nouveau¹⁴⁹. » C'est Dieu qui révèle la plus haute réalité de l'être, l'hypostase, et ce n'est donc jamais l'homme qui se connaît en premier.

Cette connaissance, c'est-à-dire la révélation de son hypostase, sera à la Parousie* : « À présent nous voyons confusément comme dans un miroir, mais nous verrons alors face à face. À présent ma science est partielle, mais je connaîtrai alors comme je suis connu¹⁵⁰. » L'homme voulu et créé primitivement par Dieu est un homme de révélation, et c'est uniquement par sa chute qu'il est devenu un homme de connaissance.

La restauration totale de l'homme se réalisera à la Résurrection de tous lors de la Parousie et du Jugement dernier. Pourquoi le Jugement dernier ? Car Satan et ses anges seront jugés : le mouvement que Satan inspire au monde est celui de l'affirmation du moi, impulsion contraire à la kénose divine. La kénose, c'est l'abandon volontaire de soi au profit de l'être aimé. Redonnons ici la véritable traduction de l'Évangile de Jean : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner son âme (psyché)

pour ceux que l'on aime. » L'affirmation du moi va vers une « déshypostatisation », car le créé n'existe pas sans le Créateur, l'âme humaine n'existe donc pas en dehors du Souffle divin qui lui a donné la vie lorsque son principe n'était encore que glaise. En s'éloignant du Créateur, l'âme, dans l'affirmation du moi, s'éloigne du Principe de l'Être. Inversement l'âme qui rentre par amour ou (et) *métanoïa* dans l'oubli de soi : « Père, je ne suis pas digne d'être nommé ton fils » donne la possibilité au Père de la revêtir d'une nouvelle tunique avec un nouveau nom : « Ton frère était mort, il est de nouveau vivant. » Autrement dit, il n'avait plus de nom, aujourd'hui il reçoit le nouveau nom de fils de Dieu. Le Fils aîné, Satan, par jalousie, rentre au contraire dans l'affirmation de soi, de son nom en tant que fils : « Je t'ai été toujours fidèle », et s'exclut volontairement du banquet éternel en refusant d'y rentrer si son frère pécheur repent, l'homme déchu, pour qui est pourtant célébré la fête, y est présent. L'un, dans la kénose, renonce à son attribut de fils, et l'autre s'affirme comme le plus fidèle des fils, dans une désobéissance qu'il ne discerne pas en refusant l'invitation du Père.

L'hypostatisation et son contraire, la déhypostatisation, résident dans cette parabole. « Celui qui volontairement renonce à son âme pour moi la conservera en vie éternelle » est fondé entièrement sur le mystère de la mort volontaire du Christ et de sa Résurrection. Si l'homme qui veut suivre le Christ ne s'immole pas volontairement par amour pour le Christ, comme le Christ s'est immolé pour lui par amour du Père et de chaque homme en particulier, il n'aura pas part au mystère de la première Résurrection. C'est dans le silence

du tombeau de l'immolation volontaire de soi que s'accomplit la première Résurrection. L'apôtre Paul décrit cette expérience : « Vous vous êtes dépouillés du vieil homme et de ses convoitises et vous vous êtes revêtus de l'homme nouveau qui se renouvelle à l'image de Celui qui l'a créé¹⁵¹. » Le vieil homme et ses convoitises meurt volontairement dans le tombeau du silence sur soi, et l'homme nouveau ressuscite dans ce même tombeau, revêtu du silence divin. En écrivant que ce nouvel homme « se renouvelle à l'image de Celui qui l'a créé », c'est-à-dire Dieu, il montre que cette naissance ne finit jamais, à l'image du Dieu infini. Comment un tel homme pourrait-il dire : « Je suis » alors qu'il est en perpétuel renouvellement dans l'Esprit ?

L'Être, l'acte et le temps transfiguré

« Pour Dieu, mille ans sont comme un jour et un jour est comme mille ans¹⁵². » Dans cette phrase, l'Écriture place la question du temps au centre du débat sur la création du monde par Dieu. La création en six jours ponctués par le jour et la nuit place effectivement la problématique du temps dès le commencement, bien que nous percevions que le monde décrit dans la Genèse, ce monde paradisiaque, n'est pas identique au monde déchu après l'expulsion d'Adam et Ève du Paradis.

« Avant qu'Abraham parût, je suis¹⁵³ », dira également le Christ. Et dans cette seconde phrase que nous citons, c'est toute la question du temps conjugué avec l'être du Christ qui est ici implicitement posée. « Je suis la Résurrection¹⁵⁴. »

Dans cette troisième phrase que nous avons choisie comme exemple, l'être précède clairement l'acte : le Christ a toujours été le Ressuscité. Le Christ réalise effectivement dans le temps déchu ce qu'il *est* dans le temps transfiguré. Dans le Christ (le Verbe incarné), l'être semble toujours précéder l'acte : le Christ affirme qu'il *est* la Résurrection, c'est *l'être* du Christ ; le Christ

ressuscite Lazare puisqu'il est la Résurrection, c'est *l'acte* ; il est le Ressuscité, c'est *l'être* ; il ressuscite lui-même, c'est *l'acte*. L'exemple le plus flagrant de cette réalité théologique est manifesté par le Christ dans la sainte Scène. Ne dit-il pas : « Ceci est mon corps livré pour vous... » et : « Ceci est mon sang versé pour vous... » *avant que l'événement de sa mort volontaire sur la Croix ne se soit réalisé* sur le plan de l'Incarnation et de l'histoire ? Il donne à ses apôtres et disciples son corps crucifié et son sang versé jusqu'à la dernière goutte mélangé à de l'eau, alors que sur le plan du temps déchu ces événements ne se sont pas encore déroulés !

Nous reviendrons plus loin sur l'être et l'acte dans le mystère eucharistique. Ainsi, le Christ *est le Crucifié* avant qu'il ne soit mis en Croix ; le Christ *est la Résurrection* avant qu'il ne ressuscite d'entre les morts. Lorsque le Seigneur dit à Marthe : « Je suis la Résurrection. Qui se fie à moi, fût-il mort, vivra¹⁵⁵ », il ne dit pas : « Je vais ressusciter », il ne dit pas non plus : « Je deviendrai le Ressuscité. »

Il affirme au niveau le plus élevé de son être, de son hypostase, la deuxième de la Trinité sainte, qu'*il est la Résurrection*. Ici, l'être et l'acte sont un. Il affirme bien qu'en lui, et ce depuis son Incarnation, la vie l'a définitivement emporté sur la mort, car il est la vie même et l'auteur de toute vie. Il montre que la mort n'est donc qu'une des conséquences du péché, déjà vaincue en lui. C'est parce qu'elle est vaincue en lui qu'il peut remporter sur elle, dans le temps fixé par lui, une victoire manifestée par sa Résurrection. Mais dans le Seigneur

lors de son Incarnation, si l'être précède en quelque sorte la manifestation historique et l'accomplissement de l'acte, ici la Résurrection, qu'il a choisie pour l'économie de notre salut, en lui l'être et l'acte sont un : il manifeste, dans le monde qu'il a créé, l'acte qu'il fait entrer dans sa Création pour la relever de la mort.

Or, l'acte premier est incréé et il est inhérent à l'être. Dans la Trinité sainte, l'acte et l'être existent dans une égalité absolue, dans une synergie parfaite, et l'on ne peut comparer l'acte divin qui procède de l'être dans la création par l'économie divine pour notre salut, telles par exemple l'Incarnation et la Résurrection, et l'être et l'acte dans le plan de la vie intradivine. Donnons quelques exemples de l'être et de l'acte dans la Trinité sainte : le Père est Être, et l'engendrement éternel dans lequel il engendre son Fils est l'acte ; le Père est Être, et la procession éternelle dans laquelle l'Esprit Saint procède du Père est l'acte ; le Verbe est Être, et son Incarnation par l'Esprit Saint (qui est Être) dans le sein de la Vierge Marie est l'acte. En dehors du mode d'existence de chacune des hypostases de la Trinité sainte, tout acte provient du Père par le Fils et il est accompli dans l'Esprit Saint. Le Père est l'Être, le Fils est l'Être, le Saint-Esprit est l'Être ; cependant ce ne sont pas trois êtres mais un seul Être en trois Personnes. L'Essence est le mystère de l'Être. Mais il n'est pas dans notre sujet d'approfondir cela.

Pour revenir au plan de l'Incarnation, c'est parce que le Christ *est* la Résurrection, comme il l'affirme lui-même, qu'il ressuscitera. La Résurrection ne fait que réaliser dans le plan de l'Incarnation l'unicité triomphante de

l'être – « Je suis la Résurrection » – et de l'acte – lorsque le Christ ressuscite des morts. C'est pourquoi il ne dit pas : « Je *serai* la Résurrection », parlant d'un événement futur à accomplir. En Christ, l'acte résulte, procède éternellement de l'Être. En Christ, l'acte n'accomplit pas l'être, *l'acte s'accomplit de l'Être*, car l'Être divin est parfait et n'a nullement besoin de l'acte dans la création. L'acte dans la création n'ajoute rien à ce qu'il a toujours été.

Lorsque le Christ ressuscite des morts, sa Résurrection accomplit ce qu'il a toujours été : la Résurrection. L'acte de la Résurrection ne fait donc pas du Christ le Ressuscité, sinon il n'aurait pas affirmé à Marthe : « Je suis la Résurrection. » Si l'acte n'accomplit pas l'Être, il est cependant l'accomplissement mystérieux de l'Être inscrit dans le plan de l'économie divine. Il faut de nouveau distinguer ici l'acte éternel en Dieu qui appartient éternellement à l'Être (dont il est l'un des caractères distinctifs), de l'acte divin comme l'acte créateur ou l'acte salvateur qui produit la création et ensuite rentre dans la création et qui constitue alors une action de l'économie divine. L'acte éternel qui résulte de l'Être éternel est volontaire – comme celui, pour le Père, d'engendrer le Fils, qui réside dans son unicité absolue.

Le Père et le Fils sont un, éternellement sans commencement ni fin, et l'acte d'engendrer ne transgresse pas l'unicité de l'être. Dans ce mystère, *l'acte et l'Être sont un*. Nous disions précédemment que, dans le Christ lors de son Incarnation, l'être précède toujours l'acte. En Dieu l'Être et l'acte sont éternels. En Dieu l'Être et l'acte sont un. En Dieu l'Être et l'acte sont distingués mais jamais

divisés. L'Être précède toujours l'acte, mais hors de toute notion spatio-temporelle. Redonnons l'exemple de la vie intra-trinitaire. Selon la théologie chrétienne et orthodoxe, le Père engendre éternellement le Fils. Mais l'acte d'engendrer du Père n'implique pas un commencement, ni une fin. De plus cet acte ne divise pas l'essence de Dieu. En engendrant son Fils, le Père n'engendre pas un second Dieu, ni ne se divise en deux, ou en trois avec la spiration* du Saint-Esprit. L'acte est bien coéternel à l'Être du Père qui engendre le Fils dans le sens où il n'existe aucun décalage entre l'acte et l'Être : il y a toujours eu le Père et le Fils et l'Esprit. Les trois hypostases sont coéternelles.

Seul notre temps déchu nous donne une appréhension différente de cette réalité dans laquelle, bien que l'acte divin ait toujours été, le Verbe par l'Incarnation rentre dans le temps, il se soumet au temps et, tout à la fois, le transcende. Un texte admirable introduit dans la liturgie de saint Jean Chrysostome après la procession du *Chérubikon**, et qui est dit également dans l'office des heures pascales, manifeste ce rapport entre l'être (ici l'hypostase du Verbe) et l'acte : « Avec ton corps au tombeau, avec ton âme en Enfer, avec le bon larron au Paradis, Tu siégeais aussi sur ton Trône de gloire avec le Père et le Fils remplissant tout, ô Infini. »

L'exemple le plus flagrant de cette synergie divino-humaine se situe dans l'Eucharistie. L'Eucharistie elle-même est introduite par le Christ dans ce mystère hors du temps déchu, dans lequel l'Être précède l'acte. Mais pour l'Eucharistie, si dans le déroulement du temps qu'a assumé le Seigneur son Être divin et divinisé échappait

au temps déchu, il donnait à ses apôtres et disciples la plénitude de la réalité de son corps crucifié et ressuscité et de son sang versé, il instituait un mystère dans lequel *l'acte de l'Eucharistie et l'Être du Christ sont un*. Le Christ l'affirme en disant : « Je suis le Pain de vie¹⁵⁶ », et non pas : « Je deviendrai le Pain de vie. » Seul l'accomplissement de l'histoire à cause de la nécessité qu'a eue le Seigneur d'assumer, lors de son séjour terrestre, la sous-réalité du temps déchu de notre monde a décalé un instant cette réalité ontologique.

Le Christ rétablit par son sacrifice jusqu'à la Croix et sa Résurrection l'unité ontologique en lui de l'Être et de l'acte. Soulignons ici que le Christ est le Crucifié avant de se livrer volontairement au sacrifice de la Croix. Avant la création du monde, le Verbe est « comme un fils d'homme » et contemplé comme tel par le prophète¹⁵⁷. Lorsque nous célébrons le sacrement de l'Eucharistie, non seulement nous ne célébrons pas une Eucharistie différente (ou seconde) de celle du Christ, mais « c'est le Christ lui-même qui offre et qui est l'offert, qui reçoit et qui se distribue¹⁵⁸ ».

Nous célébrons dans l'unité du Christ l'unique Eucharistie qui est suprêmement l'Être et l'acte du Christ. En elle se manifeste la mystérieuse synergie qui existe éternellement entre l'Être et l'acte du Christ. En elle est la source de toute synergie qui inclut le divin et l'humain, l'incréd et le créé. Rappelons ici que le Christ a assumé en lui la plénitude de la synergie entre le divin et l'humain en unissant harmonieusement en lui les énergies incréées et divines à son énergie humaine, sa volonté divine à sa

volonté humaine, soumettant les désirs de la dernière aux volontés de la première. C'est pourquoi, lorsqu'il donne sa chair et son sang à ses apôtres, il ne dit pas : « Prenez, ceci est mon corps qui sera donné pour vous ; ceci est mon sang de l'alliance qui sera répandu pour vous », mais tout au contraire, affirmant le caractère achevé dans le mystère eucharistique présent dans sa propre chair : « Prenez, ceci est mon corps qui est donné pour vous ; ceci est mon sang de l'alliance qui est répandu pour vous¹⁵⁹. » Les apôtres, avant même la Crucifixion et la Résurrection du Christ, communiaient déjà non seulement au Corps crucifié et au Sang versé, mais également au Corps déifié et ressuscité du Seigneur.

Le Christ donne, lors de la célébration eucharistique, au-delà de tout espace chronologique de ce monde, ce *qu'il est* dans sa réalité, manifestant qu'en lui l'Être et l'acte sont un. Bien plus, c'est parce qu'il est cette réalité que nous nommons « Eucharistie » qu'il l'accomplit ensuite. « Je suis le Pain de vie qui descend du Ciel¹⁶⁰ » est une phrase simple et profondément explicite. L'acte de célébrer l'Eucharistie pour un prêtre prend sa source dans l'Être même du Christ.

L'Eucharistie est simultanément l'Être qui contient l'acte et l'acte qui accomplit l'Être. Comme acte, la divine liturgie réalise l'Être du Christ qui contient tout à la fois le mystère de l'Incarnation et chacune des étapes de sa vie terrestre jusqu'à sa Crucifixion, sa mort, sa mise au tombeau, sa Résurrection le troisième jour et son ascension. L'Eucharistie unit donc l'Être et l'acte éternels du Verbe-chair dans son Église. Toute Eucharistie

célébrée dans l'Église est l'Être et l'acte du Christ. C'est ici que nous discernons intuitivement cette mystérieuse corrélation et différence entre le temps transfiguré qui régit le monde divin et le temps déchu dans lequel nous sommes placés. Le saint transfigure le temps déchu, non parce qu'il échappe au temps de ce monde, mais parce qu'il inscrit ses actes dans le Christ, au niveau à la fois de l'Être du Christ et de son propre être. L'acte du saint n'est pas un acte de hasard, de circonstance en réaction à un événement, ni même le fruit d'une longue réflexion ; c'est un acte qui se situe au plus haut niveau de son hypostase, dans l'inspiration de l'Esprit, une action qui engage la vie du saint et son salut.

Dans le saint, l'acte traduit l'être, l'arbre est égal aux fruits. La frontière du temps qui existe sur terre entre le projet et son long accomplissement n'existait pas au Paradis ; Dieu avait placé en Adam la simultanéité de l'être et de l'acte. C'est le serpent qui introduit cette notion de projet, de différenciation entre le projet et l'acte : « Si vous mangez du fruit de l'Arbre, vous serez comme Dieu, vous connaîtrez le bien et le mal. » La phrase du serpent introduit bien une notion de temps, et l'attente d'une réalisation après un acte, celui de manger du fruit.

C'est ici que commence pour l'homme la séparation, la division, entre l'être et l'acte. La réalisation de ce projet précipite dans le temps déchu Adam et Ève. Le saint s'efforce de recouvrer en Christ et en lui l'unicité ontologique qui préexistait entre l'Être divin et l'acte, soit parce que avant que l'acte ne fût produit le projet de l'acte était de toute éternité, non soumis au temps, dans l'Être,

soit que l'Être divin produisant l'acte ne l'inscrivait pas dans le temps, dans le sens que nous donnons à ce concept dans ce monde, mais dans un temps transfiguré qui contient simultanément l'être et l'acte.

Nous discernons mieux que lorsqu'un évêque (ou un prêtre) célèbre l'Eucharistie, il ne célèbre pas une liturgie différente de celle du Christ qui s'ajouterait ou s'ajouterait à elle. En la célébrant, il pénètre charismatiquement dans le temps transfiguré, en synergie avec l'unique Célébrant qui est le Christ ; il s'inscrit alors dans l'exacte Scène du Seigneur qui contient, absorbe en elle l'acte liturgique – qui ne cesse de procéder du Christ – dans des temps et des lieux différents depuis deux mille ans.

La sainte Scène rassemble en elle toutes les liturgies du futur incarnées dans le temps déchu, dans un présent transfiguré, et chaque liturgie introduit non seulement le célébrant mais tout croyant qui y participe dans ce temps transfiguré, comme les membres de l'unique Corps du Christ sont rassemblés par le chef de l'*Ecclesia*. C'est parce qu'ils sont justement, dans et par le sacrement eucharistique (avec les règles pénitentielles qui accompagnent sa préparation), rétablis (le péché éloigne de cette unité charismatique) dans l'unité ontologique qui est la leur depuis leur baptême, dans le corps du Christ, que les fidèles sont appelés à vivre pleinement ce mystère. Il est intéressant de constater que des personnes sont sollicitées durant la liturgie par des pensées extérieures qui viennent de l'Adversaire : « La liturgie est trop longue, disent-elles, c'est interminable, on devrait raccourcir l'office... » Vient ensuite l'énumération de

toutes les tâches urgentes qui nous restent à faire, et que la participation à la liturgie a empêchées ou ralenties. L'Adversaire se fait un malin plaisir de nous remettre en mémoire tout le temps perdu par cette occupation inutile.

Tous ne vivent pas cette dimension du silence dans la liturgie, de l'abolition du temps déchu et de l'introduction dans le temps transfiguré. Ils ont leurs pensées à l'extérieur comme celui qui dans la parabole évoquée plus loin est revêtu de son vieux vêtement et non de la tunique de noce lorsqu'il est introduit dans la salle du banquet nuptial. Ils sont dedans comme s'ils étaient dehors, à l'intérieur par leur corps, mais à l'extérieur par leur esprit, et c'est pourquoi le Monarque les fait conduire là où leur esprit est déjà. C'est l'Époux qui donne à ceux qui la lui demandent la tunique de l'intérieur, comme nous l'expliquons plus loin. D'une manière pratique, il faut supplier le Christ de nous unir à lui dans la divine liturgie – cela est tout aussi valable pour la prière personnelle et les différents offices –, de nous aider, comme nous le chantons dans la liturgie de saint Jean Chrysostome, à « déposer tous les soucis du monde », et c'est lui qui nous revêtira, alors, de cette tunique de silence dans laquelle le temps est transfiguré et les pensées du monde suspendues. Comme le chante également, lors du même *Chérubikon* une fois par an, l'Église d'Orient :

« Que toute chair humaine fasse silence et se tienne immobile en crainte et tremblement et que rien de terrestre n'occupe sa pensée, car il s'avance le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs, pour être immolé et donné en pâture aux croyants... »

L'amour de Dieu comme seconde source de l'oubli de soi

Trois degrés balisent la route qui conduit à l'inconnaissance suprême : le premier est la voie de la négation du monde ; le second est la voie de la négation de soi ; le troisième est la voie de la négation à propos de Dieu (apophatique).

Ces trois degrés conduisent aux trois renoncements : le premier est le renoncement au monde dont la *praxis* est la privation partielle (car elle ne peut jamais être absolue) des soucis et des satisfactions terrestres ; le deuxième est le renoncement à soi-même dont la *praxis* est la haine de soi selon la parole du Christ : « Celui qui veut être mon disciple devra se haïr soi-même » ; le troisième est le renoncement à vouloir connaître Dieu dont la *praxis* est l'oubli volontaire de soi.

L'oubli volontaire de soi comporte trois degrés : le premier est l'ascèse volontaire du renoncement à se définir, il est une activité discursive de l'âme en synergie avec la grâce divine ; le second est opéré par la venue des larmes saintes, dans lesquelles l'âme connaît le baptême de l'Esprit en étant purifiée de ses péchés, et est introduite dans le silence ; le troisième est infiniment plus élevé que le précédent car l'âme, étant saisie par

l'Époux, s'oublie totalement elle-même dans l'amour fou (*éros*) qui la conduit à recevoir en elle, comme un miroir parfait, l'empreinte de l'inconnaissance suprême, l'empreinte du silence, qui lui vient de l'Époux son seul unique. Pour parvenir au premier degré de l'oubli volontaire, il faut d'abord avoir traversé les trois renoncements.

Ces trois renoncements produisent les fruits suivants : avec l'ascèse du renoncement au monde, l'âme connaît puis augmente en elle les désirs des fruits du Royaume des Cieux qui sont les fruits du Saint-Esprit ; avec le renoncement à elle-même, l'âme (en suivant ainsi le Christ) est introduite dans la chambre nuptiale de l'Époux ; avec le renoncement à vouloir connaître Dieu, l'âme-épouse se laisse ravir par l'Époux en communiant avec lui dans l'oubli extatique d'elle-même, car l'excès de l'amour qu'elle reçoit de l'Époux et qui l'embrase lui fait non seulement oublier toute la création, mais jusqu'à elle-même tant elle est captive et captivée par l'unique objet de son désir : Jésus.

Ouvrons une parenthèse : l'expression la plus élevée de la prière de Jésus se situe dans cette expérience, l'amour fou du Christ et la prononciation de son Nom suave et doux, du « Nom au-dessus de tout nom¹⁶¹ », Jésus. L'orant sans même s'en rendre compte, son âme captivée par l'Unique, oublie le monde et s'oublie lui-même : « Persévérez dans la mémoire de Notre Seigneur Jésus-Christ jusqu'à ce que le nom de Notre Seigneur soit planté dans votre cœur et que votre cœur ne conçoive rien d'autre¹⁶². » Le Christ vit pleinement dans le cœur uni à

l'âme de l'orant. Nulle pensée, nul souci, nulle distraction ne peuvent distraire celui qui a atteint ce haut degré de la prière du cœur : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi¹⁶³. » L'orant a réalisé ici la parole attribuée à saint Jean Chrysostome : « Demeure donc continuellement dans le nom du Seigneur (Jésus), afin que le Seigneur (Jésus) absorbe ton cœur, ton cœur absorbe le Seigneur (Jésus), et que les deux deviennent un¹⁶⁴. » Comme l'écrit saint Maxime le Confesseur : « Quand par le désir ardent de l'amour l'intelligence (*nous*) émigre vers Dieu, alors elle ne sent absolument plus aucun des êtres. Tout illuminée par la lumière divine de Dieu, elle est insensible à tout ce qu'il a créé, de même que l'œil ne voit plus les étoiles quand le soleil se lève¹⁶⁵. »

Lorsque Maxime écrit que le *nous*-intellect est insensible à tout ce que Dieu a créé, il inclut en premier l'âme elle-même. Maxime écrit en effet que « l'éros divin est extatique, car il ne permet pas que les amants soient à eux-mêmes, mais ils appartiennent entièrement à ce dont ils sont épris ». Cela signifie que les âmes éprises du Seigneur Jésus s'oublient elles-mêmes, remplies qu'elles sont de l'amour de l'Époux. « C'est pourquoi le grand Paul qui était possédé par l'éros de Dieu et avait eu part à la puissance extatique dit de sa bouche divine : "Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi." Il ne vit plus sa propre vie, mais puise sa vie dans la vie de Celui qu'il aime, cette vie profondément aimée¹⁶⁶. » Dans l'exclamation de Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi », il n'est pas seulement fait mention de l'embrasement de l'amour de Jésus dans l'âme de

Paul ; il y a également la reconnaissance que lorsque le soleil de la vie divine répand ses rayons incréés sur une âme, celle-ci est telle une étoile qui n'est visible, comme la lune, que la nuit, et qui disparaît le jour par l'excès de lumière dans le ciel : la conscience hypostatique du soi disparaît, elle aussi, lorsqu'elle se trouve en présence de l'Être absolu, de Celui qui est dans lequel l'Être et l'éros ne sont qu'un. Maxime associe directement la phrase célèbre de l'Épître aux Galates citée plus haut à l'éros divin qui possédait Paul. C'est parce que Paul est absorbé par l'amour divin qu'il expérimente que la réalité la plus élevée de sa vie, plus élevée que sa conscience d'être hypostatique, est une nouvelle conscience d'une hypostase plus élevée, celle du Verbe éternel qui est en lui source d'amour et de vie.

Dans cet ultime degré, l'oubli de soi est la marque même de la ressemblance divine, car elle exprime la soumission naturelle du créé à l'incréé, de la créature au Créateur, de l'image à l'Archétype, de l'élan de l'amour à l'Amour suressentiel et de la vie à la Vie elle-même dont toute vie procède. Les sentences évagriennes¹⁶⁷ qui ont guidé à travers les siècles tant de moines ont cette coloration : « Si tu veux obtenir l'oraison spirituelle, ne puise rien dans la chair, et tu n'auras pas un nuage pour t'obscurcir la vue au temps de l'oraison¹⁶⁸ » ; « Bienheureux celui qui est arrivé à l'ignorance indépassable¹⁶⁹ » ; « Bienheureux l'intellect (*nous*) qui au temps de l'oraison est arrivé à la complète indétermination¹⁷⁰. »

L'ignorance indépassable et la complète indétermination sont le produit de cet élan amoureux de l'âme vers

l'Époux céleste. De fait, Évagre place directement à la suite de cette dernière sentence celle-ci : « Bienheureux l'intellect (*nous*) qui dans une oraison sans distraction acquiert toujours de nouveaux accroissements d'amour pour Dieu¹⁷¹. » Écoutons une fois encore la voix de Jean de Dalyatha qui décrit admirablement cette haute expérience, puisée dans l'amour de Dieu, du dépouillement de soi, de l'oubli de soi et du silence absolu de l'inconnaissance suprême. Tel est l'homme du silence :

« Alors mon cœur s'embrasa de son amour et, sous l'effet des flammes brûlantes du désir, se mit à s'envoler de la place qui est la sienne. Mon âme dès lors se trouvait anéantie, sans toutefois quitter cette vie. (...) Quand donc je fus devenu sans force, il me laissa un certain temps dans cet état de stupeur de lui et de ce qui est sien. *Et dès lors je me tenais sans esprit, comme inexistant, et sans perception : ni vision ni audition, mais stupeur et profond silence ; car il n'y a là ni mouvement ni connaissance, du fait que chez le connaissant la connaissance s'est oubliée elle-même, hors du connaître.* Et lorsqu'il me rendit la liberté de me mouvoir, il me laissa encore immobile et se cacha, tandis que je restais sans autre souvenir que celui des choses et sans rien retrouver de ce qui est mien¹⁷². » Telle est, pour celui qui l'entend, la voix du silence dans la voie du silence.

*La tunique du silence
de l'homme intérieur*

Le Christ parle clairement de l'homme extérieur et de l'homme intérieur : « Le Royaume des Cieux ressemble à un homme qui fit des noces pour son fils. Et il envoya ses serviteurs appeler les invités aux noces, et ils ne voulaient pas venir. Il envoya d'autres serviteurs, disant aux invités : "Voici, j'ai préparé mon banquet, mes taureaux et mes bêtes grasses ont été égorgés, et tout est prêt, venez aux noces." Mais eux, n'en ayant cure, s'en allèrent, qui à son champ, qui à son commerce ; les autres, s'étant emparés de ses serviteurs, les outragèrent et les tuèrent. Or le roi fut en colère et, ayant envoyé ses troupes, il fit périr ces meurtriers et incendia leur ville. Alors il dit à ses serviteurs : "La noce est prête, mais les invités n'étaient pas dignes. Allez donc au départ des chemins et appelez aux noces tous ceux que vous trouverez." Et ses serviteurs, étant sortis par les chemins, rassemblèrent tous ceux qu'ils trouvèrent, mauvais et bons, et la salle de noces fut remplie de convives. Or, le roi, étant entré pour examiner les convives, vit là un homme non revêtu du vêtement de noces, et il lui dit : "Ami, comment es-tu entré ici n'ayant pas de vêtement de noces ?" Mais lui resta muet. Alors le roi dit aux valets : "Lui ayant lié les pieds et les mains, jetez-le dans les ténèbres extérieures :

là sera le pleur et le grincement de dents.” Car il y a beaucoup d’appelés et peu d’élus¹⁷³. » Le Christ nous donne à discerner dans cette parabole deux catégories d’individus : les premiers à qui l’invitation est d’abord destinée, les seconds à qui elle est finalement donnée.

Il est classique dans la littérature chrétienne deux fois millénaire d’entendre que les premiers représentent le peuple juif qui, bien qu’étant le « peuple élu », s’est récusé à l’invitation des noces du Christ. Les serviteurs que le Père envoie tour à tour sont les différentes générations de prophètes tous maltraités ou assassinés à cause même de l’annonce messianique par ceux à qui était en premier destiné le festin nuptial.

La colère du roi et les châtiments dont il frappe tous ceux qui ont maltraité ses serviteurs paraissent être les mêmes dont le Seigneur a frappé, notamment par la déportation à Babylone, son peuple infidèle. Selon cette interprétation, la seconde catégorie d’individus qui se rendent en foule à l’invitation, « bons comme mauvais », sont les Gentils*, c’est-à-dire les non-juifs qui entendent la parole du fils. Tout cela est vrai, mais s’en tenir à cette seule interprétation de la parabole laisse de côté de nombreux aspects au contenu hautement spirituel. La parabole de l’invitation au festin de noces, selon la tradition byzantine, fait également allusion à deux démarches. La première est eschatologique*. L’homme se présente devant le Juge suprême lors du Jugement dernier à la porte du Royaume des Cieux. Ou bien, étant baptisé, il a lavé à la source des larmes sa tunique souillée par le péché, et il est alors revêtu du vêtement de noces ;

ou il est revêtu de ses haillons du péché et, bien qu'attablé avec les justes (n'est-il pas baptisé ?), il est jeté dehors « là où il y a le pleur et le grincement de dents ». La seconde démarche concerne la préparation du baptisé à l'Eucharistie. Puisque l'homme pêche après avoir été baptisé, il est indispensable qu'il se confesse de ses péchés dans un repentir sincère. Les Pères insistent avec l'apôtre Paul sur le fait que l'on peut communier pour sa condamnation¹⁷⁴ si l'homme ne se prépare pas par le repentir à la communion eucharistique. Les prières préparatoires à l'Eucharistie insistent toutes sur la demande au Seigneur du baptême des larmes, qui purifient l'âme et restaurent en elle la grâce du premier baptême.

Les Pères ont toujours associé en une seule ces deux démarches, comme en témoignent les prières avant la communion : la salle de noces désigne à la fois le banquet eucharistique et, dans le contexte eschatologique, le Royaume des Cieux. Cette parabole est également reprise dans l'Évangile selon saint Luc¹⁷⁵ où l'apôtre donne des détails sur les motifs de refus qui n'ont rien à voir avec le fait d'être juif ou gentil : « Et tous, unanimement, commencèrent à s'excuser. Le premier lui dit : "J'ai acheté un champ et j'ai eu besoin de sortir le soir ; je te prie, tiens-moi pour excusé." Et un autre dit : "J'ai acheté cinq paires de bœufs et je pars les essayer ; je te prie, tiens-moi pour excusé." Et un autre dit : "J'ai pris femme, et pour cela je ne puis venir." » Cette liste de refus que nous donne le Christ est importante, car elle est toujours actuelle, même parmi de très nombreux chrétiens qui refusent de s'engager pour le Seigneur en prétextant des

activités qui occupent, selon eux, la première place. Examinons-les. Celui qui vient d'acheter un champ et refuse de se rendre à l'invitation du Seigneur représente l'homme ou la femme qui cultive le champ de la terre des soucis de ce monde sans se soucier de cultiver la terre promise du Royaume d'en haut ; il donne la première place aux soucis de ce monde et se récite à l'invitation du Royaume, laquelle est réitérée plusieurs fois dans notre existence, chaque appel à la prière étant une invitation à entrer dans le Royaume. Le Royaume, c'est non seulement le siècle à venir mais, pour les Pères, il y a synonymie complète entre Royaume et Saint-Esprit¹⁷⁶.

L'invitation aux noces du Royaume n'est pas une invitation que l'on range dans un tiroir pour s'y rendre plus tard ; elle est immédiate, comme cet appel à la prière qui, s'il est repoussé à plus tard par l'homme sous le prétexte qu'il a une tâche matérielle beaucoup plus urgente à exécuter avant, sera en réalité perdu. Nous donnons cet exemple de l'appel à la prière qui existe dans la pédagogie des starets car il est significatif des résistances que bien des chrétiens sincères ont vis-à-vis de l'essentiel dans la vie spirituelle que constitue la prière.

La prière, nous l'avons vu, est la respiration de l'âme par laquelle elle respire l'Esprit Saint. Sans cette respiration, l'âme s'asphyxie spirituellement. Les Pères disent cette maxime : « Respirez l'Esprit Saint¹⁷⁷. » Saint Séraphim de Sarov, commentant la parabole des vierges sages et des vierges folles, disait des secondes qu'elles étaient vertueuses et qu'elles consacraient même leur vie à des

œuvres caritatives, mais en oubliant la prière sans laquelle l'huile du Saint-Esprit ne peut remplir l'âme, symbolisée par la lampe¹⁷⁸. Les vierges folles avaient laissé leur lampe s'éteindre dans la mort spirituelle en allant chercher auprès des marchands dans la ville l'huile de la fausse lumière de ce monde, dans des soucis matériels aux buts apparemment chrétiens. Alors que les vierges sages, moins agitées que les folles, avaient pris soin de se munir de la prière qui, telle une fiole pleine d'huile, déversait l'Esprit Saint dans leur lampe (l'âme) en leur permettant de la faire briller, par la lumière du Saint-Esprit, et d'aller ainsi dans la nuit de ce monde à la rencontre de l'Époux, le Christ.

Le second motif de refus est plus difficile à comprendre : pourquoi le Seigneur prend-il l'exemple de cinq paires de bœufs ? L'homme est doté de cinq sens. Le chiffre cinq symbolise donc l'homme sensoriel doté de ses fonctions. Même si un homme multiplie ses sens par deux, ce ne sera toujours que de l'humain. Ses performances, son énergie, sa force sont consacrées à satisfaire ses passions terrestres.

Nous pouvons même supposer que la formidable énergie que représentent cinq paires de bœufs consacrés à Dieu n'aboutirait qu'à une impasse : « Pour les hommes c'est impossible, mais à Dieu rien n'est impossible¹⁷⁹ », enseigne clairement le Christ et nous voyons dans ce dernier texte un appel à la synergie. Nous songeons aussi au joug auquel sont attelés les bœufs et qui les relie l'un à l'autre. Les bœufs sont effectivement placés par paire sous un même joug. De même, dans le joug du Christ,

l'homme n'est plus attelé à un autre homme mais à Dieu qui, s'unissant à notre nature, trace le sillon de notre existence en labourant avec lui sa terre promise. L'homme, en acceptant le « doux joug du Christ¹⁸⁰ », est appelé à la synergie de ses actions avec le Seigneur et c'est à cette synergie que se dérobe, lors de l'invitation, celui qui s'en va essayer ses cinq paires de bœufs. Le troisième motif de refus se comprend parfaitement dans le contexte de l'histoire, si l'on relie les deux paraboles entre elles : « J'ai pris femme, et pour cela je ne puis venir. »

À l'invitation aux noces de son Fils, l'Époux de notre âme, c'est-à-dire le Christ comme le définit admirablement saint Grégoire de Nysse, cet homme oppose un mariage frelaté, une union indigne. Aux noces de l'Époux, il célèbre les noces des philosophies athées, des fausses religions, des adhésions aux idéologies de ce monde qui éloignent l'âme de son union mystique avec le Christ. L'homme est marié ailleurs et sa fausse épouse l'éloigne du véritable Époux. Toujours en reliant les deux paraboles de Matthieu et de Luc, nous sommes enrichis de la description plus détaillée des invités de la dernière heure : « Il dit à son serviteur : “Sors vite par les places et les rues de la ville, et les pauvres et les estropiés et les aveugles et les boiteux, introduis-les ici.” Et le serviteur dit : “Maître, ce que tu as ordonné a été fait et il y a encore de la place.”

Et le maître dit encore à son serviteur : “Sors par les chemins le long des clôtures et oblige les gens à entrer, afin que ma maison soit comble. Car je vous dis qu'aucun de ces hommes qui avaient été invités ne goûtera de mon

dîner.” » Ces invités-là nous ressemblent : ils sont les boiteux de la vie, les estropiés du péché, les aveugles de la véritable lumière du Christ. Ils commencent pourtant de loin à percevoir par la porte étroite et entrouverte de la salle de noces cette lumière qui jusque-là leur avait été cachée. Ils sont invités par l’amour du Père à se rendre vers la porte du Royaume dans lequel vont se célébrer les noces de son Fils.

C’est le moment de revenir à la question que nous pouvons nous poser : comment des boiteux, des estropiés, des aveugles, forcément mendiants comme nous le voyons avec Barthimée, pouvaient-ils avoir sur eux une tunique de noces, c’est-à-dire pour l’époque comme pour aujourd’hui un vêtement non seulement propre mais luxueux et coûteux ? En réalité, ce qui est étonnant dans cette parabole, ce n’est pas qu’un seul invité soit trouvé sans tunique de noces, mais que tous en soient pourvus.

De quelle nature est le reproche, apparemment injuste, du roi ? Regardons comment cette horde de mendiants se présente en direction de la salle de noces. Ces boiteux, ces estropiés voient avec effroi la splendeur des vêtements du Fils qui se tient à la porte pour accueillir les invités. Et que font-ils alors ? Ils se jettent à terre, se considérant comme indignes, en disant : « Aussi devant toi je me prosterne et te supplie avec ferveur : comme tu as reçu le fils prodigue et la courtisane qui s’approchait, de même accueille-moi en ta miséricorde, moi le débauché et le prodigue, qui de toi maintenant m’approche l’âme brisée¹⁸¹ » ; « Ô Christ, tu m’as attiré par le désir et tu

m'as transformé par ton divin amour ; brûle mes péchés d'un feu immatériel et daigne me remplir de ta douceur, afin que, plein de joie, je magnifie tes deux avènements (la venue du Verbe dans la chair et la seconde venue du Christ sur terre à la fin du monde, pour juger les vivants et les morts). Comment pourrai-je entrer, indigne que je suis, dans la splendeur de tes saints ? Si j'ose pénétrer dans la salle de noces, mon habit m'accuse, car ce n'est pas la robe nuptiale et les anges me chasseront après m'avoir enchaîné. Lave donc, Seigneur, les souillures de mon âme et sauve-moi, toi qui aimes les hommes¹⁸² » ; « Comment aurai-je l'audace, indigne que je suis, de communier à ton sacrement ? Si j'ose m'approcher de toi avec ceux qui en sont dignes, ma tunique me trahira, car ce n'est pas celle du Banquet et j'attirerai une condamnation à mon âme pécheresse ; purifie, Seigneur, les souillures de mon âme et sauve-moi, ô ami des hommes¹⁸³ » ; et cette autre prière : « Lave-moi dans mes larmes, purifie-moi en elles, ô Verbe ; remets aussi mes péchés et accorde-moi le pardon¹⁸⁴ ».

Les demandes contenues dans ces prières que les croyants orthodoxes prononcent avant la communion sont explicites et elles constituent un commentaire approprié de la parabole de l'invitation aux noces. Il nous semble voir le Fils ému et pris de compassion, qui fait dévêtir tous ces estropiés du péché, c'est-à-dire nous-mêmes, par ses anges de leurs vieux vêtements, prendre un bain et se revêtir du vêtement neuf de l'homme nouveau, de cette tunique de noces parfumée, parfois même ornée de pierres précieuses. C'est dans ce nouvel état qu'ils sont tous introduits dans la salle de noces. Ce

qui est fondamentalement reproché à celui qui a maintenu son habit ancien, c'est d'avoir manqué d'humilité, de ne pas s'être reconnu pauvre en Esprit Saint face au Royaume des Cieux¹⁸⁵, de n'avoir pas pleuré devant l'étendue de sa misère, de ne pas s'être endeuillé pour recevoir la consolation du Consolateur-Esprit Saint¹⁸⁶.

Car, s'il l'avait fait, il aurait été consolé comme les autres par le Consolateur qui lui aurait donné le baptême des larmes en le revêtant de la nouvelle tunique de la Résurrection de son âme. Alors cet homme aurait goûté à la douceur des larmes suaves et bienheureuses qui établissent la paix de l'âme dans la terre promise de la Résurrection¹⁸⁷. Ainsi est-il reproché à cet homme d'avoir maintenu son vêtement de l'homme extérieur.

L'homme qui ne se dévêt pas de lui-même place en face de Dieu sa propre identité, sa naissance selon la chair et le sang comme un absolu, affirmant par ce comportement qu'il n'a pas besoin de la naissance de l'Esprit, sans laquelle pourtant personne n'entre dans le Royaume. Il place ses définitions de lui, qu'il associe à toutes les pensées du monde, comme supérieures à l'engendrement selon l'Esprit. Il oppose son bruit mondain au silence divin du dépouillement de soi. Il cherche à imposer à Dieu le vêtement souillé de ses propres définitions, en refusant le vêtement du silence sur lui-même que lui propose l'Époux à l'entrée de la salle de noces. Celui qui est jeté au-dehors affirme son propre nom, son propre vêtement tissé par ce monde, dans le refus qui a été le sien de s'en dépouiller par les larmes en entrant dans le

mystère du silence dont le Seigneur revêt toute âme qui se tourne vers lui. Certains voient une cruauté dans la décision du père de faire jeter dehors l'homme qui refuse de quitter son vieil habit. Un père spirituel orthodoxe la commentait en faisant dire au roi à cet homme : « Puisque tu es revêtu de l'habit du dehors, ta place est donc dehors¹⁸⁸. » Revêtons-nous du vêtement du dedans de l'homme intérieur, qui est la tunique du silence.

Le chemin angoissé du Royaume

Le dépouillement de soi, l'oubli de soi et le silence absolu de l'inconnaissance suprême que recherche l'homme du silence lui font traverser des étapes jonchées d'épreuves incontournables, balisées avec discernement par les Pères et dont la plus importante est la mort volontaire à soi-même, sans laquelle il n'existe pas de nouvelle naissance selon l'Esprit.

Et l'on ne peut parler de mort sans *angoisse de la mort*, angoisse à laquelle s'est soumis le Christ lui-même dans le jardin du « pressoir¹⁸⁹ », le jardin où, comme une jarre d'olives grasses, le Christ s'est laissé pressurer, écraser, opprimer par la meule de l'angoisse afin, l'heure venue, de déverser l'huile¹⁹⁰ de son Esprit sur tous ceux à qui elle était destinée. Loin d'être un chemin négatif, l'angoisse a toujours eu, dans l'expérience spirituelle concrète de l'Église d'Orient, une importance déterminante.

Il convient cependant, afin de mieux comprendre notre sujet, d'aborder la question de la sémantique, si importante lorsque l'on veut bien comprendre le message du Christ. Lorsque le Seigneur enseigne : « Étroite est la porte, resserré est le chemin qui mène à la vie¹⁹¹ », nous

devons savoir que les auteurs grecs des Évangiles ont utilisé le mot *thlibo* ou *thliphéos* ou encore *thlibémaï* qui se traduit en français par « angoisse ». C'est le même mot qui est utilisé à maintes reprises par saint Syméon le Nouveau Théologien pour parler de l'expérience de l'angoisse. Ce mot en grec, outre son sens propre d'angoisse, signifie également « resserré, oppressé, éteint, étroit ». Il a en français la racine latine d'*angustia*, terme revêtu du même sens. L'angoisse n'est pas dans l'expérience spirituelle pratique de l'Église d'Orient une découverte due aux travaux des théoriciens de la psychanalyse (XIX^e et XX^e siècle).

Le « travail de l'angoisse » constitue depuis le commencement du monachisme au désert une véritable priorité, signe de l'authenticité d'une expérience spirituelle. L'Église d'Orient, sur presque deux mille ans, a rassemblé des textes sur ce thème, d'une immense richesse pédagogique. Par exemple un écrit de la spiritualité du désert datant du v^e siècle raconte qu'un fils spirituel va trouver son *abba* (père) et lui dit : « Père, la pensée du suicide me tourmente. » Il s'entend répondre par son guide spirituel : « Mon fils, c'est parce que tu n'assumes pas ton angoisse¹⁹². »

L'apôtre Paul enseignait, lui aussi, que c'était par beaucoup d'angoisse (*thliphéos*) qu'il nous fallait entrer dans le Royaume des Cieux¹⁹³. L'angoisse est la manifestation d'une dualité dont l'apôtre Paul parle : « Dépouillez-vous des œuvres du vieil homme, afin d'acquérir celles de l'homme nouveau¹⁹⁴. » Cette dualité

provisoire est la prise de conscience de ce qui dans l'âme vient du passé. Bien des préjugés en effet, des modes de pensée, des façons d'être, sont en réalité des parasites. Telle est la pensée profonde des Pères du désert sur ce point. Lorsque enfin la partie supérieure de l'âme, c'est-à-dire l'intellect (*nous*), devient adulte dans le Seigneur, celle-ci arrache l'âme à ses anciens préjugés psychiques ; alors, avec le cœur, elle est livrée à la torture du bourreau : l'œil de l'âme, attirée par la grâce incréée, tire de son côté, tandis que les passions anciennes, liées aux anciennes formes de pensée, s'efforcent de tirer de l'autre¹⁹⁵. Ainsi, loin d'être un chemin négatif, le symptôme d'une maladie mentale, l'angoisse est pour les Pères ascétiques un chemin incontournable car, sans le chemin de l'angoisse, il est impossible d'atteindre la route du silence.

L'un des Pères ascétiques et mystiques les plus importants du christianisme byzantin, saint Syméon le Nouveau Théologien, affirme avec conviction que sans passer par le creuset des angoisses ni affronter maintes épreuves il est impossible d'entrer dans l'expérience spirituelle authentique et d'atteindre la purification de son âme et de son cœur¹⁹⁶. Saint Syméon continue d'expliquer, selon son expérience personnelle et la Tradition, l'origine de l'angoisse : « Dieu est un feu, et comme il l'a annoncé il est venu comme feu et a jeté le feu sur la terre¹⁹⁷. »

Ce feu qui est l'Esprit Saint, poursuit Syméon d'une manière imagée, cherche une matière capable de s'enflammer à son contact, c'est-à-dire une âme de bonne

volonté¹⁹⁸, une âme priante comme celle du publicain. Chez ceux en qui ce feu s'allume, l'âme ainsi « embrasée n'éprouve ni trêve ni repos, car elle n'est pas une matière insensible, mais en pleine sensation et connaissance et au début de cette expérience dans une douleur insupportable¹⁹⁹ ». Syméon explique la nature de cette douleur, de cette angoisse : « Une âme qui a commencé à s'enflammer de l'amour divin aperçoit d'abord l'obscurité des passions qui s'élève en elle dans le feu de l'Esprit comme une fumée ; elle discerne comme en un miroir la noirceur que produit en elle la fumée, produite par les épines des pensées et le bois mort des préjugés qui sont en train de se consumer et d'être réduits en cendres²⁰⁰. »

Pour Syméon, ce sont clairement les résistances des « épines des pensées et le bois mort des préjugés qui sont en train de se consumer » dans le feu purificateur de l'Esprit Saint qui constituent la nature de cette angoisse, de cette « douleur insupportable ». Les préjugés psychiques : cet autre mot revient de très nombreuses fois dans l'œuvre du Théologien, c'est-à-dire pour lui tout ce qui dans l'âme avait constitué des identifications, des points de repère de sa personnalité, induits par la pensée du monde et les passions, voire le regard des autres. Cette réalité est antinomique de l'âme qui se regarde en toute inconnaissance dans le silence du regard de Dieu. Les passions, par ailleurs, sont considérées par l'ensemble des Pères comme étant d'inspiration démoniaque. On comprendra mieux, sur ce sujet, cette autre pensée du Nouveau Théologien : « Quoi de plus beau, dis-moi, qu'une âme dans l'angoisse et qui connaît que pour son

endurance, elle doit avoir en partage la joie totale ? Quoi de plus courageux qu'un cœur contrit et humilié qui, sans peine, met en déroute les phalanges démoniaques²⁰¹ ? » Le mot est prononcé : « démoniaques ». Sans rentrer dans un débat sur l'action ou l'existence des anges et des démons, qui sont reconnus dans la dogmatique des Églises catholique et orthodoxe, il convient pour comprendre la nature, chez les Pères ascétiques, des résistances qui existent dans l'âme par rapport à la venue de l'Esprit Saint, de prendre en compte, à propos de l'angoisse, un certain nombre de leurs critères, dont celui-ci : pour eux, la résistance à la venue de l'Esprit Saint avec son corollaire d'angoisse est d'origine démoniaque. Les démons figurent simplement les attachements aux passions du monde dont le moine par excellence doit se détacher, se purifier. Évagre le Pontique, sur ce sujet délicat, donnera des précisions intéressantes : « C'est le fait des lutteurs spirituels d'être angoissés et d'angoisser en retour²⁰². »

Et d'expliquer que les ascètes par la prière débusquent en quelque sorte les pensées, les préjugés psychiques qui sont d'origine démoniaque ; lorsque les démons se savent découverts et sur le point d'être chassés par la venue du feu de l'Esprit, à leur tour ils angoissent l'âme²⁰³. C'est donc l'angoisse de leur propre angoisse, selon Évagre, que les démons sur le point d'être expulsés font ressentir à l'âme de l'ascète²⁰⁴. On l'aura compris, que l'on attribue ou non au démon les douleurs de l'agonie du vieil homme, ce qui est enrichissant dans la conviction qui était celle des Pères sur la nature de l'angoisse, c'est qu'elle constitue le signe psychosomatique et même

pneumato-somatique des résistances que des parties de l'âme opposent à la venue de l'Esprit : l'âme laissait entrer en elle des définitions d'elle-même, des passions qui la parasitaient et se substituaient à son identité. Des exemples simples nous feront comprendre ce que veulent dire les Pères. « Je suis coléreux », « Je suis impatient », « Je suis jaloux », « Je suis infidèle » : l'homme de ce monde définit souvent sa personnalité par des passions qui sont, selon les Pères, d'origine démoniaque. En disant : « Je suis coléreux », l'être humain introduit dans son âme une tentation qu'il reconnaît désormais comme faisant partie de la substance même de sa personne. Plus de lutte alors puisque ce n'est plus de sa responsabilité : « Je suis soupe-au-lait, c'est ma nature. »

À l'inverse, faire silence, c'est renoncer à ces définitions catastrophiques pour l'âme. Par le silence sur soi, dont nous avons parlé dans la première partie de notre ouvrage, l'âme renonce à toutes les définitions qu'elle avait introduites pernicieusement en elle-même. C'est cet ensemble, que nous venons d'évoquer, qui constitue la cause et la nature de l'angoisse pour les Pères : angoisse de la mort volontaire de l'âme, prélude incontournable à sa nouvelle naissance, sa Résurrection dans le silence. Assumer son angoisse, ne pas la fuir, ne pas se détourner d'elle, décrypter quelles sont les résistances qui logent dans l'âme en la parasitant, et trouver les causes de leur présence, sans quoi elles ne peuvent être délogées : tel est le long chemin étroit et resserré de l'angoisse. Assumer ses angoisses constitue un but important de toute authentique expérience spirituelle. C'est son rejet qui jette l'homme dans une profonde culpabilité à son encontre : l'homme qui se sent mal pense qu'il va mal.

C'est l'inverse qui est souvent vrai. L'homme qui souffre des douleurs de son accouchement dans l'Esprit connaît les angoisses de la mort du vieil homme et de ses convoitises qui résistent. Il pense : « C'est mon être véritable qui est en train de mourir. Pourquoi dois-je renoncer à mon âme ? Je veux la conserver. » Et, dans le même moment, comme à propos d'un vieux vêtement auquel nous sommes littéralement attachés, parce qu'il est imprégné de notre odeur, de souvenirs précis, mais qui n'est plus à notre mesure, dont le col et les épaules nous empêchent de respirer, nous désirons avec une force égale nous dénuder de lui et le jeter loin de nous, et à la fois le conserver sur nous car, même oppressant, nous n'en avons pas d'autre.

Cette affreuse peur de la nudité recouvre celle de ne plus avoir d'identité. Car le vêtement, c'est le nom, l'identité, et il n'y a pas de mort plus terrible pour l'homme que de renoncer volontairement à son nom, à son identité. Pourtant c'est là le chemin qui est clairement indiqué par le Christ et qui précède la grâce du changement de vêtement, signe de la nouvelle naissance, figurant dans la parabole du fils prodigue²⁰⁵. Nous ne résistons pas à un commentaire plus étendu que notre sujet, commentaire que méritent toutes les richesses contenues dans cette parabole lue dans l'Église orthodoxe le second dimanche du Triode de carême. Nous connaissons l'histoire. Un homme a deux fils ; l'un d'entre eux, le cadet, lui demande la permission de le quitter avec sa part d'héritage.

Nous concevons que si aujourd'hui un de nos enfants

nous disait froidement : « Je veux prendre ma liberté, ne plus vivre à tes côté dans l'obéissance aux règles de vie qui sont les tiennes, je veux vivre totalement coupé de toi, mais j'exige que tu vendes plusieurs de tes propriétés et que tu m'en donnes le produit pour bénéficier avant ta mort de ma part d'héritage », nous refuserions, et avec quelle colère, sa demande. Pourtant le père, qui représente le Père céleste dans tout son inimaginable amour, loin de refuser d'accéder à cette demande, lui donne une partie de sa fortune. Lors de la rupture que le péché produit entre Dieu et l'homme, Dieu n'agit jamais comme les hommes agissent entre eux. Lorsqu'une âme s'éloigne de Dieu, comme dans la parabole, le Père lui accorde toute la grâce possible, pour que « là où le péché a abondé, la grâce surabonde²⁰⁶ ».

L'âme qui s'éloigne de Dieu emporte avec elle l'énergie de l'Esprit Saint qui lui permettra de se souvenir de tous les biens dont elle jouissait dans la maison de son Père céleste. Sans cette grâce il n'y a pas de retour possible. Cette grâce particulière est représentée une seconde fois dans la parabole : dans le regard du père qui scrute l'horizon chaque jour, durant des dizaines d'années, pour voir si son fils tant aimé ne va pas revenir. Nous lisons : « Comme il était encore loin, son père l'aperçut et fut touché de compassion ; il courut se jeter à son cou et l'embrassa longuement²⁰⁷. »

Nous voyons que *c'est ce regard* qui permet au fils son retour, cette longue et douloureuse attente du père scrutant à chaque minute du jour l'horizon pour y entraîner le retour de son fils perdu. Regardons le tableau

de Rembrandt qui restitue un aspect fondamental de l'amour du père : nous voyons cette étreinte dont nous parle la parabole, avec les deux mains du père serrant contre lui le fils. Rembrandt a peint génialement l'une de ces deux mains épaisse, calleuse, une main de travailleur, une main forte et puissante de chef et d'édificateur. L'autre main représentée par le peintre est fine, féminine et maternelle, une main qui caresse, une main qui console, une main qui sait frôler et ne pas se faire sentir lorsque cela est nécessaire et qui cependant est toujours là pour rattraper son enfant.

C'est là le génie de Rembrandt d'avoir su discerner que Dieu aime à la fois comme un père et comme une mère, ce qui nous introduit au commentaire de saint Éphrem le Syrien : Dieu, plus qu'une mère qui aime son enfant que la mort a arraché pour le mettre dans la tombe, aime l'âme qui s'éloigne de lui²⁰⁸. Dieu, continue saint Éphrem, dans une forme inexprimable de son amour, rentre en deuil de cette âme morte à cause du péché²⁰⁹. Une âme lui est plus chère que toute la création²¹⁰.

Lorsque l'âme, comme dans la parabole du fils prodigue, se souvient, elle rencontre ce regard endeuillé du Père qu'exalte Éphrem et c'est dans les larmes du Père que lui vient le *baptême des larmes* si cher à l'Église byzantine. Les larmes du Père sont la source charismatique des larmes de toute âme prodigue qui retourne vers le Royaume. Ces larmes puisées dans le regard du Père sont la réalisation véritable de la seconde béatitude : « Bienheureux les endeuillés car ils seront consolés²¹¹. » Les larmes qui tombent sur un mort ne sauraient le

ressusciter, mais si elles tombent sur une âme, elles la ressuscitent, conclut saint Éphrem le Syrien²¹². Le fils en croisant le regard endeuillé de son Père sur lui reçoit de celui-ci le deuil spirituel, et connaît le second baptême des larmes. C'est le regard du Père qui s'endeuille sur son fils qui est la source des larmes de celui-ci. Revenons à notre propos initial. Avant d'être entraîné par le regard du père à l'horizon, avant même d'entreprendre la longue et pénible marche du retour vers son père, le fils médite en lui-même en se souvenant que le moindre des serviteurs de son père bénéficie des largesses de celui-ci : « Combien des serviteurs de mon père ont du pain de trop ; alors que, moi, ici, je péris de famine. Je vais me lever et m'en aller chez mon père et lui dire : "Père, j'ai péché contre le ciel et contre toi : je ne suis plus digne d'être appelé ton fils. Traite-moi comme l'un de tes serviteurs"²¹³ » et effectivement, après que son père l'a étreint il lui adresse cette prière²¹⁴.

Nous n'aborderons pas ici le commentaire connu de l'humilité contenue dans le membre de phrase « Traite-moi comme l'un de tes serviteurs ». D'autant que, fait étrange, ce n'est pas sur ces mots que le Christ insiste, mais sur : « Je ne suis plus digne d'être appelé ton fils. » Même un serviteur a un nom et une place, mais celui qui retourne vers le père oublie son rang de fils et oublie, de même, son nom de fils. Mais le père en l'étreignant lui murmure assurément à l'oreille : « Mon fils, mon cher et tendre fils », et certainement aussi son nom. Le renoncement par l'orant à son rang et à son nom de fils, à son identité parce qu'elle a été, comme celle du fils prodigue, voilée par le péché, travestie par les passions,

telle est dans son élan vers le Père la démarche que nous révèle le Seigneur et qui seule permet au fils de recevoir un nouveau vêtement, symbole dans la Tradition d'un changement d'état, d'un changement de nom. « Et le père dit à ses serviteurs : “ Apportez vite le meilleur habit et revêtez-l'en.”²¹⁵ » Je me dois de répondre ici à une question mille fois posée : que représente le fils aîné qui par jalousie refuse d'entrer dans le festin du royaume des cieux préparé pour son frère ? Écoutons la fin de cette parabole : « Son fils aîné était aux champs, mais à son retour, quand il fut près de la maison, il entendit de la musique et des danses. Appelant l'un des serviteurs, il lui demanda ce que cela signifiait²¹⁶. »

Le serviteur lui explique toute l'affaire à propos du retour de son frère : « Il se mit en colère et refusa d'entrer. Son père sortit l'en prier. Mais il répondit à son père : “Voilà tant d'années que je te sers, sans jamais avoir transgressé un seul de tes commandements, et jamais tu ne m'as donné un chevreau, à moi, pour festoyer avec mes amis ; et puis ton fils que voilà revient-il, après avoir dévoré ton bien avec les prostituées, et tu fais tuer pour lui le veau gras.” » Son père lui répond : « Toi, mon enfant, tu es toujours avec moi, et tout ce qui est à moi est à toi. Mais il fallait festoyer et se réjouir, puisque ton frère que voilà était mort et qu'il est revenu à la vie, il était perdu et il est retrouvé²¹⁷. »

Le festin, c'est le Royaume des Cieux dans lequel le Christ nous montre la joie qui accueille un pécheur repent. Le fils aîné est celui qui refuse l'entrée dans le Royaume à son frère pécheur et qui, découvrant que celui-ci y a déjà

été accueilli, s'exclut par là même volontairement du Paradis. Nous le voyons revendiquer ses bonnes actions et ainsi sa place et sa définition de fils fidèle. C'est cette revendication, cette définition dans ses propres œuvres qui aboutissent à son auto-exclusion. Notons bien que le père sort pour le prier de rentrer et que c'est lui qui refuse : l'Enfer, c'est-à-dire l'extérieur du Royaume, est indiqué ici comme un choix délibéré ! L'extrême attitude d'humilité nous est indiquée dans une autre parole du Christ. Même si nous avons appliqué, aussi fidèlement que le fils aîné et que le pharisien, les lois divines, nous devrions seulement dire lors du Jugement : « Seigneur, je ne suis qu'un serviteur inutile²¹⁸. »

On a longtemps interprété ce passage comme étant l'exemple extrême de l'humilité. C'est certainement exact mais pas comme nous croyons le discerner. Quoi que nous ayons pu faire de bien, c'est par la seule grâce que nous avons pu le réaliser ; aussi sommes-nous des serviteurs inutiles : cela est évidemment juste mais non central. Ce qui est le plus important, voire essentiel, est ailleurs : dire que l'on est un serviteur inutile, c'est effectivement renoncer à se définir à travers ses actions, fussent-elles les plus nobles.

L'homme du silence ne se définit pas dans ses actions, fussent-elles, à ses propres yeux, bonnes. Car c'est le fils aîné qui dans cette parabole décrète qu'il a obéi aux commandements de son père. Le père ne lui répond pas sur ce sujet mais il le raisonne sur l'amour : « Mais il fallait festoyer et se réjouir, puisque ton frère que voilà était mort et qu'il est revenu à la vie. » Le véritable sujet

est ici la non-définition de soi qui consiste à ne pas se définir par des actes. Reconnaissons que la plupart des hommes aimeraient pouvoir laisser derrière eux une trace, une empreinte de leur passage. Le peintre laisse après sa mort ses toiles, l'écrivain ses ouvrages, l'architecte ses constructions, etc. Le fils aîné parle de ses œuvres qu'il juge valables et dans lesquelles il se définit comme le fils obéissant, donc le véritable fils.

Ici, le Seigneur nous propose d'examiner ces deux comportements antinomiques, celui du fils prodigue qui renonce à se définir comme fils en se détachant de ses œuvres qu'il considère (à juste titre) comme mauvaises, et celui du fils aîné qui au contraire, certes à travers des œuvres qu'il trouve représentatives, se définit comme le fils. Nous sommes au cœur de notre sujet. Ainsi, quitter son vieux vêtement en se dépouillant du vieil homme et de ses convoitises²¹⁹ pour revêtir l'homme nouveau selon Dieu nous conduit beaucoup plus loin que le simple et légitime abandon du vêtement du péché.

C'est que chaque définition de soi porte en elle, même à travers des œuvres justes, le risque de l'édification et de la vénération de sa propre idole. Seul le silence absolu sur soi qu'atteint par son extrême humilité le fils prodigue constitue la réponse adéquate. À cette *non-nomination de soi* le père apporte comme réponse le changement de vêtement qui a valeur d'un changement de nom, rite qui, rappelons-le, est en usage dans l'Église lors du baptême et de l'entrée dans la vie monastique. Ajoutons que le père place au-dessus de la vertu quelque peu formaliste du fils aîné l'humilité finale du fils prodigue. Pour

conclure, saint Éphrem le Syrien fait la méditation suivante à propos du bon larron. Au moment où le Christ, après être descendu aux Enfers, ouvre les portes du Paradis fermées depuis le bannissement d'Adam et Ève, qui introduit-il en premier ? Un patriarche, peut-être Abraham le père de tous les croyants ? Un roi, sans doute David qui est son ancêtre ? Un prophète, Isaïe qui l'a si bien annoncé ? ou encore Élie ? ou même Jean-Baptiste ? Non. Aucun de ceux-là, qui effectivement seront introduits au Paradis, n'a cette première place, car le Seigneur veut donner l'exemple, à la fois de sa miséricorde, de la puissance du salut par son sacrifice sur la Croix et de la grandeur sans pareille de l'humilité : c'est le bon larron qui est introduit en premier au Paradis et non pas un juste²²⁰, car bien que n'ayant pas accompli dans sa vie les œuvres des saints, il s'est ressaisi au moment de sa mort dans une humilité extrême, ne demandant même pas son entrée au Paradis, mais seulement que le Seigneur se souvienne de lui lorsqu'il rentrerait dans son Royaume²²¹.

La théologie des larmes et du silence

Dans la tradition à la fois mystique et liturgique – la seconde étant le corollaire de la première – de l'Église orthodoxe, la place prépondérante de la prière charismatique des larmes s'inscrit dans ce qu'il est convenu aujourd'hui de nommer la « théologie des larmes », indissociable du silence intérieur. Pour introduire ce sujet, nous croyons utile de citer un certain nombre de prières inscrites dans le Typikon de l'Église orthodoxe et empruntées tout d'abord aux offices de prière préparatoires à l'Eucharistie que les fidèles, ainsi que le clergé de l'Église orthodoxe, doivent dire avant de communier, la veille au soir, le matin après le lever, et ensuite dans un office qui est lu dans la liturgie même, juste avant de recevoir la communion.

Certains de ces textes proviennent aussi des différents canons du Triode de carême. Ces textes donneront l'occasion de mieux apprécier toute l'importance accordée par les fidèles de l'Église d'Orient au charisme des larmes. « Aujourd'hui, moi pécheur et chargé d'iniquités, je m'approche de Toi, mon Maître et mon Dieu : je n'ose lever les yeux au ciel, mais je te prie seulement : donne-moi, Seigneur, les larmes, que je pleure amèrement mes actes. »
« Malheur à moi, pécheur, je suis le plus malheureux des

hommes, il n'y a point de contrition en moi : donne-moi, Seigneur, les larmes, que je pleure amèrement mes actes. »

« Malheureux homme insensé, tu perds ton temps dans la paresse ; réfléchis à ta vie passée et tourne-toi vers le Seigneur Dieu, pleurant amèrement tes actes. »

« Malheur à moi, très pécheur, qui me suis sali par mes actes et mes pensées, je n'ai plus une larme à cause de la dureté de mon cœur : libère-toi de la terre, ô mon âme, et repens-toi de tes mauvaises actions. »

« Ô toi, pure Mère de Dieu, jette un regard sur moi pécheur, délivre-moi des filets du diable, et conduis-moi sur le chemin du repentir, que je pleure amèrement mes actes. »

« Redresse-toi vite vers Dieu, malheureux homme ; te souvenant de tes transgressions, prosterne-toi devant le Créateur en pleurant et soupirant : lui, miséricordieux, te donnera l'intelligence de connaître sa volonté. » « Ô mon âme, pourquoi entasses-tu les péchés ? Pourquoi accomplis-tu la volonté du diable ? En qui mets-tu ta confiance ? Cesse tout cela et adresse-toi à Dieu avec des larmes, clamant : Seigneur miséricordieux, aie pitié de moi pécheur. »

« Comment ne pleurerais-je pas en songeant à la mort ? Je vois mon frère étendu au tombeau, sans gloire et sans figure, que puis-je espérer ? Et à quoi me fierai-je ? Avant ma fin, donne-moi seulement, Seigneur, le repentir. »

« Ne te détourne pas du flot de mes larmes, toi qui ôtes toute larme de tout visage, Vierge qui enfantas le Christ. »

« Ô Christ, donne-moi de verser des larmes qui effacent

les taches de mon cœur afin que, la conscience purifiée, je m'approche avec foi et crainte de la communion à tes dons divins. »

« J'ai péché beaucoup plus que cette courtisane qui, ayant su le lieu où tu devais descendre, acheta du parfum et vint avec audace pour en oindre tes pieds, ô Maître et Seigneur. De même que tu n'as pas, ô Verbe, repoussé celle qui de tout cœur s'est avancée vers Toi, n'aie pas le dégoût de moi mais donne-moi aussi de répandre à tes pieds hardiment mes baisers et le flot de mes pleurs, comme un précieux parfum. » « Lave-moi sous mes larmes, purifie-moi par elles, efface mes péchés, ô Verbe, accorde-moi d'en être pardonné. Tu connais le grand nombre de mes péchés, tu connais mes blessures, mes meurtrissures ; et tu connais ma foi, écoute mes soupirs. Nul détail ne t'échappe des larmes que je verse, mon Dieu, mon Créateur, mon divin Rédempteur. »

« Pour cela je m'approche versant, comme tu le vois, des pleurs de contrition. Je te prie, suppliant, d'effacer mes péchés pour que je communie, sans mériter de blâme à tes mystères saints sans tache et vivifiants, afin que tu demeures ainsi que tu l'as dit, avec moi, trois fois gueux. Je sais que nul au monde n'a péché contre toi ainsi que je l'ai fait, ni commis les forfaits dont je suis l'artisan. »

« Maître Christ Dieu qui par ta passion as guéri mes passions et qui par tes plaies as refermé mes plaies, accorde-moi, qui ai beaucoup péché devant toi, les larmes d'humilité ; unis-toi à mon corps par la réception de ton corps vivifiant et adoucis mon âme par ton sang précieux de l'amertume dont l'ennemi l'a abreuvée ; élève vers toi

mon esprit, qui est tombé bien bas, et retire-moi du précipice de la perdition : car je n'ai pas de repentir, je n'ai pas d'humilité, je n'ai pas les larmes consolantes qui amènent les enfants à l'héritage. Je ne puis me réchauffer de larmes d'amour pour toi mais, Maître, accorde-moi un repentir total et un cœur plein d'amour pour te rechercher. Amen²²². »

Ce florilège, on l'aura deviné, ne constitue qu'une partie infime d'une multitude de textes disséminés dans l'ensemble des très riches et abondants offices byzantins. Leur existence même prouve une forte théologie sous-jacente qui constitue une frontière inattendue entre la *théoria* et la *praxis*, entre l'expérience mystique la plus élevée et une théologie proprement originale à l'Église d'Orient, bien qu'en tant qu'expérience mystique elle ne soit pas inconnue de l'Église d'Occident. Syméon le Nouveau Théologien est certainement l'auteur byzantin qui a élaboré le plus abondamment, et avec le plus d'éloquence sacrée, la théologie des larmes qu'il relie à l'angoisse, passage pour lui nécessaire si l'homme désire recevoir ce précieux charisme : « Le Maître proclame explicitement bienheureux ceux qui sont maintenant en deuil (*penthos*) (...) »

Tout cela acquiers-le donc toi aussi, et en toi deviendra source de larmes cette âme aujourd'hui de pierre. Mais si tu refuses de souffrir l'angoisse (*thlibénaï*) et la détresse, ne dis pas que la chose est impossible. Car celui qui parle ainsi renonce à la purification : *sans larmes, en effet, on n'a jamais entendu dire qu'une âme ait été purifiée de la crasse du péché, quand elle a péché après le*

*baptême*²²³. » Toute la doctrine du Nouveau Théologien est contenue dans ces lignes en italique ; l'angoisse est le préalable incontournable pour que l'âme soit prédisposée à recevoir le charisme des larmes qu'elle doit s'acharner à demander à Dieu. Mais dans ces derniers mots, Syméon souligne une doctrine théologique dont il n'est nullement le créateur. L'un des grands Pères cappadociens, Grégoire de Naziance, quelques siècles auparavant, a exprimé exactement la même pensée à propos du baptême. Selon Grégoire, il existerait cinq sortes de baptême. Le premier « fut donné par Moïse, mais dans l'eau et avant lui dans la nuée et la mer²²⁴ » ; il conclut à propos de celui-ci : « Ce n'était là que symboles, la mer figurant l'eau et la nuée l'Esprit Saint²²⁵. »

Le second « fut conféré par Jean²²⁶ ». Le troisième par Jésus : « Voilà la perfection²²⁷. » Et saint Grégoire de Naziance de continuer : « Je sais qu'il existe aussi une quatrième sorte de baptême, celui des martyrs et du sang et qui dépasse d'autant plus les autres en valeur qu'il ne peut plus être terni par aucune souillure²²⁸. » Nous pourrions penser que Grégoire le Théologien s'en tiendrait à ce dernier baptême comme étant le plus élevé en dignité et en grâce, lorsqu'on se souvient que ce baptême du sang selon les anciens conférait la grâce baptismale à ceux qui ne l'avaient pas reçu dans les premiers mois de leur naissance, comme cela était l'habitude dans l'Église antique où le baptême s'administrait à l'âge adulte dans les familles chrétiennes. Le pontife de Naziance et de Constantinople en mentionne cependant un autre : « J'en connais encore un

cinquième, celui des larmes ; il est plus pénible que le précédent car chaque nuit il inonde de pleurs sa couche ou son grabat ; grâce à lui les meurtrissures du vice se débarrassent de leurs odeurs nauséabondes²²⁹. » Pourquoi Grégoire affirme-t-il que le baptême des larmes est plus élevé en grâce que celui du sang qui pourtant ne peut être terni par aucun autre péché ? La réponse est induite des exemples qu'il puise dans l'Écriture sainte : « Il avance dans le deuil et la tristesse ; il imite le repentir de Manassé et l'humilité des Ninivites qui furent pardonnés ; il parle le langage du publicain dans le Temple et se voit justifier à l'encontre du pharisien orgueilleux ; il se prosterne comme la Chananéenne, implorant la miséricorde et mendiant des miettes de pain, nourriture des chiens affamés²³⁰. »

C'est le baptême du repentir de la *métanoïa* qui a le pouvoir d'effacer les péchés commis après le baptême sacramentel. Écoutons cette autre parole d'un maître de la vie hésychaste qui inscrit les larmes dans cette même hiérarchie de valeur concernant la grâce sacramentelle du baptême : « Elle est plus grande que le baptême lui-même, cette source des larmes qui jaillit après le baptême, si audacieuse que puisse être cette affirmation. Le baptême en effet nous purifie des fautes qui l'ont précédé, tandis que les larmes effacent les fautes que nous commettons par la suite²³¹. »

La théologie des larmes est dans ces mots : sans le second baptême des larmes puisant son énergie dans le premier baptême sacramentel qui n'est pas minimisé, nous ne sommes pas sauvés. L'explication est donnée clairement :

« Comme nous recevons le baptême dans l'enfance, nous le souillons par la suite ; mais au moyen des larmes, nous le renouvelons dans sa pureté première. Et si Dieu dans son amour pour les hommes ne leur avait pas donné les larmes, bien rares et difficiles à trouver sont ceux qui se sauveraient²³². »

Ce second baptême, par les larmes, est indispensable si nous nous souillons après le premier baptême. Saint Jean Chrysostome lui-même, dans son commentaire qui est à lui seul une anthologie sur le repentir, met en avant, dans plusieurs exemples, cette distinction qui est l'une des bases théologiques de cette doctrine. Il met d'abord en scène le prophète Nathan qui, par un subterfuge, va faire avouer sa terrible faute au roi, coupable d'adultère et du meurtre de l'époux légitime de sa maîtresse²³³.

Lorsque David se met à genoux devant le prophète en s'écriant : « J'ai péché contre le Seigneur », Nathan lui répond : « Parce que tu as reconnu ton péché Dieu te le pardonne²³⁴. » Pourtant, soulignent les Pères hésychastes, bien qu'ayant la certitude par le prophète Nathan, voix de Dieu, que ses péchés lui ont été entièrement remis, David pleurera des années durant sur sa couche, effaçant et purifiant ainsi par des torrents de larmes les passions qui l'avaient conduit à son double péché. Syméon ajoute au commentaire de Chrysostome : « N'avez-vous pas entendu comment David, après avoir péché, quand le prophète Nathan vint chez lui, lui reprocher son péché, loin de répliquer, loin de se mettre en colère, se prosterna à terre et dit : "J'ai péché contre mon Seigneur" et ne cessa jour et nuit de pleurer²³⁵ ? »

Une chose est d'être délié d'une faute que l'on a commise après le baptême, et le sacrement de la confession donne l'assurance que celle-ci ne nous est plus comptée ; autre chose est d'être purifié des passions délétères qui ont conduit à l'acte du péché, et là est la place irremplaçable du baptême des larmes. « Car en l'absence d'eau, impossible de nettoyer le vêtement souillé, et sans larmes, plus impossible encore de nettoyer et de purifier l'âme de ses taches et de ses saletés²³⁶. »

C'est dans ce mouvement intérieur de repentir que sous l'inspiration du Saint-Esprit le prophète David écrira le Psaume 50 et l'ensemble de ses Psaumes de pénitence. Seules les larmes ont le pouvoir de déraciner les liens des chaînes putrides des passions qui ont entraîné l'acte du péché. Le sacrement de la confession pour les Pères hésychastes ne suffit donc pas s'il n'est pas associé aux larmes. Et saint Jean Chrysostome de conclure : « Il est encore une voie que vous présente le repentir. En quoi consiste-t-elle ? Vous avez péché ? Pleurez, et votre péché vous sera pardonné²³⁷. »

C'est cette affirmation que les larmes ont reçu de Dieu même le pouvoir d'effacer les péchés commis après le baptême qui font que les Pères de l'Église ont forgé une doctrine qui, bien que non sanctionnée par des conciles, a été introduite par eux dans les textes liturgiques de l'Église orthodoxe. À propos de l'apôtre Pierre qui, bien que baptisé par le Christ, n'en commit pas moins le terrible triple reniement, la triple apostasie lors de la Passion du Seigneur, saint Jean Chrysostome écrit que dans le regard du Christ, « Pierre comprit et se mit à

pleurer. Ses larmes ne furent pas des larmes communes ; elles furent amères, et les pleurs qui coulèrent de ses yeux furent pour l'apôtre un second baptême²³⁸ ». « Second baptême » : saint Jean Chrysostome avec les autres Pères, en utilisant devant le peuple cette expression, se réfèrent bien à une doctrine connue. Il y a un premier baptême et, parce que tous pèchent après celui-ci, les fautes commises seront effacées par le second baptême. Nous pourrions nommer cette doctrine la « doctrine des talents », car elle se réfère implicitement à la parabole du même nom²³⁹.

Le sacrement du baptême est considéré ici par les Pères comme le talent reçu dans la parabole. Il est reproché à celui qui l'a enterré de ne pas l'avoir fait fructifier. Le talent, c'est la grâce sacramentelle du baptême ; si celle-ci n'est pas cultivée par la prière des larmes, elle demeurera inerte, sans fruit. Afin de se soustraire au reproche que fait le Christ à celui qui a enterré son talent : « L'aurais-tu confié à un banquier il m'en aurait donné un intérêt », le disciple va trouver le banquier de la parabole, le père spirituel, qui en le guidant lui permet d'obtenir un gain de grâce.

Le conseil du banquier spirituel, c'est, selon les Pères hésychastes, la demande par l'orant du charisme des larmes qui seul possède le pouvoir de déterrer le talent du baptême si celui-ci a été enseveli par la multitude des péchés, qui sont, selon l'expression de saint Pierre Damascène, plus nombreux que le sable de la mer²⁴⁰. Saint Grégoire Palamas, le docteur hésychaste, réalisera au xiv^e siècle la meilleure synthèse de la théologie

patristique empruntée à l'ensemble des œuvres qui seront rassemblées au xviii^e par saint Nicodème l'Aghiorite²⁴¹ dans la *Philocalie*. Grégoire écrit ainsi, à propos du baptême des larmes : « Il existe aussi un genre d'expérience qui n'est pas seulement sacré, mais naturel ; les sensations mêmes que nous avons nous l'apprennent : elles se produisent au contact d'un objet extérieur et sont pour nous comme des images de la perfection défiante que nous donne l'Esprit et dont le principe est la crainte de Dieu²⁴², cette crainte grâce à laquelle la partie passionnée de l'âme²⁴³ (...) se transforme en énergie agréable à Dieu et donne naissance à une componction salvatrice et à un bienheureux deuil (*penthos*) qui apporte le bain du pardon, le rappel de la filiation divine, c'est-à-dire les larmes du repentir (*métanoïa*).

Ces larmes agréables à Dieu et purificatrices donnent des ailes à la prière, comme le disent les Pères²⁴⁴ ; jointes à la prière, elles illuminent les yeux noétiques* ; suivant saint Grégoire le Théologien²⁴⁵, elles préservent la grâce du bain divin, lorsque cette grâce est présente, et la rappellent lorsque celle-ci a disparu ; elles constituent pour cette raison un second bain de la régénération sacrée et un *second baptême divin* ; elles lui sont supérieures comme l'a clairement déclaré l'un des Pères en disant : « La source des larmes après le baptême est supérieure au baptême²⁴⁶ » ; ces larmes qui nous purifient et nous débarrassent des choses terrestres, qui nous élèvent et nous attachent à la grâce de la filiation divine et qui par elles édifient celui qui les possède²⁴⁷. » Le baptême des larmes est affirmé dans cette doctrine par

Grégoire Palamas comme supérieur au premier baptême à condition, comme le rappelle saint Jean Climaque, que l'on ait d'abord reçu ce dernier. Ce qui signifie que le baptême des larmes ne saurait remplacer le baptême sacramentel si celui-ci n'a pas été donné. En présence d'une telle doctrine qui, bien que mystique, se conjugue avec la théologie sacramentelle, il y a eu des résistances parmi le haut clergé de l'Église byzantine avant que les textes qui sont lus aujourd'hui dans les différents canons ou offices de l'Église orthodoxe n'y soient tous introduits, notamment la très belle prière de saint Syméon le Nouveau Théologien lui-même.

Beaucoup n'imaginaient pas qu'une telle expérience soit réalisable à leur époque et se moquaient ouvertement, comme le rapporte saint Syméon, de l'exagération mystique d'un tel enseignement²⁴⁸. Et à l'exclamation de Syméon le Pieux, père spirituel du précédent : « Frère, ne communie jamais sans larmes », ils répondaient tous : « Alors nous ne comunierons jamais plus²⁴⁹. »

L'enseignement de saint Syméon le Nouveau Théologien, se référant à son père spirituel, fut considéré de son vivant, dans son amplification exceptionnelle de la théologie des larmes, comme exagéré et non conforme à la tradition orthodoxe²⁵⁰. Pourtant, comme nous l'avons dit, cette doctrine n'était pas nouvelle ; elle était enseignée par les plus grands Pères des siècles précédents et tous les monastères étant pourvus d'une bibliothèque patristique, et ne pourrait être ignorée. Mais la pratique de la prière des larmes, qui subsistait dans les cénobions du désert, était tombée en désuétude dans les monastères

urbains, dans celui de Saint-Mamas comme dans celui de Stoudion où vivait Syméon le Pieux, tous deux situés au cœur de la ville de Constantinople avec toutes les tentations d'une vie mondaine pour ses moines, tentations que dénonce dans plusieurs de ses *Catéchèses* le Théologien. L'une des causes de cette opposition, c'est qu'apparemment elle remettait en cause l'efficacité du sacrement de la confession et, pour certains, même celle du baptême.

Il est vrai, Syméon insiste sur le fait que l'âme, bien qu'absoute du péché lui-même par la confession, n'en porte pas moins deux fardeaux bien distincts : en amont, la passion qui a conduit à l'acte du péché ; en aval, les conséquences désastreuses pour l'âme de cet acte. Selon Syméon, il ne suffit donc pas d'être pardonné dans le sacrement de la confession, il est indispensable pour pouvoir entrer dans le Royaume des Cieux d'être purifié, ce que seul le second baptême, des larmes, octroie. Ces enseignements provoqueront plus tard, lorsqu'il deviendra l'higoumène de Saint-Mamas, une véritable révolte d'une partie des moines de son monastère qui, après avoir voulu se saisir de lui en pleine liturgie, devant son impassibilité (*apathês*, « sans passion »), ne pourront le toucher et s'enfuiront du monastère en en arrachant les portes²⁵¹. Et à tous ceux que révoltait cette doctrine, Syméon répondait imperturbablement : « En effet, pas plus de pleurs sans pénitence que de larmes sans pleurs, mais les trois sont liés ensemble et l'un ne peut apparaître sans l'autre. Que personne n'aille donc dire qu'il est impossible de pleurer chaque jour²⁵². » Et même d'ajouter : « Non moins en effet que la nourriture

et la boisson pour le corps, les larmes sont nécessaires à l'âme : au point que celui qui ne pleure pas chaque jour – j'hésite à le dire : à chaque heure, de peur de paraître excessif – fait mourir de la faim spirituelle son âme et la perd²⁵³. » Il ne faut pas oublier le contexte hésychaste de cette doctrine : la doctrine théologique inspirée de l'hésychasme, c'est-à-dire par les auteurs de la *Philocalie* qui tous pratiquaient ce qui est communément nommé la « prière de Jésus », a rencontré, au sein même de l'Église byzantine sur plusieurs siècles, des oppositions, et cela parmi les membres les plus haut placés de l'épiscopat.

L'hésychasme, cependant, avec la théologie des larmes reçut dans l'Église d'Orient une confirmation théologique de poids lors des deux conciles de Constantinople en 1341 qui, consacrant l'œuvre même de Grégoire Palamas *Les Triades, défenses des saints hésychastes* qui y fut étudié à fond, ratifièrent non seulement la théologie des énergies créées que nous n'abordons pas directement dans cet ouvrage, mais la théologie des larmes, corollaire incontournable de la spiritualité hésychaste²⁵⁴.

Au XIX^e siècle en Russie, saint Ignace Briantchaninoff se plaignait que la prière du Nom de Jésus soit si peu pratiquée dans les monastères russes et que des pères spirituels réputés mettent en garde les fidèles et le clergé contre sa pratique²⁵⁵. Il en était de même du starets Païssy Velitchkovsky qui, un demi-siècle avant Ignace, réintroduisit dans les monastères en Roumanie et en Ukraine la prière du Nom de Jésus en dépit des mêmes résistances et des mêmes dénigrements au sein du

clergé²⁵⁶. Avant eux, au xv^e siècle, saint Nil de la Sora rencontra en Russie des difficultés identiques. Aujourd'hui encore de telles résistances existent dans l'Église d'Orient à propos de la prière des larmes, bien que des prières demandant à Dieu l'octroi de ce second baptême avant de communier soient introduites dans les textes liturgiques de l'Église orthodoxe, comme en témoigne le florilège d'oraisons citées au commencement de ce chapitre.

Pourquoi aborder ce sujet dans un ouvrage consacré à la théologie du silence ? Une première esquisse de réponse nous est donnée par le Nouveau Théologien sur la seconde naissance selon l'Esprit dans laquelle l'âme est revêtue par Dieu de son inconnaissance divine. Les Pères ne cessent d'affirmer que tous ceux qui, en transgressant les commandements, ont souillé leur premier baptême doivent imiter le repentir de David pour attirer sur eux la grâce de l'Esprit de toute sainteté²⁵⁷.

Cette grâce, c'est le don des larmes qui en manifeste la présence. Mais surtout, la seconde naissance de l'Esprit qui, nous l'avons vu, introduit l'orant dans l'inconnaissance dont Dieu s'entoure est opérée par ce baptême des larmes : « Pas plus en effet qu'à celui qui n'est pas *baptisé par l'eau et l'Esprit*, à celui qui pêche après le baptême il ne sera jamais possible de se sauver à moins qu'il ne soit baptisé d'en haut et ne renaisse comme l'a assuré le Seigneur à Nicodème : "Si quelqu'un ne naît pas d'en haut, il n'entrera pas dans le Royaume des Cieux."²⁵⁸ » Pour Syméon, les larmes sont toute la réalité mystique et théologique de ce « baptême d'en

haut », c'est-à-dire de l'immersion par l'Esprit, et sont ainsi la signification réelle des paroles mêmes du Christ du « baptême par l'eau et par l'Esprit ». Selon Syméon, le baptême des larmes constitue donc le signe le plus certain que l'âme a commencé à renaître dans l'Esprit Saint. Le baptême de l'Esprit, la seconde naissance d'en haut, et le baptême des larmes sont pour lui une seule et même chose. Le baptême des larmes, affirme le Nouveau Théologien, est le second baptême que par l'Esprit l'amour de Dieu pour les hommes accorde d'en haut à ceux qui recherchent le repentir²⁵⁹. Selon Syméon et avec lui de très nombreux Pères hésychastes, lorsque le Seigneur parle du baptême de l'Esprit dans l'Évangile : « Si quelqu'un ne renaît pas dans l'eau et l'Esprit, il n'entrera pas dans le Royaume des Cieux », il parle bien des larmes spontanées qui jaillissent sans douleur, qui le purifient et lui confèrent un second baptême²⁶⁰.

C'est dans ce contexte qu'il faut entendre que, dans le premier baptême, l'eau n'est que le symbole des larmes et l'huile de l'onction la préfiguration de l'Onction même de l'Esprit Saint dont la pleine et entière réalité n'est réalisée que dans le baptême des larmes²⁶¹. Ce second baptême est non seulement l'actualisation dans l'énergie du premier baptême de toutes les grâces de celui-ci mais la pleine réalité de la nouvelle naissance de l'Esprit commencée par le premier baptême. Certes elle n'est accessible que par la grâce du repentir. C'est effectivement cet Esprit qui, descendant sur ceux qui plongent volontairement leur âme dans le repentir de David et des autres saints, deviendra pour eux une piscine lumineuse (de la fontaine des larmes) et, en les

recevant en son sein, d'une façon indicible, les rendra de corruptibles qu'ils sont incorruptibles, de mortels immortels, les fera renaître non plus fils des hommes mais fils de Dieu par adoption²⁶². L'âme est ainsi broyée²⁶³ et purifiée par le véritable repentir ; par l'eau (des larmes) d'une affliction sincère, elle est amenée à une certaine union avec Dieu²⁶⁴. « Baigné dans l'eau des larmes qui pénètrent le corps tout entier, il est baptisé tout entier sous l'action du feu de l'Esprit divin²⁶⁵ » : cette action du feu du Saint-Esprit, nous avons vu que pour Syméon, sur le plan expérimental, elle brûle l'âme par le feu de l'angoisse.

Alors cet homme « devient tout entier sans tache, fils de lumière et de jour et non plus désormais un homme mortel²⁶⁶ ». On ne peut mieux dire sur la déification de l'homme La doctrine qui s'esquisse ici est la suivante : d'une part les premières larmes du repentir purifient l'âme de celui qui comme David reconnaît ses péchés, autres sont les secondes larmes, fines, subtiles, signe de la seconde naissance dans l'Esprit qui engendre l'âme en la déifiant. Cette union avec Dieu, opérée par la déification de l'Esprit, est le but suprême de toute la vie spirituelle. Les larmes sont ici l'un des signes tangibles que l'homme a commencé sa déification dans sa seconde naissance de l'Esprit (c'est dans son union avec Dieu que l'homme est déifié). Ce sont les larmes des enfants nés de l'Esprit²⁶⁷. Effectivement, c'est par l'adoption par régénération du Saint-Esprit que l'homme, par disposition de la grâce, devient dieu héritier de Dieu et cohéritier du Christ²⁶⁸. Ainsi le deuil de la béatitude a une double propriété : la

première, celle de l'eau par les larmes, dont nous parlions au début de ce chapitre, qui éteignent tout le feu des passions²⁶⁹ ; la seconde, celle du feu par la présence du Saint-Esprit qui vivifie, allume, embrase et échauffe le cœur et l'enflamme du désir de Dieu²⁷⁰. Comme l'écrit saint Jean Climaque, c'est le même feu qui opère deux actions distinctes : il purifie les uns de ce qui manque à leur perfection, et il illumine les plus parfait²⁷¹. Avec Syméon l'ensemble des Pères hésychastes enseignent : que personne ne trompe les croyants en leur disant qu'il est possible d'être sauvé sans larmes²⁷² car « supprime les larmes, tu as supprimé du même coup la purification et sans purification il n'y a personne qui se sauve, personne de bienheureux au jugement du Seigneur, et personne ne verra Dieu ».

C'est presque mot pour mot ce qu'exprime cet autre maître de la vie hésychaste, Isaac le Syrien : « En dehors des larmes en effet ne cherche pas. Si quelqu'un t'enseigne le contraire ne le crois pas. Le corps ne te donnera pas de signe plus sûr²⁷³. »

Écoutons encore saint Isaac le Syrien exposer la même doctrine sur ce sujet : « Si tu ne te pends pas aux paupières de tes yeux jusqu'à ce que viennent les larmes, ne pense pas que tu sois parvenu à quoi que ce soit dans la conduite de ta vie²⁷⁴. » Sans les larmes, selon lui, « ce qui est caché en toi ne fait que servir le monde. C'est par l'homme extérieur que tu travailles²⁷⁵ ». Et nous rejoignons à travers l'action purificatrice des larmes cette séparation de la partie contemplative de l'âme, que des

Pères ont nommée l'« œil de l'âme », d'avec le monde. Lorsque l'âme, par les larmes du repentir, s'éloigne du poids de la chair – car dans le flot des larmes elle dissout les saumâtres préoccupations terrestres –, elle dépasse la médiocrité des choses visibles, et se libère des passions tyranniques pour atteindre la pure lumière²⁷⁶.

Quand la grâce commence à ouvrir les yeux de l'orant pour lui faire sentir la contemplation des choses en vérité, ses yeux se mettent à verser des larmes si abondantes qu'elles arrosent souvent ses joues, constate saint Isaac le Syrien²⁷⁷. Alors s'apaise et se resserre au-dedans de lui le combat des sens²⁷⁸.

Selon les Pères, ce sont les larmes qui constituent la frontière que l'âme doit passer pour quitter les fruits de l'engendrement de la chair et acquérir les fruits de l'engendrement de l'Esprit : le fruit de l'homme intérieur naît des larmes²⁷⁹. Quand l'orant parvient au pays des larmes, c'est l'indication pour lui que l'œil de son âme est sorti de la prison de ce monde et qu'il a posé son pied sur le chemin du siècle à venir²⁸⁰.

C'est à la suite de cet enseignement spirituel majeur que trois siècles avant le Nouveau Théologien, Isaac le Syrien expose la doctrine que reprendront avec Syméon les Pères hésychastes : « Alors l'homme se met à pleurer. Car la gestation de l'enfant spirituel approche. La grâce, la mère commune de tous²⁸¹, s'empresse d'enfanter dans l'âme mystérieusement un signe divin, pour que celle-ci puisse voir la lumière du siècle à venir. Quand est venu le temps de la naissance, l'œil de l'âme commence à tendre

vers l'une ou l'autre des choses de l'au-delà. Plus est nourri l'enfant intérieur, plus augmentent les larmes, mais ces larmes sont mêlées à la douceur du miel. L'ordre des larmes dont je parle est toutefois autre chose que ce qui arrive aux hésychastes qui pleurent par intervalles, tantôt lorsqu'ils prient, tantôt quand ils lisent les paroles de l'Écriture ; je parle ici de l'ordre des larmes de celui qui pleure nuit et jour²⁸². »

Le Syrien comme le Nouveau Théologien voient comme le signe irréfutable de la seconde naissance de l'homme par l'Esprit la venue du second baptême des larmes. Nous le discernons, dans ces derniers textes, la purification qu'octroient les larmes n'est pas uniquement celle des péchés passés, ce qu'elle est seulement dans une première étape ; pour tous ceux qui sont purifiés, le second baptême des larmes devient la purification des soucis du monde, des préoccupations terrestres qui maintenaient l'âme dans le bruit du monde : les larmes sont alors devenues pour l'âme la source du silence incréé et l'orée de la forêt ténébreuse de l'inconnaissance dans laquelle elle est plongée lorsqu'elle reçoit sa seconde naissance dans l'Esprit.

Et si, comme l'a écrit saint Jean Climaque, le silence est la mère de la prière et l'ami des larmes²⁸³, les larmes sont pour l'âme la source du silence. C'est de cette ascèse du silence, dont nous avons parlé dans la première partie de cet ouvrage, que selon les Pères proviennent les larmes abondantes²⁸⁴. L'âme pour s'approcher de l'indicible doit s'efforcer de rentrer dans le silence. Elle doit s'efforcer de se taire²⁸⁵, et cela non seulement de la

bouche mais des pensées. C'est par le silence que va alors naître en elle ce qui la conduira au silence²⁸⁶. D'abord dans la peine et ensuite dans le ravissement le cœur s'affine et devient comme un enfant. Et, quand il se met à prier, les larmes coulent, constate le Syrien²⁸⁷.

Comment ne serait-il pas dans le silence celui qui par les larmes s'est merveilleusement habitué à n'être plus qu'à l'intérieur de son âme²⁸⁸ ? Dans les larmes de ce silence nous pourrions découvrir en nous la signification de ces paroles : « Sois tout entier une flamme éclatante, et embrase tout ce qui est autour de toi pour voir la beauté qui est cachée à l'intérieur de toi. Donne des aliments au feu de Jésus pour que s'enflamme à son contact la pureté de ton âme. Unis-toi à lui dans l'embrasement de son amour. » Alors mon cœur s'embrasa de son amour et, sous les flammes brûlantes du désir, se mit à s'envoler de la place qui est la sienne. Mon âme dès lors se trouvait comme anéantie, sans toutefois quitter cette vie.

Et, dès lors, je me tenais sans esprit, comme inexistant, et sans perception : ni vision ni audition, mais stupeur et profond silence ; car il n'y a ni mouvement ni connaissance, du fait que chez le connaissant la connaissance s'est oubliée elle-même, hors du connaître²⁸⁹. » Et c'est à la conclusion que ce Père donne lui-même à sa réflexion que nous emprunterons cette phrase pour finir : « Si tu mets sur le plateau d'une balance toutes les œuvres de la vie monastique et sur l'autre le silence, tu verras celui qui pèse le plus lourd. » Et celle-ci qui lui est égale : « Aime le silence plus que tout²⁹⁰. »

L'empreinte du silence sur le visage du Christ ressuscité

Lorsque le Verbe s'incarne, il assume entièrement la nature humaine déchue, sauf le péché. Il adopte la forme humaine consécutive à son hérité de fils de David. Il possède donc des traits humains entièrement soumis selon les lois de la nature à la généalogie de ses ancêtres et aux conséquences tragiques qui affectent toute la nature humaine depuis le bannissement d'Adam du Paradis.

Certes, sa divinité transfigure de l'intérieur son visage et son corps laissant percevoir, d'une manière admirable, l'éclat de sa divinité. Mais il est également un homme ordinaire, connaissant la faim, la soif, la fatigue, les larmes, la transpiration dans un corps à qui l'on peut infliger des blessures. La transfiguration manifeste, selon la théologie palamite*, à un moment précis sur le mont Thabor, l'éclat lumineux de la divinité du Christ qui est toujours présent en lui, mais que les humains ne percevaient pas, à trois apôtres, Pierre, Jacques et Jean.

Selon saint Grégoire Palamas, ces trois témoins de la lumière créée, recevant l'Esprit et devenant Esprit, peuvent alors contempler ce qui est semblable (la lumière

incréée) à leur mode de contemplation : « Celui qui est devenu Esprit et qui voit en Esprit, comment ne contemplerait-il ce qui est semblable à son mode de contemplation²⁹¹ ? » et cet autre texte tout autant explicite : « Les apôtres choisis, ayant contemplé le Seigneur transfiguré dans cette lumière (incréée), passèrent de la chair à l'Esprit, avant même de quitter la vie selon la chair, comme le dit le même Père²⁹², par une transformation de l'activité de leurs sens, produite en eux par l'Esprit²⁹³. »

On est confondu par les similitudes d'expressions entre Palamas et Plotin quand ce dernier décrit la vision de la lumière : « On est bien obligé d'admettre que l'âme se voit, lorsqu'elle est soudainement remplie de lumière. Et alors on est bien obligé de croire qu'il est présent, lorsque, comme un autre dieu que l'on appelle dans sa maison, il vient nous illuminer. S'il n'était pas venu, il nous ne nous aurait pas illuminé. Si elle n'est pas illuminée par lui, l'âme est privée de Dieu. Mais, si elle est illuminée, elle possède ce qu'elle cherchait. Et ceci est la vraie fin pour l'âme : toucher cette lumière, voir cette lumière, non par la lumière d'un autre, *mais par la lumière grâce à laquelle précisément elle voit*. Car ce que l'âme doit voir, c'est la lumière par laquelle elle est illuminée. Car le soleil non plus n'est pas vu dans la lumière d'un autre. Comment cela se réaliserait-il ? »

Et Plotin conclut cette théorisation de la vision de la lumière par cette confession totalement apophatique : « Retranche toute chose²⁹⁴. » Comme nous allons le découvrir, la reconnaissance du visage du Christ

ressuscité ne peut, elle non plus, se réaliser en dehors de cette loi spirituelle : c'est dans l'Esprit Saint que se découvre pour les saintes femmes, les apôtres et les disciples l'identité du Christ ressuscité. Le moins que l'on puisse dire, c'est que rationnellement il est paradoxal qu'un des mystères les plus importants de la foi chrétienne, celui dont l'apôtre Paul nous dit : « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine (...) notre foi est vaine²⁹⁵ », s'appuie sur des textes, qui loin d'affirmer l'enthousiasme qu'auraient eu les saintes femmes, les apôtres et les disciples à reconnaître immédiatement le Christ ressuscité, avouent avoir de prime abord des hésitations sur son identité, ou tout simplement ne le reconnaissent pas²⁹⁶.

Il faut chercher l'explication dans la tradition du désert. Dans la nature déchue, il existe une distorsion fondamentale entre le fond et la forme. Dans un célèbre écrit apocryphe attribué à Thomas (Pseudo-Thomas), le Seigneur aurait répondu ainsi à la question de savoir comment entrer dans le Royaume : « Lorsque vous ferez de deux un et que vous ferez l'extérieur comme l'intérieur, le haut comme le bas (...), une icône dans votre icône, alors vous entrerez dans le Royaume²⁹⁷. »

En réalité, selon la Tradition, la Parousie rétablira cette antique unité de l'extérieur et de l'intérieur, de la chair et de l'esprit, unité qui existait au commencement et qui fut détruite par le péché. Dans un commentaire sur ce sujet, le grand théologien Jean Meyendorff écrivait : « Le corps, l'âme et l'esprit sont considérés comme un organisme unique ; seul le péché désagrégea cette unité

en révoltant le corps contre l'esprit, en livrant ce dernier à des vagabondages imaginaires et en soumettant le corps à la tyrannie des passions. Le Christ est venu rétablir l'unité du composé humain²⁹⁸. »

Dans cette unité, il ne faut pas seulement comprendre l'unicité de tous les plans de l'être en eux-mêmes, mais leur union à la divinité source par le mystère de l'Incarnation de cette unité recouvrée. Aujourd'hui, l'une des conséquences les plus flagrantes de la chute originelle que discernent les mystiques est cette dissociation qui existe entre tous les plans de l'être humain, l'Esprit de Dieu, le *nous*, c'est-à-dire l'œil de l'âme, l'âme elle-même et le corps. L'un des résultats de cette division est la dualité qui existe entre le fond et la forme des humains. Ainsi on hérite par le hasard de son hérédité d'un certain nombre de facteurs génétiques qui conditionnent la forme de son corps jusqu'à son allure générale et les traits de son visage.

Mais chacun reconnaît que cette forme est ensuite sensiblement modifiée par les expressions propres de l'individu liées à la personnalité particulière de celui-ci, qui progressivement et inéluctablement jusqu'à la vieillesse vont accentuer dans la chair une sorte de *visage de l'intérieur*, manifestant l'être profond dans ses passions, ses douleurs, ses grandeurs et ses petitesesses. Il existera jusqu'à la mort une tension du fond de l'être vers sa forme et, comme est supposé le dire le Christ dans l'Évangile apocryphe de Thomas, « une icône dans votre icône ». Dans le monde de la chute auquel nous appartenons encore, l'image (icône) profonde de l'être est

masquée par une autre icône, celle de notre visage. Nous pouvons naître avec un visage extrêmement beau, mais dans la vieillesse, ce visage reflétera inexorablement nos vices cachés. Inversement, nous discernons de beaux vieillards dont les rides sculptent une beauté singulière qui échappe aux canons de la beauté mondaine. À la Résurrection, chacun deviendra un livre ouvert de ses œuvres : « Mais quand viendra la Résurrection, chacun ressuscitera *revêtu de sa propre conduite comme d'un vêtement*, soit la justice, soit l'injustice. Ce sont les actions qui parleront et qui sauront où est leur place. Heureux celui donc qui a combattu, qui a dépouillé ce qui l'entraîne vers la géhenne et qui a revêtu ce qui l'entraîne vers le Royaume²⁹⁹. »

Nous voyons clairement que cette abdication du moi dont nous parlions dans les chapitres précédents prend ici toute sa signification. Cependant la croyance des Pères du désert pose de nombreuses questions de doctrine sur des articles de la foi chrétienne. Nous en évoquerons quelques-unes sans prétendre, dans ce chapitre, en avoir élucidé toutes les conséquences. Pourquoi le Christ Ressuscité conserve-t-il, inscrits dans sa chair devenue incorruptible, les stigmates de sa Crucifixion, alors que la Résurrection efface tous les signes de la mort, de la corruption de la précédente création, les traces de la maladie, de la souffrance, en somme toutes les conséquences de la nature déchue qui sont alors abolies ?

À la Résurrection, il n'existe plus de distorsion entre le fond et la forme, entre l'être, l'hypostase, et tout ce que cette hypostase dans son libre arbitre a réalisé. Le Christ

ressuscité est le Crucifié qui a vaincu par sa mort la mort et les portes de l'Hadès. Les stigmates du Christ sont l'un des signes de cette unité recouvrée qui existait avant la chute entre l'hypostase et ses œuvres. Les stigmates ne sont donc pas des blessures qui auraient survécu au processus de la Résurrection, ni un signe d'identification corporel comme l'aurait souhaité Thomas ; ils sont l'inscription au niveau le plus élevé de l'être de l'œuvre de la Croix, signe que désormais la chair est redevenue dans l'Incarnation *l'icône de l'icône* abolissant la séparation qui existait depuis la chute entre l'intérieur et l'extérieur, manifestant parfaitement à l'extérieur ce qui est de l'intérieur et faisant de l'intérieur une forme, une icône parfaite qui s'inscrit par le mystère même de l'Incarnation dans la chair humaine. La chair ressuscitée n'obéit désormais plus aux lois de la création que nous connaissons. Elle célèbre en elle-même par la grâce de la Résurrection le mystère de son unicité recouvrée avec l'Esprit.

La Résurrection remplit dans la chair la séparation qui existait dans la nature déchue entre l'être et l'acte. Le Christ *est* le Crucifié et le Ressuscité. La chair ressuscitée est l'icône parfaite de l'être du Christ. Cette unité recouvrée dont nous parle la Tradition n'est nullement une unité fondée sur l'égalité des différents plans de l'être humain. La vision des Pères est profondément trinitaire : « Que votre être tout entier soit sanctifié, Esprit, âme, corps³⁰⁰ » qu'unaniment les Pères, tels saint Irénée de Lyon, saint Jérôme, saint Grégoire Palamas pour ne citer que ceux-là, interprètent comme l'Esprit de Dieu, l'âme et le corps. L'Esprit de Dieu qu'Adam reçoit dès sa

création et qu'il perd par sa chute est plus grand que l'âme, laquelle est plus grande que le corps. Aussi, lorsque l'antique unité des plans constitutifs de l'être humain sera rétablie dans le Christ ressuscité, saint Éphrem le Syrien nous dit que le corps sera élevé au rang de l'âme, l'âme au rang du *nous* (intellect) et le *nous* à la hauteur de la majesté divine (le Roi du Ciel, c'est-à-dire l'Esprit divin)³⁰¹. Mais un second aspect est dévoilé par les Pères. Quand surviendra la fin, le corps se vêtira de la beauté de l'âme et l'âme se vêtira de la beauté du *nous* et celui-ci sera vêtu de la beauté même de la majesté divine³⁰².

Chacun des plans constitutifs du composé humain devient l'icône du plan plus élevé de l'être. La forme du corps n'est donc plus ici dirigée vers l'extérieur comme il en est aujourd'hui dans ce monde divisé, mais vers l'intérieur. Comment dès lors pourrait-on reconnaître avec nos sens pollués qui sont captivés et informés par un monde presque exclusivement sensoriel une forme humaine qui n'est plus conditionnée par le monde visible, mais qui révèle toute sa splendeur en tendant toujours vers une réalité plus élevée et intérieure ? Ce visage de l'intérieur, ce visage du silence, ne tient pas sa réalité de ce qui est visible mais de ce qui est caché.

Le Christ – c'est la constatation si dérangement des récits de la Résurrection – n'est jamais reconnu d'emblée par ses apôtres et disciples, ni même par les saintes femmes, qui pourtant l'ont tous côtoyé durant trois ans³⁰³. C'est sans doute dans ces récits que l'on perçoit le mieux l'aspect de témoignage authentique de cette partie des

Évangiles, et non pas de démonstration pour convaincre l'auditoire ou les lecteurs de la véracité de la Résurrection du Christ. Car, au fond, si les apôtres, les saintes femmes et les disciples avaient voulu convaincre leur auditoire, ils auraient dû tenir un tout autre langage : « Dès qu'ils virent le Christ ressuscité ils le reconnurent immédiatement et l'adorèrent en se prosternant. » Au contraire, les Évangiles laissent clairement percevoir le doute de la réalité humaine du Christ, et surtout la non-reconnaissance de son visage et de son aspect corporel.

Un des récits de la Résurrection en particulier nous invite à une autre forme de connaissance : « Et voici que, le même jour, deux d'entre eux faisaient route vers un village nommé Emmaüs à soixante stades de Jérusalem, et ils s'entretenaient de tout ce qui s'était passé. Or, tandis qu'ils discutaient ensemble, Jésus lui-même s'approcha d'eux et fit route avec eux. Leurs yeux se trouvaient empêchés de le reconnaître. (...) Une fois à table avec eux, il prit le pain, dit la bénédiction, le rompit et le leur donna. Leurs yeux s'ouvrirent, ils le reconnurent à la fraction du pain, puis il disparut à leur regard, ils se dirent l'un à l'autre : "Notre cœur n'était-il pas brûlant au-dedans de nous, tandis qu'il nous parlait sur le chemin, tandis qu'il nous expliquait les Écritures ?" ³⁰⁴ » L'expression que nous retrouvons dans les récits de la Résurrection : « Leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent » fait appel à une autre dimension de la connaissance.

Désormais, ce n'est plus par la connaissance charnelle liée à l'ensemble des lois de ce monde déchu que se

réalise la reconnaissance d'un être. Examinons un exemple. Nous pouvons, avec une simple photographie, identifier, dans une gare, une personne dont nous ne connaissons par ailleurs rien. Seule la forme extérieure de cet individu compte. En réalité, cette méthode de reconnaissance laisse en dehors d'elle toute la réalité profonde et intime de la personne. Dans la nouvelle réalité de la Résurrection, l'homme ne peut *pénétrer* l'homme intérieur avec les seules informations de son aspect extérieur. Il lui faudra d'abord communier avec l'hypostase dont la forme extérieure est seulement l'un des éléments constitutifs.

Mais une autre dimension prédomine dans la reconnaissance d'une hypostase dans le monde ressuscité. « Leurs yeux se trouvaient empêchés de le reconnaître », dit l'Évangile. Dieu, nous l'avons constaté, s'entoure des ténèbres de l'inconnaissance. Il en entoure de même tout être qu'il engendre dans son Esprit. Le Christ, totalement homme et totalement Dieu, durant son Incarnation se laissait identifier comme homme par n'importe quel individu, que celui-ci ou non le confesse comme Fils de Dieu. À la Résurrection, il n'en est plus de même. Le Christ fait appel envers tous ceux à qui il apparaît à une autre forme de connaissance : « Notre cœur n'était-il pas brûlant au-dedans de nous, tandis qu'il nous parlait sur le chemin ? »

C'est non plus de l'extérieur mais de l'intérieur que l'hypostase du Christ est reconnue. Le Christ établit pour ceux à qui il se montre volontairement les bases d'une communion qui prend en compte non un seul aspect de l'être – ici sa forme physique qui n'est pas identifiée –,

mais l'unicité de tous les plans de l'être, et en ce qui concerne le Christ le mystère de son Incarnation et de sa Résurrection, de ses deux natures humaine et divine, et surtout d'une communion avec lui dans son amour. Le principe, qui semble prédominer à la Résurrection du Christ, qui est lié à sa divinité, est que son visage est indéchiffrable, comme recouvert du voile de la ténèbre divine. Le Christ est Dieu fait homme. Comme homme, il se laisse appréhender par sa forme physique. Comme Dieu, il ne se laisse appréhender que dans le mystère de l'inconnaissance et de la ténèbre divine, dont il revêt également tout homme qui renaît en lui de l'Esprit.

Aussi sa forme humaine, qui a toujours été l'icône de sa divinité, devient-elle, dans la Résurrection, une forme qui est pénétrée du mystère du silence, du mystère de l'inconnaissance, ne se dévoilant que lorsque l'âme et les yeux de ceux qui la scrutent passent du *regard* furtif et empreint de curiosité à la *contemplation* (*théoria*) silencieuse, de l'*extérieur* à l'*intérieur*, de la *division* à l'*unité*, de l'*égarement* et l'*hésitation* à la *communion*. L'âme, pour saisir le Christ, doit renoncer à sa perception corporelle, renoncer à toute conceptualisation et, comme l'a écrit admirablement l'apôtre Paul, même ceux qui ont connu le Christ corporellement doivent apprendre à le connaître en Esprit³⁰⁵. Quitter le corporel pour revêtir le spirituel : le Christ ressuscité dans son inconnaissance corporelle est bien l'archétype de l'homme du silence. Ce n'est plus par les sens qu'il est reconnu mais dans le silence de l'Esprit.

« Bienheureux ceux qui croiront sans voir³⁰⁶ », la

dernière béatitude révélée à Thomas, qui voulait croire par ses seuls sens, a cette signification que, désormais, la contemplation du Christ ressuscité ne s'opérera que dans l'obscurité de la ténèbre divine, dans l'inconnaissance dont Dieu s'entoure, et non par les sens humains, fussent-ils les plus élaborés. L'homme nouveau que nous montre le Christ ressuscité est un *homme de révélation* et non de substance. La substance peut être analysée, décortiquée, cataloguée. L'homme que nous montre le Christ ressuscité est autre. Certes, il est question du Dieu fait homme et non d'un simple homme. Mais comme homme, il est l'image la plus parfaite de la divinité et, comme Dieu, il a pris l'humanité la plus parfaite, celle qui n'offre aucun obstacle au plan de Dieu de l'humanité, et à la déification.

L'homme de révélation ne naît pas de ses pensées ni de celles des autres, mais de la pensée même de Dieu. C'est pourquoi il ne peut jamais être appréhendé de l'extérieur. L'homme de révélation est une révélation à lui-même car il reçoit sa conscience d'être de Dieu même. Lorsque le Christ s'incarne, il assume la nature devenue mortelle de l'homme sauf le péché. Il assume une dualité qui n'existe plus dans la Résurrection. Écoutons sur ce sujet le starets Sophronie, disciple du starets Silouane : « Dans le Christ, la nature humaine créée est déifiée³⁰⁷ jusqu'à l'ultime perfection, à l'acte (énergie) pur, car "en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité³⁰⁸".

Les deux natures demeurent en lui dans une union si parfaite qu'elle exclut toute division ; le Christ est un, un seul homme-Dieu. Ce qui en lui a été créé à l'image et en

vue de la ressemblance de Dieu a atteint cette parfaite ressemblance dans l'éternité de la vie divine, en sorte que dans le Christ ressuscité n'existe, après la Résurrection³⁰⁹, plus aucune "dualité", dualité dont nous voyons des traces dans sa vie terrestre, et cela jusqu'à la fin. Nous pensons avant tout à la prière de Gethsémani³¹⁰. »

Ainsi, la nature déchue ayant fait place en Christ dans sa Résurrection à la nature originelle incorruptible et impassible, la forme même ne répond plus, comme le nom ancien, au regard corruptible de ceux qui le rencontrent. Il leur faut élever leur regard vers la Résurrection, vers le Christ ressuscité, vers le Christ dépouillé de la dualité de la nature déchue crucifiée sur la Croix. Il refuse à Marie qu'elle le touche, parce que même s'étant fait reconnaître d'elle, elle ne conçoit pas le haut mystère qui entoure et contient sa forme terrestre³¹¹.

« Quand il eut parlé et qu'il se fut annoncé à elle en l'appelant par son nom "Marie", elle se ravisa et s'écria : *Rabbouni*, ce qui signifie, "Maître". Même alors, tout en le voyant vivant, elle n'eut pas l'idée de sa grandeur divine mais s'adressa à lui comme à un simple homme de Dieu chargé d'enseigner les vérités célestes. Dans l'élan de son cœur, elle veut alors se jeter à ses pieds. Mais il lui dit : "Ne me touche pas." Qu'est-ce à dire ? "Ton esprit ne s'est pas encore élevé à la hauteur de mon mystère. Je suis Dieu *et je t'apparais maintenant avec un corps qui offre plus que jamais la ressemblance divine.*" Ne me touche pas³¹². » Marie Magdala vient le chercher parmi les morts, il est Ressuscité. Elle veut lui parler comme à

un étranger, il se révèle comme l'Époux de son âme. Elle veut lui parler comme à un jardinier, il est l'Arbre de vie du nouveau jardin d'Éden. Elle veut se saisir de lui comme un simple homme, il *est* le Dieu fait homme. Elle veut se saisir de lui comme un mortel, il *est* immortel. Elle veut se saisir de lui parce qu'il est *son* Jésus ; il *est* le Seigneur et le Sauveur de tous. Elle veut se saisir de lui parce qu'il est seulement Jésus, il *est* l'icône du Père. Elle veut le retenir pour elle, il doit monter vers le Père. Elle veut l'aimer (*philein*) comme un mortel, il l'invite à l'amour (*éros*) immortel et divin. Elle veut se saisir de lui comme elle le connaissait avant, il *est* le Ressuscité ! Le nom dévoile la forme, car c'est en entendant son nom de la bouche du Christ ressuscité qu'elle prononce le nom de Jésus et reconnaît sa nouvelle forme : « Ses yeux s'ouvrirent et elle le reconnut. »

Le commentaire génial de saint Grégoire Palamas cité un peu plus haut démontre que le corps ressuscité du Seigneur *offre plus que jamais la ressemblance divine* : parce qu'il n'appartient plus à la sphère de la nature déchue, parce que ce corps est devenu *icône de l'icône* ; parce que ce corps appartient à un Dieu fait homme et à un homme déifié ; parce que ce corps ne subit plus la tyrannie de la nature déchue, mais qu'il devient volontairement serviteur de l'Hypostase ; parce que ce corps est rétabli dans son antique unité avec l'âme et l'Esprit Saint, et qu'il est devenu plus subtil que l'esprit. Selon la théologie orthodoxe de la Résurrection, dans la Résurrection en Christ, c'est la nature humaine qui retourne à son état primitif.

Selon les Pères de l'Église, la nature humaine recouvre au

moment de la Résurrection son état primitif d'incorruptibilité et d'immortalité qu'elle possédait avant la chute³¹³. Dans le Christ ressuscité, la forme contient le nom. Le Nom de Jésus permet la reconnaissance de l'intérieur et celui qui invoque le doux Nom de Jésus accède au lieu du cœur, où règne le Christ intérieur, et c'est de l'intérieur qu'il contemple la forme sans forme du Christ intérieur, l'icône de l'icône. « L'âme et le Seigneur deviennent un seul esprit, un seul alliage, une seule pensée. (...) Elle est entrée en possession du Seigneur dans les cieux et lui a pris possession d'elle sur la terre³¹⁴. »

C'est dans le mystère de cette union indicible que désormais le Christ laisse reconnaître son doux et beau visage : « Ô lumière débordante aux multiples resplendissements et aux beautés merveilleuses, qui saisit d'étonnement ceux qui te voient, qui *réduit au silence ceux qui te connaissent parce que ta forme n'a pas de forme*, et qui *fait se tenir sans perception* les esprits émerveillés qui s'adonnent à ta vision³¹⁵. »

Le Christ devient pour celui qui le contemple ainsi le visage de l'intérieur. Au-delà de tout souvenir de son apparence humaine, de sa forme pour ceux qui l'ont connu, tels que ses apôtres et disciples et les saintes femmes, il dévoile à ceux qui l'aiment son visage dans le silence des sens et des concepts. Il est devenu pour eux la forme sans forme, l'icône du silence incréé, le visage du silence. Le Christ ressuscité porte sur son visage l'empreinte du silence.

Conclusion

La prière du Nom de Jésus, l'Eucharistie et le silence

L'objet de cet ouvrage n'est pas de baliser les étapes indispensables à l'acquisition de la prière du Nom de Jésus. Nous y avons consacré un livre³¹⁶, et nous n'aborderons ici que les aspects de cette prière se rapportant au silence. La prière du Nom de Jésus constitue la voie la plus simple, mais aussi la plus ardue, pour entrer dans le mystère du silence. Celui qui s'engage dans l'expérience de la prière connaît la parole d'abba Agathon à qui l'on demandait quelle était la chose la plus difficile dans la vie spirituelle. Il répondait : « C'est la prière car, dès que l'homme veut prier ses ennemis, ils veulent l'en empêcher. Car ils savent qu'ils n'entraveront sa marche qu'en le détournant de la prière.

Quelle que soit la bonne œuvre qu'entreprenne un homme, s'il est persévérant, il obtiendra du repos. Mais pour la prière, il lui faudra combattre jusqu'à son dernier soupir³¹⁷. » Abba Agathon fait ainsi prendre conscience à celui qui s'engage dans la voie de la prière qu'elle révèle tout ce qui dans l'âme pactise avec le monde, car aucune

pensée n'est neutre. Lorsque l'âme désire s'élever vers le Seigneur son Dieu, elle rencontre toutes sortes de pensées pour la dérouter de son chemin. Ces pensées quelles qu'elles soient, impures ou apparemment neutres – tels les soucis de ce monde, des tâches urgentes à accomplir dont on ne s'était pas souvenu, un coup de téléphone important qui nous revient soudain à l'esprit, le téléphone qui sonne lorsque nous avons commencé à prier, et même de bonnes actions opportunes dont nous ne nous souvenons qu'à cet instant-là –, sont l'œuvre du Malin pour détourner l'orant de sa détermination à prier. En réalité, il n'y a pas au moment de la prière de pensées neutres ou bonnes. Toutes les pensées qui viennent dans la prière sont d'origine démoniaque et n'ont qu'un unique but : s'opposer au silence, condition de la prière.

C'est ici que l'invocation du Nom de Jésus, dans sa première étape, dans le souvenir de notre immense et insondable faiblesse, est essentielle. Dès que nous commençons à invoquer le Nom de Jésus, les parasites psychiques se sentent menacés et poussent des cris. Ces cris sont toutes les pensées, que nous croyons, lorsqu'elles ne sont pas directement impures, être neutres. Ainsi, tout ce qui n'est pas le silence en nous est impur, et l'invocation du Nom de Jésus débusque les pensées de ce monde tapies dans notre âme. La si belle phrase de la liturgie de saint Jean Chrysostome : « Déposons, déposons tous les soucis du monde » s'applique non seulement à la divine liturgie, mais à toute prière. « Soyons attentifs en silence, écoutons le saint Évangile », nous rappelle le diacre dans la proclamation précédant la lecture de l'Évangile qui est la Parole même du Logos. Cette proclamation, cette invitation forte au

silence, n'est pas réservée à ce seul instant de la liturgie ou de la vie spirituelle chrétienne, elle est un rappel que lorsque le Verbe descend en nous pour s'unir à notre âme, celle-ci doit faire un effort de catharsis pour recevoir en elle le Verbe très saint. On insiste beaucoup dans l'Église orthodoxe sur la confession et l'absolution des péchés avant la communion eucharistique. Mais on n'incite pas suffisamment, selon notre opinion, sur la purification de toutes pensées, bonnes ou mauvaises, durant les offices.

Les pensées mauvaises sont considérées comme péché s'il y a consentement ; aussi celui qui prie a-t-il tendance à ne s'occuper que de celles-là en s'efforçant de les chasser. L'Adversaire, qui est rusé, présente le plus souvent des pensées apparemment neutres qui écartent infailliblement, parce qu'il oublie de les combattre, celui qui y cède de la prière, et des fruits de la prière, voire, s'il a communié, des bienfaits de l'Eucharistie, si ce n'est pire. Personne n'insiste sur les pensées que nous nourrissons dans l'enceinte de l'église, de rancune envers une ou plusieurs personnes, de jugement ou même d'appréciation, durant la prière, notamment lors de celle que nous devrions entourer du plus grand respect, lorsque nous nous approchons pour communier de Notre Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Christ.

N'oublions pas le non-pardon, ce cancer spirituel qui ronge inexorablement le cœur et détruit le silence de l'âme en lui faisant ressasser sans fin les reproches qu'elle retient envers son ennemi qu'elle refuse d'aimer. Aimer son ennemi, comme l'enseigne formellement le Seigneur, est l'unique voie pour que l'âme perdue par la rancœur recouvre le silence et la paix. Bien plus, si quelqu'un

n'aime pas ses ennemis, ou ne s'efforce pas de demander au Seigneur qui est la source de tout pardon le pardon total des fautes réelles ou supposées de notre prochain envers nous, notre prière pour notre propre salut est vaine, car toute prière adressée au Crucifié est fondée sur le pardon qu'il nous accorde, afin que nous aussi remplis de cette force illimitée nous pardonnions à notre tour dans l'énergie de son pardon divin et crucifère.

Je constate souvent qu'après la divine liturgie, qui est longue, je le reconnais, dans l'Église orthodoxe, les personnes s'empressent de se parler, souvent sur des sujets qui n'ont rien à voir avec l'office auquel ils viennent de participer. Le grand starets Cléopas m'avait enseigné au tout début de ma vie spirituelle en 1973, dans son monastère de Sihistria en Roumanie, de m'efforcer de demeurer un moment silencieux après avoir reçu le Christ eucharistique – notamment durant l'heure qui suit la fin de la divine liturgie – et de murmurer le nom de Jésus, car dans cet instant extraordinaire Jésus est présent dans notre cœur, Jésus est même le centre de notre cœur. Un prêtre de paroisse enseignait également : « Lorsque tu t'approches du Christ eucharistique, celui-ci vient se reposer en toi, pour qu'à ton tour tu te reposes en lui, comme il est venu le soir, après s'être annoncé à lui, dans la maison du publicain Zachée.

Tout le monde pourtant se scandalisait : “Il rentre dans la maison d'un pécheur !” Pourtant la condition que le Christ pose pour venir se reposer dans cette maison, qui comme la mienne et la tienne est celle d'un pécheur, est très simple. Pour que le Christ puisse se reposer en toi, et que tu te reposes en lui avec lui, il faut faire taire tous les

habitants de ta maison, voire chasser les importuns, sinon point de silence et point de repos. Tu n'arriveras même pas à entendre dans ce brouhaha les paroles du Maître, qu'il ne prononce qu'au milieu de la nuit dans le plus grand silence. »

En réalité nous avons peur du silence, nous avons peur que dans ce silence la voix du Christ ne se fasse entendre et que ce que nous entendions ne nous remette en cause. Nous fuyons le silence parce que nous avons peur de la Parole et de l'engagement qu'elle présuppose. C'est une peur inconsciente, mais bien réelle. Combien d'entre nous, indépendamment des occupations inévitables liées au monde du travail, aux obligations familiales, cherchent dans une suractivité de distractions de toute nature à combler le plus petit espace de temps dans lequel pourtant, s'ils se le donnaient, en réalité ils pourraient l'offrir au Seigneur dans une prière retrouvée ? Il nous sera reproché à la fin des temps, lors du Jugement dernier, tous ces temps perdus où Jésus cherchait notre âme et où celle-ci se cachait de lui, comme Adam dans le Paradis, par de multiples et inutiles occupations et de vains bavardages.

Le Nom de Jésus, implanté dans notre âme, prendra progressivement la place occupée auparavant par les pensées ; c'est un long chemin, mais il est inégalable. Tel le socle d'une charrue, au commencement, le Nom de Jésus débusque les pierres (les pensées) dans la terre. Mais en repassant inlassablement sur les mêmes sillons, le Nom y sème le bon grain du silence sur soi, et celui-ci fera pousser, avec le temps, le blé dont on fait le Pain de vie. Comme l'enseigne saint Jean Chrysostome, cité par

les saints Calliste et Ignace Xanthopouli dans leur ouvrage philocalique : « Celui qui invoque constamment de tout son cœur le Nom du Seigneur Jésus, le cœur absorbera Jésus, et Jésus absorbera le cœur et les deux deviendront un. (...) Cela n'est pas l'œuvre d'un jour ou deux. Il faut beaucoup et longtemps combattre pour que l'ennemi soit rejeté et que le Christ habite en nous³¹⁸. »

Remarquons simplement, dans la conclusion que nous livrent ces deux Pères, que l'expulsion de l'Adversaire par l'invocation du Nom est longue et laborieuse. Le silence des pensées, préalable indispensable à la voie du silence, est un combat spirituel qui n'est jamais gagné car il dure jusqu'à la fin. Mais il arrive que dans des instants bénis, la grâce vienne gratuitement sur celui qui prie avec constance, pour lui accorder sans effort ce qu'il cherchait et qu'il soit, comme Paul, ravi jusqu'au septième Ciel.

Glossaire

Apophatique : la voie de la théologie négative d'une approche concernant toute définition se rapportant à Dieu est considérée par les Pères préférable à la voie de la théologie positive qui exprime pourtant tout ce que Dieu est. La théologie négative est pour les Pères la seule humainement possible.

Chérubikon : autrement dit le « chant des chérubins » qui se chante durant la grande entrée des liturgies de saint Jean Chrysostome et saint Basile, lors de laquelle le clergé porte solennellement le calice rempli de vin et d'eau et la patène sur laquelle est placé l'agneau représenté par du pain levé découpé en un petit bloc carré. Cette entrée représente symboliquement l'entrée du Christ à Jérusalem lors des Palmes, qui s'offre librement en oblation.

Économie, en grec *économia* : mot propre à la théologie orthodoxe, utilisé par de très nombreux Pères de l'Église, signifiant un acte de condescendance divine eu égard à la faiblesse de l'homme. Lire notre ouvrage *Secondes Noces*, qui traite de ce sujet : l'Église orthodoxe applique le principe de l'économie en autorisant un second mariage à l'Église, après le divorce de l'un des deux (ou des deux) conjoints.

Eschatologie : désigne le temps de la fin du monde et de la seconde venue sur terre du Christ pour le Jugement dernier, ainsi que la Résurrection de tous. Un autre mot,

« Parousie », désigne après la Résurrection la transformation du monde et le siècle à venir pour les élus.

Gentils : mot qui dans l'Écriture sainte désigne les non-juifs ; en particulier l'apôtre Paul est nommé l'« apôtre des Gentils », c'est-à-dire l'apôtre des non-juifs se distinguant de l'apôtre Pierre qui, dans les premières années de son apostolat, fut très réticent à annoncer la Parole en dehors du milieu très fermé des judéo-chrétiens.

Hésychasme : mot grec qui signifie « quiétude », dans le sens d'« être assis en silence » et qui au sens mystique trouve sa plénitude dans le silence et la solitude du désert. Bien que tout ce que nous écrivons dans cet ouvrage s'applique à l'hésychasme, il n'a pas pour objet d'approfondir la pratique de la prière du Nom de Jésus. Se reporter pour cela à notre ouvrage *La Vie en Son Nom*.

Hypostase, du grec *upostasiV* *hypostasis* (étymologiquement la « substance », l'« existence », le « fondement ») : désigne en théologie chacune des trois personnes divines consubstantielles (ayant une seule nature), et cependant distinctes. Le mot français « personne », qui a sa racine dans le mot latin « masque », dénature la signification théologique des trois hypostases divines ; c'est pourquoi nous employons toujours de préférence le mot grec qui est si mal desservi en français. Les anges et les hommes dans la Tradition chrétienne sont des êtres hypostatiques à l'image des trois hypostases de la sainte Trinité. Les animaux n'ont

pas d'hypostase.

Incognoscible : qui ne peut être connu, qui est inaccessible à l'intelligence humaine (dictionnaire Le Robert).

Kénosis : mot grec de la théologie patristique qui signifie l'humilité extrême de Dieu, le Créateur de tout, qui se fait volontairement, dans le mystère de l'Incarnation, sa créature.

Microschéma : le « petit habit » est le degré dans lequel se réalise l'engagement définitif du candidat au monachisme, il est précédé du *rasophora* qui est le premier degré dans la vie monastique sans pour autant que les vœux soient définitifs. Le mot *rasophora* vient de l'habit que portent sur leur soutane les moines, avec de grandes et larges manches : *rason*. Il existe un troisième degré plus rare, donné à celui qui désire, après de très longues années, vivre une vie plus dépouillée :

mégaloschéma, « grand habit ».

Noèse, noétique : voir *Nous*.

Nous (grec) : partie contemplative de l'âme. « Fine pointe de l'âme » selon saint Grégoire de Naziance dans son homélie sur la Nativité. Saint Jean Damascène parle de la « partie la plus pure de l'âme » et saint Marc l'Ascète de l'« œil de l'âme », c'est-à-dire la partie contemplative de l'âme en laquelle se reflète, comme dans un miroir, l'éclat de la lumière de la divinité. Les philosophes l'emploient dans un sens différent et surtout les phénoménologues,

en particulier Husserl (au sens des conditions subjectives de l'acte de penser, outre les conditions psychologiques ou logiques). La « noèse » désigne l'acte de penser dans son essence.

Ontologie : partie de la métaphysique qui s'applique à l'« être en tant qu'être » (Aristote), indépendamment de ses déterminations particulières (dictionnaire Le Robert).

Parousie : voir Eschatologie.

Philocalie : amour du beau et par extension amour du bien. Désigne les œuvres littéraires des Pères de l'Église consacrées à la prière de Jésus ou prière hésychaste : ouvrages rassemblant plusieurs auteurs réunis en une seule édition au xviii^e siècle dans les pays de langue grecque par saint Nicodème du Mont-Athos (l'Aghiorite) et dans les pays de cultures slave et roumaine par saint Païssy Vélitchkovsky.

Spiration : mot de la théologie byzantine signifiant la procession d'un être par rapport à un autre. L'esprit est « spiré » du Père ou on parle plus exactement de la « spiration du Saint-Esprit du Père ».

Starets : père spirituel doué du don de discernement des esprits et de clairvoyance, qui se réfère toujours dans ses conseils aux Pères de l'Église qui l'ont précédé. En Roumanie ce titre est donné à l'higoumène d'un monastère sans qu'il soit, pour autant, revêtu des spécificités d'un père spirituel charismatique. Le starets,

dans sa signification charismatique, n'est pas obligatoirement un prêtre, mais il est toujours un moine. Le starets Silouane était moine du *mégaloschéma* (grand habit) mais n'avait reçu aucun ordre et n'était donc ni diacre ni prêtre. Lorsqu'il est question d'un prêtre qui n'est pas moine et qui a comme saint Jean de Cronstadt le don de discernement spirituel, l'Église orthodoxe emploie le terme de « père spirituel », mais ce dernier terme est ambigu car il recouvre également le confesseur attitré d'un croyant, sans pour autant qu'il soit doté de charismes particuliers.

Théologie palamite : doctrine spécifique à l'Église orthodoxe défendue par saint Grégoire Palamas aux conciles de Constantinople de 1341, 1337, et 1351, qui professait que la lumière contemplée par les apôtres sur le mont Thabor, lors de la transfiguration du Christ, était créée et distincte de l'essence (*ousia*) divine.

Théoria, de *théoros*, « spectateur » : tous les dérivés portent sur des notions d'oracle, de spectacle religieux, puis, à partir de Platon, de contemplation (*théatron* : « lieu d'où on regarde », tiré de *théastéi* : « regarder ». L'origine de *théoria* vient de *théo* : « spectacle » et de

oros : « puissance ».

Triadique, de « triade » : mot de la théologie orthodoxe se rapportant aux trois Personnes de la Trinité et aux images qui en découlent. Groupe de trois personnes ou choses : triade de divinités (dictionnaire Le Robert).

Notes

Introduction

- 1 Éd. Nouvelle Cité, ouvrage épuisé.
- 2 Saint Isaac le Syrien, *Œuvres spirituelles*, Éd. DDB, p. 157.
- 3 *Séraphim de Sarov*, par le père Justin Popovitch, Éd. du monastère Saint-Michel, Lavardac, p. 39.
- 4 Séraphim de Sarov, « Entretien avec Motovilov », in *Séraphim de Sarov*, par Irina Gorainoff, Éd. DDB, p. 155-185.
- 5 II Co XII, 4.
- 6 Ph IV, 7.
- 7 Saint Isaac le Syrien, *Œuvres spirituelles*, *op. cit.*, p. 213.

1. Les antinomies de la vision divine

- 8 I Co XIII, 12.
- 9 Lc XVIII, 19.
- 10 Mc X, 18.
- 11 Pseudo-Denys, *Les Noms divins*, trad. M. de Gandillac, Éd. Aubier, p. 69.
- 12 Théolepte de Philadelphie, in *Petite Philocalie*, Éd. Livre de vie, p. 170.
- 13 Ici, l'homme du *pneuma* pneuma (en grec : « esprit »), c'est-à-dire de l'Esprit Saint.
- 14 Plotin, *Psyché et Aphrodite*, traité 9, V, 3, 17, 28. Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Folio, Gallimard, p. 106. V, 5, 8, 6.

15 *Ibid.*, VI, 9, 7, 21.

16 Ps XVII, 12.

17 Saint Grégoire de Nysse, *Homélie sur le Cantique des cantiques*, in *La Colombe et la Ténèbre*, par Jean Daniélou, Éd. de L'Orante, 1967, p. 88-89.

18 *Ibid.*, p. 90.

19 L'influence de *Théos* n'est pas brutalement refusée ; *Théo-ôros* devient « celui qui observe la volonté de Dieu ».

20 Mt XXIV, 45-51 ; I Thes V, 2.

2. Les trois degrés de l'inconnaissance divine dans la naissance de l'Esprit

21 Jn III, 6. Nous étudions le début du chapitre III de l'Évangile de saint Jean (l'entretien avec Nicomède) dans le chapitre suivant.

22 Saint Athanase d'Alexandrie participait comme diacre, au côté de l'archevêque d'Alexandrie Alexandre, au premier concile œcuménique de Nicée (325) dans lequel il participa activement au débat théologique qui aboutit au symbole de la foi de Nicée.

23 Mt I, 18.

24 Jn III, 6.

25 Jn III, 11-12.

26 Jn III, 5.

27 Jn III, 7.

28 Jn III, 8.

29 Jn, III, 8.

30 Jn XIV, 17.

31 Saint Maxime le Confesseur, *Ambiga : Théoria sur Melchisédech*, Éd. de l'Ancre, p. 180.

32 Saint Isaac le Syrien, *Discours ascétiques*,

- 66^e discours, Éd. DDB, p. 344.
- 33 Saint Grégoire Palamas, *Les Triades*, 3, 37, trad. de Jean Meyendorff, Éd. Univers, t. 2, p. 460.
- 34 I Co, II, 11.
- 35 Saint Isaac le Syrien, *Discours ascétiques*, 66^e discours, *op cit.*, p. 344.
- 36 « Que ton Règne arrive » : dans une version du *Notre Père* selon saint Luc, conservée à la Royal Library de Londres, il est écrit : « Que ton Saint-Esprit vienne » ; de très nombreux Pères de l'Église établissent cette synonymie entre Règne et Esprit Saint. Nous traitons le sujet dans le chapitre 3, « L'«Esprit Sainte», la Mère des saints ».
- 37 Ex XXXIII, 19.
- 38 Ex XXXIII 20-23.
- 39 Saint Maxime le Confesseur, *Cent chapitres sur la théologie et l'économie dans la chair du Fils de Dieu*, 67, in *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, par Alain Riou, Éd. Beauchesne, p. 253.
- 40 Évagre le Pontique, *Traité de l'oraison*, Éd. Beauchesne.
- 41 *Ibid.*
- 42 Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, I, Éd. du Cerf, t. 3, p. 163.
- 43 Pseudo-Denys, *La Théologie mystique*, chap. 1, éd., traduction, commentaires et notes de Maurice de Gandillac, Éd. Aubier, p. 176.
- 44 Jean de Dalyatha, « Lettres », in *Patrologia Orientalis*, t. XXXIX, fasc. 3, n° 180, lettre 39, 4, Éd. Brépols, p. 411.
- 45 *Id. ibid.*
- 46 *Id., ibid.*, lettre 16, 2, p. 355.

47 Expression courante dans la théologie orthodoxe se rapportant au fait que la vision est accordée aux trois apôtres.

48 Saint Basile, cité par saint Grégoire Palamas, *Les Triades*, 1, III, 43, *op. cit.*, p. 206.

49 Lc IX, 32 : « Or Pierre et ceux qui étaient avec lui étaient accablés de sommeil ; restant éveillés, ils virent sa gloire... »

50 II Co XII, 2.

51 Saint Grégoire Palamas, *Les Triades*, 3, 37, *op. cit.*, t. 2, p. 460.

52 *Ibid.*

53 *Ibid.*, p. 460-462.

54 *Ibid.*, 3, 38, t. 1, p. 192.

55 *Ibid.* et col. II, 9.

56 I Thes V, 23.

57 Saint Grégoire Palamas, *Les Triades*, 3, 43, *op. cit.*, t. 1, p. 204.

58 Saint Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre V, 6, 2, Éd. du Cerf, p. 81.

59 *Ibid.*, 9, 1, p 107. 3. L'« Esprit Sainte », la Mère des saints

60 Et non pas « en vérité, en vérité », comme cela est souvent traduit. Le mot « vérité », en grec *léthéia*, langue dans laquelle nous sont rapportées les paroles du Christ, n'a aucune racine sémantique avec la locution hébraïque *amen*. Cette dernière n'est jamais traduite en grec dans les Évangiles, elle est tout simplement ajoutée au reste de la phrase traduite, elle, en grec, du Christ. *Amen* a une signification plus complexe et dans le fond intraduisible, comme cela figure encore dans presque toutes les liturgies.

61 En grec *pneuma*, en araméen *rouha*, mot signifiant à

la foi « esprit », « vent » et « souffle ». Le Christ fait écho à dessein aux trois sens de ce mot.

62 Jn III, 3-8.

63 Jn IV, 24.

64 Apoc II, 17.

65 Apoc XIX, 12.

66 Apoc XIX, 13. Le manteau trempé de sang symbolise en même temps le vêtement de chair dont s'est revêtu le Verbe et son sacrifice sur la Croix.

67 Gen XIV, 17-20.

68 Hébr VII, 3 et Ps CX, 4.

69 Saint Maxime le Confesseur, *Ambiga : Théoria sur Melchisédech*, op. cit., p. 179.

70 Expression courante dans la théologie orthodoxe se rapportant au fait que la vision accordée aux trois apôtres s'est produite sur le mont Thabor. Synonyme de Lumière thaborique : Lumière incréée.

71 Yuce *psyché*, malheureusement trop souvent traduit en français dans les Évangiles par « vie » ; ce dernier mot traduit pourtant le grec *zwh zoé*, qui a un tout autre sens.

72 Mt X, 39 et XVI, 25 ; Mc VIII, 35 ; Lc IX, 24.

73 Jn XII, 25.

74 Lc XIV, 26.

75 *Ibid.*

76 Mt VI, 9.

77 « Esprit », *ruha*, en syriaque qui, comme on le constate, est très proche de l'araméen *rouha*. Lire la note sur ce sujet de Marie-Joseph Pierre dans ses traductions et commentaires d'Aphraate le sage persan, *Les Exposés*, 18, 10, Éd. du Cerf, t. 2, p. 762, note 35, dont nous donnons ici un court extrait : « Chez Aphraate et chez Éphrem (œuvres authentiques), le mot "Esprit" (saint) est toujours féminin, ce qui permet de lui attribuer un rôle

maternel. »

78 Pseudo-Macaire, *Œuvres spirituelles*, homélie 54, 4, 5, Éd. du Cerf, t. 1, p. 525, note 1.

79 Jérôme écrit : « Matthieu le premier en Judée, en faveur des circoncis venus à la foi, a composé l'Évangile du Christ en lettres et en termes hébraïques » (in *Ouvrage sur les hommes illustres*, chap. III). Saint Jérôme avait traduit en grec le texte original en hébreu de l'apôtre et évangéliste Matthieu, comme il l'écrit lui-même : « Dans l'Évangile selon les Hébreux que nous avons récemment traduit, dans lequel il est dit : "À l'instant ma mère l'Esprit Saint m'a saisi par un de mes cheveux" » (in *Commentaire sur Michée*, livre II, VII, 5-7).

80 Pseudo-Macaire, *Œuvres spirituelles*, homélie 22, 3, *op. cit.*, t. 1, p. 261.

81 Logion 101 de l'Évangile apocryphe de Thomas, concordant avec Lc XIV, 26 et qui donne littéralement cette interprétation

82 Pseudo-Macaire, *Œuvres spirituelles*, homélie 28, 2, 1, *op. cit.*, t. 1, p. 335, et Eccl XI, 5.

83 Jean de Dalyatha, « Lettres », in *Patrologia Orientalis*, lettre 51, 11, *op. cit.*, p. 479.

84 Aphraate le sage persan, *Les Exposés*, *op. cit.*, p. 761.

85 Mt VI, 9-13.

86 Évagre le Pontique, *Traité pratique* Éd du Cerf, t. 2, chap. 95, p. 701.

87 Pseudo-Macaire, *Œuvres spirituelles*, homélie 27, 1, 1, *op. cit.*, t. 1, p. 315.

88 Jn III, 4.

89 Jn III, 6-8.

90 Pseudo-Macaire, *Œuvres spirituelles*, homélie 22, 3, *op. cit.*, t. 1, p. 261.

- 91 *Ibid.*, homélie 16, 3, p. 183.
92 *Ibid.*, homélie 27, 4, 3, p. 325.
93 *Ibid.*, homélie 2, 3, p. 319.
94 *Ibid.*, homélie 16, 4, p. 201.
95 Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, LVIII, *op. cit.*, t. 3, p. 295.
96 Pseudo-Macaire, *Œuvres spirituelles*, homélie 16, 6, 2, *op. cit.*, t. 1, p. 203.
97 *Ibid.* et saint Séraphim de Sarov « Entretien avec Motovilov », *Séraphim de Sarov*, *op. cit.*, p. 155-185.
98 *Ibid.*

4. De l'Arbre de la connaissance à l'Arbre de l'inconnaissance

- 99 Saint Grégoire de Nysse, *La Création de l'homme*, Éd. DDB, p. 67.
100 Jn III, 7.
101 Apoc II, 17 : « Et au vainqueur je donnerai un caillou blanc pourtant gravé d'un nom nouveau que nul ne connaît hormis celui qui le reçoit. »
102 Saint Maxime le Confesseur, *Centuries Gnostiques* II, 82 et saint Marc l'Ermite, *De Temper.* 24, cité par saint Grégoire Palamas, *Les Triades*, II, 63, *op. cit.*, p. 514.
103 Jn III, 8.
104 Mt V, 8.
105 Les béatitudes sont considérées par les Pères de l'Église d'Orient comme les nouveaux commandements. Lire sur ce sujet en particulier les œuvres de saint Pierre Damascène et saint Syméon le Nouveau Théologien.
106 Ex XXXIII, 20.
107 Jn XIV, 9-10.
108 I Co XIII, 13.

109 Par exemple le titre des *Hymnes* poétiques de saint Syméon le Nouveau Théologien, *Les Amours (éros) des hymnes divins*, in *Hymnes*, *op. cit.*, p. 137.

110 I Co XIII, 13.

111 Gn II, 19-20.

112 Liturgie de saint Jean Chrysostome : *Chérubikon*.

113 Par exemple selon saint Nicodème l'Haghiorite, l'auteur de la *Philocalie*, Adam était dépourvu d'imagination et recevait directement de Dieu la contemplation des êtres. C'est par l'Arbre de la connaissance du bien et du mal qu'il accède à la connaissance sensorielle et à l'imagination.

114 Jn XX, 29.

5. Le monachisme est-il l'unique voie pour vivre l'expérience du silence ?

115 Mt XXV, 15-30.

116 *Apophtegmes des Pères du désert*.

117 Dans le monachisme orthodoxe, les moines ne sont ni embrassés ni n'embrassent les fidèles, car ils ont renoncé au monde. Entre eux, et envers certains clercs, ils s'embrassent aux épaules, comme pour le baiser de paix liturgique dans la liturgie byzantine.

118 Gal III, 27.

119 Gal II, 20.

120 Col II, 12 et Rom VI, 4.

121 Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres théologiques gnostiques et pratiques*, Éd. du Cerf, p. 42. La citation est celle-ci : « La foi, c'est mourir à cause du Christ pour ses commandements : c'est croire que cette mort est une source de vie. »

122 Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*,

Éd. du Cerf, t. 1, p. 387.

123 *Ibid.*

6. Du « Connais-toi toi-même » à « Oublie-toi toi-même »

124 Mt VI 24.

125 *Apophtegmes*, série alphabétique, abba Pimen, Éd. Solesmes.

126 Ces deux exemples nous ont été racontés par deux pères spirituels incomparables qui les ont vécus comme novices dans leur monastère, le premier par l'archevêque Teofil Ionescu et le second par le starets Cléopas, tous deux ascètes roumains. J'ai également connu l'archimandrite Benedict Ghius qui fut jusqu'à son trépas mon père spirituel, et la gérontissa Xéné avec laquelle des liens spirituels profonds existaient.

127 Apoc XIII, 17-18.

128 Saint Grégoire le Grand, *Patrologie latine*, t. 76, colonne 1234-1235, cité par F. Bouchage in *Saint Grégoire le Grand*, Éd. Beauchesne, p. 155.

129 Saint Paulin de Nole, lettre 40, 11, « Paulin et Thérasia à Sanctus et Amandus », in *Saint Paulin de Nole*, Éd. du Soleil levant, p. 67.

130 *Ibid.* et Mt XIX, 21.

131 Gn XVIII, 27.

132 Mt VI, 24 ; Lc XVI, 13.

133 Il y a des personnes tourmentées psychologiquement et qui se haïssent en s'autodétruisant ; elles ne peuvent être comparées aux pères et mères spirituels qui pratiquent la haine de soi dans le but de s'ouvrir à un amour sans limites pour Dieu.

134 Lc IV 6-7.

- 135 Lc IV, 8 ; Mt XIII, 54-58 ; Mc VI, 1-6.
 136 Gn II, 23.
 137 Gn II, 17.
 138 Gn III, 7.
 139 Jn III, 3-8.
 140 Vie de sainte Synclétique, *Spiritualité orientale* n° 9,
 Éd. abbaye de Bellefontaine, p. 87.
 141 Gn I, 26.
 142 Jn X, 34 ; ici le Christ cite le Psaume LXXXII, 6.
 143 Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Hymnes*, LII,
op. cit., t. 3, p. 203.
 144 *Ibid.*, p. 83.
 145 I Co XIII, 11.
 146 Apoc. XXI, 5.
 147 Ex III, 14.
 148 Eph IV, 23.
 149 Apoc II, 17.
 150 I Co XIII, 12.
 151 Col III, 9-10.

7. L'Être, l'acte et le temps transfiguré

- 152 Ps LXXXX, 4 ; II Pie III, 8.
 153 Jn VIII, 58.
 154 Jn XI, 25.
 155 Jn XI, 25.
 156 Jn VI, 48.
 157 Dan VII, 13.
 158 *Chérubikon* : prière secrète de la Grande Entrée dans
 la liturgie de saint Jean Chrysostome.
 159 Mt XXVI, 26-29 ; Mc XIV, 22-25 ; Lc XXII, 15-20 ; I
 Co XI, 23-25.
 160 Jn VI, 51

8. L'amour de Dieu comme seconde source de l'oubli de soi

161 Ph II, 9-10.

162 Calliste et Ignace Xanthopouli, « Centurie spirituelle », in *Philocalie*, Éd. Bellefontaine, t. 1, p. 125.

163 Gal II, 20.

164 Calliste et Ignace Xanthopouli, « Centurie spirituelle », in *Philocalie*, *op. cit.*, t. 1, p. 124.

165 Saint Maxime le Confesseur, « Centuries I », 10, in *Philocalie des Pères neptiques*, Éd. Bellefontaine, p. 21.

166 *Ibid.*, VII, 86, p. 235.

167 Les œuvres ascétiques d'Évagre, indispensables pour la vie spirituelle, lui-même étant soupçonné de gnosticisme, ont pu demeurer dans les bibliothèques monastiques sous le nom d'un autre auteur : saint Nil.

168 Évagre le Pontique, *Le Traité de l'oraison*, *op. cit.*, p. 164.

169 *Ibid.*, note 98 sur les six centuries des *Képhala gnostica* (II, 86), p. 152.

170 *Ibid.*, p. 150.

171 *Ibid.*, p. 153.

172 Jean de Dalyatha, « Lettres », in *Patrologia Orientalis*, lettre 16, 2, *op. cit.*, p. 355.

9. La tunique du silence de l'homme intérieur

173 Mt XXII, 1-14.

174 I Co XI, 27-32.

175 Lc XIV, 15-24.

176 Cf. note 16 du chap. 2. L'Église orthodoxe a fixé cette synonymie dans sa prière à l'Esprit Saint qui y est appelé

« Roi du Ciel ».

177 Saint Grégoire le Sinaïte, in *Petite Philocalie*, n° 3, *op. cit.*

178 *Séraphim de Sarov*, *op. cit.*, p. 158-159.

179 Mt XIX, 26 ; Mc X, 27 ; Lc XVIII, 27.

180 Mt XI, 30.

181 Prière avant la communion de saint Syméon le Nouveau Théologien.

182 Prière 10 de saint Jean Chrysostome avant la communion.

183 Prière avant la communion que l'on dit le matin avant de communier.

184 Prière avant la communion de saint Syméon le Nouveau Théologien.

185 Mt V, 2.

186 Mt V, 3.

187 Mt V, 4.

188 « À son trépas chacun sera placé dans l'état où il a été trouvé : dans le Royaume ou à l'extérieur du Royaume » (Pseudo-Macaire, *Homélie*, *op. cit.*).

10. Le chemin angoissé du Royaume

189 *Gethsémani* en hébreu veut dire « pressoir ». Mt XXVI, 36 ; Mc XIV, 32.

190 Le mot grec *christos* signifie « oint » : « Celui qui donne l'onction : le Père, celui qui reçoit l'onction : le Fils, et l'onction elle-même : l'Esprit » (saint Irénée de Lyon). L'huile a toujours représenté l'Esprit de Dieu dans l'Écriture sainte : le Christ est celui en qui repose l'Esprit Saint.

191 Mt VII, 14.

192 Expression courante dans le langage des Pères du

désert.

193 Ac XIV, 22.

194 Col II, 9 et Eph IV, 22-24.

195 Marc l'Ascète, « Ceux qui pensent être justifiés... », 75, in *Philocalie*, *op. cit.*, t. 9, p. 156.

196 Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, IX, 260, *op. cit.*, t. 2, p. 125.

197 Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Éthique*, VII, Éd. du Cerf, t. 2, p. 1993.

198 *Ibid.*

199 *Ibid.*

200 *Ibid.*, p. 195.

201 Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, II, *op. cit.*, t. 1, p. 245.

202 Évagre le Pontique, *Traité pratique*, 72, Éd. du Cerf, p. 661.

203 *Ibid.*

204 *Ibid.*

205 Lc XV, 11-32.

206 Rom I, 20.

207 Lc XV, 20.

208 Saint Ephrem le Syrien, *Sermons et Exégèses*, S.N.P. Epraem Syri Opera Omnia, t. II, Rome, 1740, p. 346 et sv cités in *Penthos* par I. Hauser s.j. Pont. Inst. Orient. Stud. Roma, 1944, p. 36-38.

209 *Ibid.*

210 *Ibid.*

211 Mt V 4. Le mot *penthos* signifie « deuil » en grec et non « affliction », qui n'est que l'une des conséquences d'un deuil. Cette béatitude est la deuxième dans l'ordre de l'Évangile utilisé dans l'Église orthodoxe. Il est différent en Occident où cette béatitude est la troisième.

212 Saint Éphrem le Syrien, *Sermons et Exégèses*, *op. cit.*,

p. 36-38.

213 Lc XV, 18-19.

214 Lc XV, 21.

215 Lc XV, 22.

216 Lc XV, 25-26.

217 Lc XV, 28-32.

218 Lc XVII, 10 : « Ainsi de vous : lorsque vous aurez fait tout ce qui vous a été prescrit, dites : “Nous sommes des esclaves inutiles, nous avons (seulement) fait ce que nous devions faire.” »

219 Col II, 9 et Eph IV, j22-24.

220 Éphrem de Nisibe, *Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, Éd. du Cerf, p. 359-361.

221 Lc XXIII, 40-43 : « Et il disait : “Jésus, souviens-toi de moi, lorsque tu viendras dans ton Royaume.” Et il lui dit : “En vérité je te le dis : aujourd’hui, tu seras avec moi dans le Paradis.” »

11. La théologie des larmes et du silence

222 Cette dernière prière faite après le canon « Au Christ très doux » est tirée de l'œuvre de saint Isaac le Syrien.

223 Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, XXIX, *op. cit.*, t. 3, p. 181-183.

224 Saint Grégoire de Naziance parle ici du symbole que constitue pour lui le passage du peuple juif dans la mer Rouge.

225 Saint Grégoire de Naziance, « Pour la fête des Lumières (Théophanie) », Discours XXXIX, in *Homélie*s, Éd. du Soleil levant, p. 49.

226 *Ibid.*

227 *Ibid.*

228 *Ibid.*

229 *Ibid.*, p. 49-50.

230 *Ibid.*, p. 50.

231 Saint Jean Climaque, *L'Échelle sainte*, Éd. Bellefontaine, p. 114.

232 *Ibid.*

233 Nous ne résistons pas à donner ici le prologue, l'un des plus beaux textes de ce Père, de cette homélie : « Que fait le Seigneur ? Il lui envoie le prophète Nathan. Un prophète vient trouver un autre prophète. Ainsi en est-il parmi les médecins : dès que l'un d'eux devient malade, il a besoin aussitôt des secours d'un autre médecin. Un spectacle semblable se présente ici à vos regards : un prophète a péché, un autre prophète est chargé de lui apporter le remède. »

234 II Rois XII, 13 et saint Jean Chrysostome, *Œuvres*, Éd. Louis Vivès, t. 2, p. 252.

235 Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, V, 427, *op. cit.*, p. 349, et II Sam XII, 13.

236 *Ibid.*, IV, 410, *op. cit.*, p. 349.

237 *Ibid.*

238 Saint Jean Chrysostome, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 261.

239 Mt XXV, 14-30 ; Lc XIX, 11-27.

240 Saint Pierre Damascène, *Philocalie*, *op. cit.*

241 « Aghiorite », de *aghios* qui signifie en grec : « saint », *op. cit.* Nommé également saint Nicodème de l'Athos (mont Athos).

242 Prov, I, 7 et IX, 10.

243 Sans que cela soit directement notre sujet, il convient d'expliquer que saint Grégoire fait allusion ici à la conception que la théologie antropologique ascétique du désert avait de l'âme en trois parties : concupiscible ou passionnée, irascible et raisonnable ou raisonnable (*logos*). La partie concupiscible ou passionnée doit se

transformer en amour pour Dieu et la partie irascible en persévérance pour Dieu. Ainsi, « loin de mourir ou d'être non passionnée », l'âme doit apprendre à transformer ses passions en énergies agréables à Dieu, comme l'explique Grégoire Palamas dans ce texte. À cette triade s'en ajoute une autre qui la complète, à laquelle se réfère Grégoire Palamas : les trois parties consubstantielles de l'âme sont *nous, logos, psyché*. Il n'est pas dans notre sujet d'en développer ici les activités.

244 Saint Jean Climaque : *L'Échelle sainte, op. cit.*, chap. XXVIII.

245 Saint Grégoire de Naziance, « Pour la fête des Lumières (Théophanie) », discours XXXIX, chap. XVII, in *Homélies*, Éd. du Soleil Levant, p. 49.

246 Saint Jean Climaque, cité in *L'Échelle sainte, op. cit.*, septième degré, chap. VIII, p. 114.

247 Saint Grégoire Palamas, *Les Triades*, II, 2, 17, *op. cit.*, p. 356-357.

248 Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, IV, *op. cit.*, t. 1, p. 315-317.

249 *Ibid.*, p. 317.

250 *Ibid.*, p. 314-316.

251 Nicétas Stétatos, *Vie de saint Syméon le Nouveau Théologien*,

252 Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, IV, *op. cit.*, t. 1, p. 355.

253 *Ibid.*, XXIX, t. 3, p. 185. Que Syméon ait eu réellement peur sur ce sujet d'être excessif est une clause de style, car tout au long de son œuvre il n'use pas de subtilités pour enfoncer le clou de son audacieuse théologie des larmes.

254 Juin et août 1341. Le premier concile fut présidé par l'empereur Andronic III, favorable aux hésychastes, sous

le pontificat du patriarche Jean Calécas qui, pourtant moyennement favorable à Palamas, en fit cependant l'éloge. Le second concile, Andronic étant mort en juin, fut présidé par le grand domestique et futur empereur Jean Cantacuzène qui, bien que protecteur de Barlaam, adversaire de la théologie défendue par Palamas, apporta son soutien absolu à ce dernier. Barlaam n'était d'ailleurs plus en cause dans ce second concile où un certain Akindynos s'opposa lui aussi aux formulations palamites. Le patriarche Jean Calécas, à contrecœur, approuva la doctrine palamite sous la pression du grand domestique. Les patriarches suivants furent tous des disciples de saint Grégoire Palamas ; ils inscrivent son nom dans la liste des saints de l'Église orthodoxe et, honneur insigne, lui attribuèrent l'un des cinq dimanches de carême.

255 Il le dit à plusieurs reprises tout au long de son œuvre, notamment dans *La Prière de Jésus*, Éd. Présence, p. 84-88.

256 Starets Païssy Velitchkovsky, « Le rouleau de parchemin, six chapitres sur la prière du cœur », in *Paix*, n° 27, sept. 1999, p. 12-15.

257 Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, XXXII, *op. cit.*, t. 3, p. 245.

258 *Ibid.*, p. 244, et Jn III, 5.

259 Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, *op. cit.*, t. 1, p. 245.

260 Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres théologiques gnostiques et pratiques*, *op. cit.*, chap. 35, et Jn III, 5.

261 *Ibid.*, chap. 36, et Jn III, 5.

262 *Ibid.*

263 Encore une fois, Syméon fait ici allusion à l'angoisse qui accompagne l'expérience du baptême des larmes.

- 264 Saint Jean Climaque, *L'Échelle sainte*, *op. cit.*, p. 219.
- 265 Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Traité théologiques et éthiques*, X, Éd. du Cerf, t. 2, p. 267.
- 266 *Ibid.*
- 267 Jean de Dalyatha, « Lettres », lettre 36-7, *op. cit.*, p. 405.
- 268 Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, XXIV, *op. cit.*, t. 3, p. 41.
- 269 Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres théologiques gnostiques et pratiques*, *op. cit.*, p. 83.
- 270 *Ibid.*
- 271 Saint Jean Climaque, *L'Échelle sainte*, *op. cit.*, p. 297-298.
- 272 Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, XXXII, *op. cit.*, t. 3, p. 245.
- 273 Saint Isaac le Syrien, *Œuvres spirituelles*, p. 159.
- 274 *Ibid.*, p. 115.
- 275 *Ibid.*
- 276 Saint Syméon le Nouveau Théologien, *Chapitres théologiques gnostiques et pratiques*, *op. cit.*, p. 63.
- 277 Saint Isaac le Syrien, *Œuvres spirituelles*, *op. cit.*, p. 159.
- 278 *Ibid.*
- 279 *Ibid.*, p. 115.
- 280 *Ibid.*
- 281 Dans le texte syriaque c'est le mot *ruha* (esprit), féminin, qui est utilisé. L'auteur inconnu de la version grecque, dont, le texte que nous utilisons est la traduction en français, a employé, comme de nombreux Pères de tradition syriaque hellénique, ce subterfuge de l'usage du mot « grâce » qui « lui » est féminin, pour exprimer le concept maternel contenu dans le mot *ruha*. Voir le chapitre « L'«Esprit Sainte», la Mère des saints ».

282 Saint Isaac le Syrien, *Œuvres spirituelles*, *op. cit.*, p. 115-116.

283 Saint Jean Climaque, *L'Échelle sainte*, *op. cit.*, p. 143.

284 Saint Isaac le Syrien, *Œuvres spirituelles*, *op. cit.*, p. 213.

285 *Ibid.*

286 *Ibid.*

287 *Ibid.*

288 *Ibid.*

289 Jean de Dalyatha, « Lettres », in *Patrologia orientalis*, lettres (extraits) 15 et 16, *op. cit.*, p 351-355.

290 *Ibid.*

12. L'empreinte du silence sur le visage du Christ ressuscité

291 Saint Grégoire Palamas, *Les Triades*, II, *op. cit.*, t. 2, p. 448.

292 Saint Maxime le Confesseur, cité par saint Grégoire Palamas, voir note suivante.

293 Saint Grégoire Palamas, *Les Triades*, II, 3, 22, *op. cit.*, t. 2, p. 432.

294 Plotin, in Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, V, 3, 17, 28, *op. cit.*, p. 106.

295 I Co XV, 14-15 et 17.

296 Jn XXI, 1-14. Les apôtres vont pêcher sur le lac de Tibériade et ils voient quelqu'un sur la rive leur faire des signes. Pierre interroge Jean : « Est-ce lui ? » Jean le reconnaît (et non Pierre), lui indique que c'est bien lui. Plus tard l'évangéliste écrit cette phrase apparemment contradictoire qui exprime bien une forme de doute : « Aucun des disciples n'osait lui demander : Qui es-tu ? Ils savaient bien que c'était le Seigneur. »

- 297 *Évangile de Thomas*, traduit et commenté par J.-Y. Leloup, logion 22, *op. cit.*, p. 93.
- 298 *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, par Jean Meyendorff, Éd. du Seuil, p. 60.
- 299 Isaïe de Scété. *Œuvres spirituelles*, Logos 22, XX, Éd. Bellefontaine, p. 187.
- 300 I Thess V, 23.
- 301 Saint Éphrem de Nisibe, *Hymnes sur le Paradis*, IX, 20-21, Éd. du Cerf, p. 129.
- 302 *Ibid.*
- 303 Mc XVI, 1-20 ; Jn, XX, 1-31 et XXI, 1-14 ; Lc XXIV, 1-53.
- 304 Lc XXIV, 12-35.
- 305 II Co V, 16.
- 306 Jn XX, 29.
- 307 De nombreux chrétiens n'appartenant pas à l'Église orthodoxe m'ont demandé, intrigués qu'ils étaient par le concept de divinisation ou déification, dans quel texte de l'Évangile cela est enseigné par le Christ. Le voici : « Jésus leur répondit : "N'est-il pas écrit dans votre loi : J'ai dit : Vous êtes des dieux ? Quand elle nomme dieux ceux qu'atteint la Parole de Dieu, et l'Écriture ne peut être défaite, vous me dites : Tu blasphèmes, parce que j'ai dit : Je suis le Fils de Dieu" » (Jn X, 34-36).
- 308 Col II, 9.
- 309 Dans le texte publié dans *Contacts*, n° 21 il s'est à notre avis glissé une « coquille théologique », car c'est « Ascension » qui a été imprimé, alors que le sens du texte du père Sophronie indique clairement qu'il est question de la *Résurrection*.
- 310 Archimandrite Sophronie, « Unité de l'Église à l'image de la Sainte Trinité », *Contacts*, n° 21, mai-juin 1958, p. 41.

311 Mt XXVIII, 9.

312 Saint Grégoire Palamas, *Patrologie grecque*, n° 151, col. 265-273, in *Sermon sur le 8^e Évangile*, cité in *Le Mystère de Pâques*, « Lettres chrétiennes », Grasset, p. 169.

313 Saint Maxime le Confesseur : péché d'Adam et victoire du Christ, *Patrologie grecque*, n° 90, col. 405-409, question n° 42, Éd. Soleil Levant.

314 Pseudo-Macaire, *Homélie*, XXVI, 6, 2, *op. cit.*, p. 307.

315 Jean de Dalyatha, « Lettres », lettre 51-7, *op. cit.*, p. 477.

Conclusion

316 Michel Laroche, *La vie en Son Nom, La prière de Jésus et ses méthodes spirituelles*, Éd. Présence.

317 *Apophtegmes des Pères du désert*, série alphabétique, abba Aghaton, n° 9, *op. cit.*, p. 47.

318 Calliste et Ignace Xanthopouli, « Pseudo-Chrysostome », in *Philocalie des Pères neptiques*, *op. cit.*, p. 124.

DU MÊME AUTEUR

Théotokos. Marie Mère de Dieu dans la spiritualité orthodoxe, Éd. Présence, Sisteron, 1981 ; traduction et édition en roumain 2005. *Une seule chair. L'aventure mystique du couple*, Éd. Nouvelle Cité, Paris, 1984 ; traductions et éditions en italien (1988), brésilien (1989), polonais (1990-2006), roumain (1990) ; réédition en poche Le Cerf, coll. « Foi vivante », Paris, 1998. *La Vie en Son Nom. La prière du Nom de Jésus et ses méthodes spirituelles*, Éd. Présence, Paris, 1992 ; traduction et édition en roumain 2004. *Sur la terre comme au Ciel. La vie spirituelle au quotidien*, Éd. Nouvelle Cité, Paris, 1985 ; traduction et édition en roumain en cours. *Seconde Naissance. De l'homme de l'angoisse à l'homme de la Résurrection*, Éd. Nouvelle Cité, Paris, 1986 ; traduction et édition en roumain en cours. *Mon fils est né au Ciel. Méditation d'un prêtre orthodoxe sur la mort de son fils*, Fayard, Paris, 1993 ; traduit partiellement en polonais dans la revue théologique *Widrodze*, n° 319, 2000 ; traduction et édition en roumain 2004. *Secondes Noces*, préface de Michel Legrain, Bayard Éditions-Centurion, Paris, 1996 ; traduction et édition en roumain en cours. *Être à deux ou Les traversées du couple* (sous la direction de Nathalie Calmé), Albin Michel, coll. « Espaces libres », Paris, 2000. *La Papauté orthodoxe. Les origines historiques du papisme du patriarcat de Constantinople et sa guerre ecclésiologique avec le patriarcat de Moscou*, Éd. Présence, Paris, 2004. Monseigneur Michel Laroche collabore régulièrement dans les revues de géopolitique *Diplomatie* et *Enjeux Méditerranée*.

EXTRAITS DU CATALOGUE

Spiritualités vivantes / poche

35. *Dialogues avec Lanza del Vasto*, de René Doumerc.
48. *Le Désert intérieur*, de Marie-Madeleine Davy. 61. *L'Évangile de Thomas*, traduit et commenté par Jean-Yves Leloup. 65. *La Sagesse du désert, aphorismes des Pères du désert*, de Thomas Merton. 76. *L'Évangile de Jean*, traduit et commenté par Jean-Yves Leloup. 79. *Le Livre des Œuvres divines*, de Hildegarde de Bingen. 86. *Écrits sur l'hésychasme*, de Jean-Yves Leloup. 91. *Écrits*, du père Henri Le Saux, choisis et présentés par Marie-Madeleine Davy. 94. *Paroles du Mont Athos*, de Jean-Yves Leloup. 102. *Les Collations de Jean Cassien ou l'unité des sources*, textes choisis et présentés par Jean-Yves Leloup. 103. *Praxis et Gnosis, textes d'Évagre le Pontique*, textes choisis et présentés par Jean-Yves Leloup. 112. *Vie de Moïse, de Grégoire de Nysse, ou l'Être de désir*, présentée par Jean-Yves Leloup. 113. *Homélies de Jean Chrysostome sur l'incompréhensibilité de Dieu*, présentées par Jean-Yves Leloup. 117. *Œuvres*, de saint François d'Assise, traduit et présenté par Alexandre Masseron. 122. *Prière de Jésus, prière du cœur*, de Rachel et Alphonse Goettmann. 124. *Le Pèlerin chérubinique*, d'Angelus Silesius, traduit et présenté par Camille Jordens. 133. *Expérience chrétienne et mystique hindoue*, de Bede Griffiths, préface de Marie-Madeleine Davy. 147. *Le Miroir des âmes simples et anéanties*, de Marguerite Porete. 156. *L'Étincelle de l'âme, Sermons I à XXX*, de Maître Eckhart. 160. *L'Imitation de Jésus-Christ*, traduit et adapté par Pierre Corneille. 162. *Dieu au-delà de Dieu, Sermons XXXI à LX*, de Maître Eckhart.

176. *Et ce néant était Dieu...*, Sermons LXI à XC, de Maître Eckhart. 177. *L'Évangile de Marie, Myriam de Magdala*, traduit et commenté par Jean-Yves Leloup. 180. *Etty Hillesum. Un itinéraire spirituel. Amsterdam 1941-Auschwitz 1943*, de Paul Lebeau. 181. *Bernard de Clairvaux*, de Marie-Madeleine Davy. 189. *Dietrich Bonhoeffer. Résistant et prophète d'un christianisme non religieux*, de Arnaud Corbic. 226. *Angèle de Foligno*, de Michel Cazenave. 236. *Le Nuage de l'inconnaissance*, commenté par Bernard Durel. 239. *Les Sermons*, de Maître Eckhart. 242. *Cent Prières de chartreux*, prés. par Nathalie Nabert. Espaces libres

10. *Henry Thoreau, l'Éveillé du Nouveau Monde*, de Gilles Farcet. 28. *Marie-Madeleine, un amour infini*, de Jacqueline Kelen. 43. *L'Absurde et la Grâce*, de Jean-Yves Leloup. 75. *L'Au-delà au fond de nous-mêmes*, d'Alphonse et Rachel Goettmann. 80. *Henri Le Saux, le passeur entre deux rives*, de Marie-Madeleine Davy. 81. *La Petite Sainte Thérèse*, de Maxence Van der Meersch. 95. *Nicolas Berdiaev ou la révolution de l'esprit*, de Marie-Madeleine Davy. 147. *Traversée en solitaire*, de Marie-Madeleine Davy. 155. *L'homme intérieur et ses métamorphoses*, de Marie-Madeleine Davy. 182. *Lettres sur la méditation*, de Laurence Freeman. 217. *Le Chant des profondeurs*, dir. par Nathalie Nabert. Albin Michel Spiritualités / grand format

Un pèlerinage intérieur, Paule Amblard *Les Traités, le Poème*, de Maître Eckhart. *La Vie de saint François d'Assise*, de Omer Englebert. *La Fleur des saints*, de Omer Englebert. *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, de Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales*, de Carl A. Keller. *L'Évangile de Marie*, de

Jean-Yves Leloup. *Humanisme et mystique*, d'Albert Schweitzer, textes choisis et présentés par Jean-Paul Sorg. *Les Récits d'un pèlerin russe*, commentés par Gleb Potrovsky. *La Presqu'île interdite. Initiation au mont Athos*, d'Alain Durel. Les Carnets du calligraphe
Le Cantique des créatures, de saint François d'Assise, calligraphies de Frank Missant. *La Rose est sans pourquoi*, de Angelus Silésius, préface de Christiane Singer, calligraphies de Vincent Geneslay.