

Daniel VIGNE, « La théologie apophasique de saint Grégoire Palamas », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 106/4 (2005), p. 349-364.

www.danielvigne.fr

## La théologie apophasique de saint Grégoire Palamas

On se réfère rarement à Grégoire Palamas dans le dialogue œcuménique. Totalement étranger à la pensée protestante, il a longtemps fait l'objet d'une forte suspicion chez les théologiens catholiques. Le « palamisme » était considéré comme une sorte d'excroissance sur le tronc de la théologie byzantine, cristallisant ses insuffisances et ses erreurs. Le seul fait que Palamas ait compté parmi les adversaires du *Filioque* ne le rejetait-il pas dans les ténèbres de l'hérésie ?

On doit à Jean Meyendorff, théologien orthodoxe ayant enseigné à l'Institut Saint-Vladimir de New York et à l'Institut Saint-Serge de Paris, d'avoir aidé l'Occident à abandonner ce préjugé. Auteur de plusieurs livres sur Grégoire Palamas<sup>1</sup>, traducteur des *Triades pour la Défense des Saints hésychastes*<sup>2</sup>, il a su faire entendre dans un langage moderne la parole de ce théologien du XIV<sup>e</sup> siècle, et montrer la pertinence de sa pensée. Plus récemment, le dominicain Jacques Lison a publié *L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*<sup>3</sup>, première étude approfondie d'un théologien catholique sur cet auteur.

---

<sup>1</sup> *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, Seuil, 1959 ; *Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris, coll. « Maîtres spirituels », Seuil, 1976.

<sup>2</sup> *Triades pour la Défense des Saints hésychastes*, Louvain, 1959.

<sup>3</sup> *L'Esprit répandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas*, Paris, Cerf (coll. Patrimoines), 1994, avec une abondante bibliographie à laquelle on pourrait ajouter, sur les liens de Grégoire Palamas avec les Pères de l'Église : Georges

Rappelons, en quelques mots, son itinéraire. Né en 1296, Grégoire Palamas vécut d'abord à Constantinople, où il fit ses études, puis au Mont Athos où il demeura dans la solitude pendant vingt ans, enfin à [p. 350] Thessalonique dont il fut archevêque de 1347 à sa mort en 1359. Pendant ces années, il fut engagé dans des querelles théologiques qui l'opposèrent successivement à Barlaam de Calabre, Grégoire Akyndinos et Nicéphore Grégoras. Sa doctrine, d'abord condamnée, fut solennellement approuvée par le synode de Constantinople de 1351. Dès 1368, l'Église byzantine reconnut en lui un saint et un docteur, et lui consacra une fête annuelle, le deuxième dimanche de Carême, faisant suite au « dimanche de l'Orthodoxie ».

Grégoire s'inscrit donc profondément dans la tradition byzantine, et doit être considéré comme un de ses meilleurs représentants. Au terme d'une enquête historique poussée, le P. Meyendorff a établi que « la grande majorité des contemporains de Palamas n'ont pas vu en lui un novateur, mais bien un porte-parole du conservatisme orthodoxe<sup>4</sup>. » Il est un des auteurs les plus abondamment cités dans la *Philocalie*<sup>5</sup>, et les plus étudiés dans le monde orthodoxe. Le célèbre livre de Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*<sup>6</sup>, s'inspire largement de la synthèse palamite. Autant de raisons qui justifient le renouveau d'attention à l'égard de cette pensée, tel qu'on l'observe aujourd'hui dans le milieu catholique.

---

HABRA, « The Sources of the Doctrine of Gregory of Palamas on the Divines Energies », dans *Eastern Churches Quarterly* 12 (1957-1958), p. 244-252 et 294-303 ; J.-Ph. HOUDRET, « Palamas et les Cappadociens », dans *Istina* 19 (1974) ; Élias D. MOUTSOULAS, « "Essence" et "énergies" de Dieu selon S. Grégoire de Nysse », dans *Studia Patristica*, XVIII, 3, Leuven, Peeters, 1983 (contestant les conclusions du précédent auteur). Nous n'abordons pas ici la question des racines patristiques de cette pensée, préférant la présenter pour elle-même et de façon synthétique.

<sup>4</sup> *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, p. 18.

<sup>5</sup> *La Philocalie. Les écrits fondamentaux des Pères du désert aux Pères de l'Église (IV<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, DDB, 1995, p. 435-541.

<sup>6</sup> *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Cerf (coll. « Foi vivante »), 1990 (1<sup>ère</sup> éd. 1944), surtout le chapitre IV, p. 65-86 : « Les énergies créées ».

Laissant de côté (si cela est possible) ce qui touche aux aspects proprement spirituels des écrits de Grégoire Palamas, je voudrais présenter ici, de façon aussi ramassée que possible, l'aspect théologique et conceptuel de son œuvre. Je m'aiderai pour cela de la partie dogmatique de *l'Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* de J. Meyendorff.

Ce but précis et limité ne rendra pas nécessaire d'appuyer le propos par un grand nombre de citations ou de références : j'aurai plutôt soin d'en dégager les idées principales, en cinq points qui toucheront successivement : l'enracinement de cette théologie dans l'*expérience*, son regard sur la *philosophie*, sa dimension *apophatique*, sa valorisation du *corps*, et enfin, la question des *énergies* divines.

## 1. Théologie et expérience

La pensée de Grégoire Palamas apparaît moins comme un système que comme la formulation d'une expérience. Tout y gravite autour de cette [p. 351] conviction : qu'il n'y a de théologie qu'enracinée dans l'expérience spirituelle. La théologie l'explique, l'exprime, la rend accessible, mais elle la présuppose et y renvoie comme à sa source.

Ceux qui ne croient pas que Dieu apparaît comme une lumière au-dessus de la lumière, parce qu'ils n'ont pas l'expérience des choses divines et ne les voient pas [...] sont semblables à des aveugles qui reçoivent seulement la chaleur du soleil, et ne croient pas ceux qui voient aussi son éclat. Et si ces aveugles entreprennent en plus de faire la leçon au voyant en leur déclarant que le soleil est une chaleur, mais n'est pas une lumière, ceux qui ont des yeux pour voir ne feront qu'en rire<sup>7</sup>.

Le terme d'expérience doit cependant être correctement compris. Pour Palamas comme pour l'ensemble de la Tradition chrétienne, l'expérience qui est à la source de la théologie n'est pas un simple « vécu » psychologique. Il s'agit, de façon beaucoup plus précise :

---

<sup>7</sup> *Défense des saints hésychastes* I, 3, 10. Cette insistance sur l'expérience est un écho direct de l'enseignement de saint Syméon le Nouveau Théologien (949-1022), autre grand représentant de la théologie byzantine.

- de l'expérience du Dieu *transcendant* toute réalité créée, matérielle ou spirituelle, car le Créateur transcende tout ce qu'il a créé.

- de l'expérience de ce même Dieu en tant que *révélé* ; une expérience, par conséquent, dont l'homme n'a pas l'initiative et la maîtrise : celles-ci reviennent à Dieu qui a bien voulu, quittant en quelque sorte sa propre transcendance, se manifester et se communiquer à l'homme.

- de l'expérience de ce Dieu révélé *dans le Christ* et par lui, puisque c'est en lui que réside notre accès à ce Dieu Personnel, à la fois transcendant et révélé.

Trois autres précisions permettront d'écarter l'hypothèse ramenant le palamisme à une mystique naturelle, ou un quiétisme plus ou moins fusionnel. Cette expérience, comme centre fontal de la théologie chrétienne, est :

- une expérience de *foi*, dépassant l'aspect psychologique de l'âme humaine en même temps qu'elle l'intègre.

- une expérience *ecclésiale*, qui, de même, dépasse et intègre les expériences individuelles qui la véhiculent.

- une expérience portée par une *tradition* historique, donc toujours située dans le temps, et authentifiée par une famille spirituelle dont elle est inséparable.

Sur tous ces points, le palamisme apparaît comme une authentique expression du christianisme, malgré les soupçons que l'Occident nourrissait à son égard, et qui revenaient à priver cette doctrine de son assise chrétienne. On l'accusait :

- d'être trop peu [p. 352] *christocentrique*, accusation injustifiée puisque la nouveauté de l'Incarnation est le fondement de cette expérience du Dieu vivant.

- de céder au *messalianisme*, hérésie ancienne focalisée sur l'expérience physique de la grâce ; mais l'expérience à laquelle Palamas se réfère dépasse ce cadre.

- d'être excessivement *novatrice* ; or, nous avons vu que l'Église Orientale a reconnu en Palamas, non un novateur à expurger, mais l'expression authentique d'une tradition millénaire.

## 2. La folie des sages

L'apologie tient une grande place dans l'œuvre écrite de Grégoire. Il est vrai que la controverse qui l'opposa à Barlaam et à Akindynos l'occupa pendant de longues années. À la racine du débat se trouve la question de la philosophie, c'est-à-dire de son utilité en théologie. Vieille question, écrit Meyendorff, que celle de la « tension entre l'Académie et l'Évangile » : elle traverse toute l'histoire de la théologie.

Comme chacun sait, l'Orient et l'Occident y ont répondu assez différemment au long des siècles. En ce début de XIV<sup>e</sup> siècle, l'essentiel de leurs différences est déjà apparu. L'Occident, (re)découvrant la philosophie grecque par le biais des Arabes, l'adopte et en use en théologie : entre Aristote et les Pères de l'Église, saint Thomas d'Aquin réalise une synthèse puissante, déterminante pour l'histoire ultérieure du christianisme latin. L'Orient, par contre, connaît depuis longtemps la littérature philosophique, mais demeure, son égard, dans une attitude critique. Les humanistes byzantins lisent les philosophes antiques, mais sans y chercher de point d'appui pour la théologie.

Le philosophe calabrais Barlaam rompt avec cette attitude. Grec de souche, mais familier de la culture latine, il veut reconnaître à la philosophie un rôle limité, mais fondamental. Pour Barlaam, les philosophes antiques fournissent à la théologie chrétienne une méthode et des critères. De même que, selon Aristote, le point de départ de toute connaissance est l'expérience sensible, ainsi le raisonnement humain fonde la connaissance de Dieu : il faut à la théologie le support de la sagesse profane. Les sciences et la philosophie impriment dans l'homme un *habitus* de connaissance et de contemplation du monde, qui l'oriente vers Dieu.

L'optimisme rationaliste de Barlaam a cependant des limites, car Dieu dépasse l'ordre du sensible : il est donc, en lui-même, hors de notre portée. Sauf illumination particulière, on ne peut rien prouver ni définir à son sujet. [p. 353] Ainsi la théologie repose sur la raison, mais elle est en même temps rejetée par la raison dans une certaine « nuit des opinions ».

Le positivisme philosophique de Barlaam l'entraîne ainsi vers une sorte d'agnosticisme théologique<sup>8</sup>. La question du *Filioque*, par exemple, ne peut absolument pas, pour lui, être résolue : il faut se contenter d'appliquer les canons conciliaires interdisant tout ajout au Symbole, et rejeter cette interpolation sans prétendre avoir accès au mystère.

Grégoire, en digne fils de l'Athos, a une manière très différente d'envisager la philosophie. Il l'a étudiée dans sa jeunesse, mais ses maîtres hésychastes l'ont initié à une sagesse au regard de laquelle celle des sages de ce monde est folie. Grégoire refuse aux philosophes d'avoir été « illuminés » : leur savoir n'était qu'ombre, le Christ est la Lumière. À plus forte raison leur refuse-t-il le droit de définir une méthode et une limite à la théologie. Leur savoir, si l'on s'y attache, est plutôt un danger pour qui veut connaître Dieu.

Pour être utile à la théologie, la philosophie doit mourir : il en est d'elle, dit Palamas, comme de ces serpents dont la peau n'est utile qu'une fois l'animal mort. Si elle peut ne pas être inutile, elle n'est jamais nécessaire. Les « simples » peuvent parfaitement, par grâce de Dieu, Le connaître sans elle.

Quel besoin avons-nous de la connaissance qui ne rapproche pas de Dieu<sup>9</sup> ?

La pratique et les grâces de différentes langues, la puissance de la rhétorique, le savoir historique, la découverte des mystères de la nature, les méthodes variées de la logique, les différents points de vue de la science du calcul, les mesures à formes variées des configurations immatérielles, toutes ces choses sont à la fois bonnes et mauvaises. Il est mauvais pour celui qui s'adonne à cette étude de s'y arrêter jusqu'à la vieillesse. La bonne solution est de s'y entraîner un peu, puis de transposer son effort sur ce qui est un bien supérieur et beaucoup plus sûr, car le mépris des lettres apporte aussi une large compensation de la part de Dieu<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> D'une manière qui évoque, *mutatis mutandis*, le criticisme kantien.

<sup>9</sup> *Défense des saints hésychastes* I, 3, 14.

<sup>10</sup> *Ibid.*, I, 1, 6.

La connaissance qui provient de l'éducation profane n'est pas seulement différente, elle est contraire à la connaissance véritable et spirituelle<sup>11</sup>.

Les sciences naturelles ne sont pas le fondement de la connaissance spirituelle :

Elles s'obtiennent des sens et de l'imagination, [p. 354] à travers l'intelligence. Mais aucune de ces connaissances ne saurait jamais être appelée spirituelle. Il faut plutôt dire connaissance naturelle, ou physique, dès lors que celle-ci ne contient pas les choses de l'Esprit<sup>12</sup>.

Une question, ici, se pose. Qu'en est-il de cette « contemplation naturelle » des choses, dont fait souvent état la spiritualité byzantine, et qu'elle associe à la connaissance de Dieu ? Elle n'est naturelle, répond Palamas, que dans son objet. En elle-même, elle est surnaturelle : elle est un don de Dieu, non le résultat de la philosophie. Elle n'est pas un simple *habitus*, fruit de notre travail ou même d'une grâce créée, mais déjà participation à la vie divine incréée<sup>13</sup>.

Le pessimisme de Palamas à l'égard de la philosophie s'accompagne donc, à l'inverse de Barlaam, d'un réalisme et d'un optimisme théologique<sup>14</sup>. On peut affirmer et même démontrer des vérités théologiques : ainsi à propos du *Filioque*, qui, pour Palamas aussi, doit être rejeté en connaissance de cause, à partir de la Bible et des Pères. La théologie n'est pas pure nuit d'opinions, mais connaissance certaine et véritable.

### **3. La lumière au-delà de la nuit**

La théologie apophatique de l'Orient chrétien est traversée par deux courants distincts. Pour le premier, de tendance

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, I, 1, 9.

<sup>12</sup> *La Philocalie*, t. 2, p. 487-488.

<sup>13</sup> « Une vie que l'espérance en Dieu libère de tout souci pousse naturellement l'âme à la compréhension des créatures de Dieu : elle est alors frappée d'admiration, elle s'applique, approfondit sa compréhension, persiste dans la glorification du Créateur, et par ce miracle, se trouve amené à ce qui est supérieur » (*Défense des saints hésychastes*, I, 1, 20).

<sup>14</sup> Retournement du criticisme kantien : c'est à la lumière de la foi qu'il revient de critiquer les « lumières » de la raison.

néo-platonicienne, Dieu est inconnaissable à cause des limitations de notre esprit emprisonné dans le corps. Il faut se dépasser, se dépouiller pour le connaître. Pour le second, d'inspiration biblique, Dieu est caché, non à notre esprit, mais en lui-même, mystérieux à jamais. Pour que nous le connaissions, il faut qu'il se révèle.

Barlaam se rattache au premier de ces courants, et le radicalise. L'esprit humain est limité, confiné dans le sensible : il ne peut donc connaître le Dieu illimité et immatériel, qui lui reste inconnu. C'est ainsi que la *via negativa* corrige et complète la *via affirmativa*. La théologie cataphatique peut affirmer des choses au sujet de Dieu, énoncer ce qu'Il est : [p. 355] l'apophatisme lui rappellera tout ce que qu'Il n'est pas. La fonction de l'apophatisme est seulement, selon Barlaam, de corriger la réflexion théologique, d'en rappeler le caractère analogique, symbolique, approximatif.

La transcendance du Dieu inconnaissable est un thème cher également à Grégoire Palamas. La *via negativa* occupe dans sa pensée et son expérience une place de choix. Et cependant, elles y ont un tout autre rôle. « La théologie négative ne s'oppose pas la théologie affirmative, ni ne la supprime<sup>15</sup> », mais l'entraîne plus loin. Palamas se rattache à ce second type d'apophatisme, d'inspiration biblique, dont le terme n'est pas le Dieu inconnu, mais le Dieu *rencontré*. Cet apophatisme ne débouche pas sur l'ignorance : s'il « fracture » toute affirmation sur Dieu, c'est pour permettre, au-delà de l'affirmation et au-delà de la négation, la rencontre du Dieu vivant

Au-delà du dépouillement des êtres [...] il y a une ignorance, mais elle est plus qu'une connaissance. Il y a une nuée, mais elle est plus qu'éclatante. Et dans cette nuit plus qu'éclatante, selon le grand Denys, les choses divines sont données aux saints<sup>16</sup>.

Le véritable apophatisme a donc pour fonction, non pas simplement de tempérer notre réflexion, mais de l'ouvrir à l'expérience. Cette connaissance existentielle de Dieu est une

---

<sup>15</sup> *Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 123 ; *Philocalie*, p. 526.

<sup>16</sup> *Défense des saints hésychastes*, I, 3, 18.

« compréhension incompréhensible », écrit Palamas, elle est « au-dessus de la connaissance, mais aussi au-dessus de l'inconnaissance ». Elle n'est ni logique, ni analogique, mais existentielle et mystique.

Il est particulièrement intéressant de constater que Barlaam et Palamas se réfèrent tous deux aux écrits du Pseudo-Denys. Mais Barlaam en accentue la tendance platonicienne, alors que Palamas la corrige. La « ténèbre » de Denys n'est pas pour Palamas une nuit de l'intelligence, mais une aurore du cœur : une « ténèbre lumineuse », une lumière au-delà de la nuit. Ainsi les « hiérarchies » dionysiennes sont-elles réenvisagées par Palamas à la lumière de l'histoire du salut<sup>17</sup>, alors que Barlaam n'en retient qu'une métaphysique intellectualiste. De même, les passages concernant la transcendance divine, compris par Barlaam dans un sens absolu, sont relus par Grégoire dans le contexte de la Révélation.

[p. 356] À travers ces deux relectures de l'œuvre dionysienne, ce sont donc deux conceptions de la théologie qui s'affrontent. L'Église byzantine choisira celle de Palamas. Aux synodes réunis à Constantinople en 1341, 1347 et surtout 1351, elle se prononce définitivement en faveur de l'apophatisme biblique.

#### **4. Le corps transfiguré**

Comme à propos de l'apophatisme, l'anthropologie byzantine oscille entre deux modèles, l'un d'inspiration platonicienne, l'autre d'inspiration biblique. La première de ces deux conceptions introduit dans l'être humain une séparation entre esprit et matière, entre intellect et corps. La spiritualité qui en découle est caractérisée par un effort de « désincarnation ». Évagre le Pontique, moine du IV<sup>e</sup> siècle, est à la fois le plus antique et le meilleur représentant de cette spiritualité dont l'Église orientale gardera le meilleur, mais pas les principes.

---

<sup>17</sup> « Les sublimes ordres des esprits supra-cosmiques acquièrent non seulement la participation et la contemplation de la gloire trinitaire, mais encore celles de la lumière de Jésus, celle qui fut révélée aux disciples sur le Mont Thabor » (*Défense des saints hésychastes* I, 3, 5).

Dès avant la condamnation des aspects problématiques de la doctrine d'Évagre en 553, Macaire le Grand, qui pourtant fut son maître, avait tracé au monachisme une autre voie et légué d'autres principes. Dans l'ensemble, la spiritualité byzantine se tiendra à distance de l'intellectualisme spiritualiste d'Évagre, de son idéal de la « prière pure » et de son anthropologie à tendance dualiste. Syméon (le pseudo-Macaire) témoigne dans ses *Homélies spirituelles* (V<sup>e</sup> s.) d'une vision beaucoup plus unifiée de l'homme et de son salut. Diadoque de Photice (V<sup>e</sup> s.), saint Jean Climaque (VII<sup>e</sup> s.), saint Syméon le Nouveau Théologien (+ 1022), Nicéphore l'Hésychaste (XIII<sup>e</sup> s.), sont les plus grands noms connus de cette tradition spirituelle que Grégoire Palamas, aux yeux de l'Église orthodoxe, a couronné.

L'hésychasme souligne l'unité du composé humain. Même brûlée par l'ascèse, la chair n'y est jamais dépréciée en tant que telle, en tant que chair, mais en tant qu'habitée par des instincts déçus. Le corps de l'homme est digne de salut : non seulement de salut final, eschatologique, mais dès cette vie. Le corps de l'homme est digne de goûter à la grâce et aux « forces du monde à venir » (*He* 6, 5). Il n'est pas pour la grâce un obstacle à éliminer, mais un réceptacle à purifier. L'hésychasme consiste précisément, disait saint Jean Climaque, à « circonscrire l'Incorporel dans le corps<sup>18</sup> ». [p. 357] Puisqu'il est appelé à participer à la grâce, le corps participe à la prière. Il est mis au service de la rencontre de Dieu ; il y collabore :

Ceux qui ont élevé leur esprit en Dieu, établi leur âme dans l'amour de Dieu, leur chair transformée partage l'essor de l'esprit et se joint à lui dans la communion divine. Elle devient, elle aussi, le domaine de la maison de Dieu<sup>19</sup>.

La respiration, la répétition, l'immobilité, sont des moyens corporels que la tradition hésychaste reçoit comme les chemins possibles de la grâce. Rythmée par la respiration, l'invocation du Nom de Jésus met le chrétien en présence du Seigneur :

---

<sup>18</sup> *L'Échelle sainte*, XXVII, 7 ; cf. *Défense des saints hésychastes*, I, 2, 7 ; *Philocalie*, p. 475.

<sup>19</sup> *Défense des saints hésychastes*, dans *Petite Philocalie de la prière du cœur*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1968, p. 207-208.

Il n'est pas déplacé d'enseigner, surtout aux débutants, de se regarder soi-même et de renvoyer son esprit au dedans de soi-même par le moyen de la respiration [...] jusqu'à ce qu'ils aient progressé et qu'ils puissent véritablement ramener leur esprit à un recueillement unifié<sup>20</sup>.

Cette rencontre a lieu dans ce que l'hésychasme, à la suite de la Bible, nomme le *cœur*. Dans la prière du cœur, ou prière de Jésus, l'opposition entre intellect et corps est dépassée : l'intellect « descend » dans le cœur en même temps que le corps s'y concentre. Le cœur est plus qu'un élément de la nature humaine : il est son centre personnel, et c'est de manière personnelle que l'homme y rencontre le Dieu vivant.

Nous savons pas expérience exacte que notre esprit n'est ni contenu en nous comme dans un vase, car il est incorporel, ni à l'extérieur, car il nous est attaché, mais qu'il est dans le cœur comme dans son organe. [...] Vois-tu combien il est nécessaire, pour ceux qui ont décidé de s'attacher à eux-mêmes dans l'*hésychia*, de ramener et de reclure leur esprit dans le corps, et surtout dans ce corps qui est au plus profond du corps et que nous appelons cœur<sup>21</sup> ?

L'hésychasme dépasse par là une autre opposition, entre nature et surnature. Car ces catégories « essentialistes » présentent toujours un risque de division, que la notion « existentielle » de personne permet d'éviter. La rencontre de Dieu n'est pas en l'homme un phénomène de l'ordre de la nature : ni ses forces cognitives, ni ses forces corporelles et sensibles ne sont à même de lui révéler Dieu. Mais cette rencontre n'est pas non plus l'effet de grâces surnaturelles créées, qui viendraient s'ajouter à la nature comme une seconde ou une super-nature. Elle est rencontre de *personnes*. « Ce que » sont les personnes, leur nature, les personnes en disposent ; et c'est à travers l'impulsion donnée à la nature par la personne qu'advient la rencontre et la communion entre

---

<sup>20</sup> *Défense des saints hésychastes*, I, 2, 7 ; *Philocalie*, p. 475-476.

<sup>21</sup> *Ibid.*, I, 2, 3, p. 473-474. Cf. I, 3, 7 : « L'esprit libéré des passions se voit lui-même comme une lumière durant la prière, et resplendit de lumière divine. »

l'homme et Dieu. [p. 358] Meyendorff écrit en ce sens : « Le personalisme théologique est le trait fondamental de la tradition à laquelle se réfère Palamas ».

De fait, cette vision avant tout personnelle de l'homme et de sa relation à Dieu permet de comprendre quel sens exact donner à la « transfiguration du corps », à la « vision de la lumière divine », à l'expérience charismatique de la grâce, autant d'aspects de l'hésychasme que Barlaam ne cessait de contester. Il ne s'agit ni de phénomènes d'ordre naturel, produits par des techniques physiques – ce que Barlaam suggère lorsqu'il ridiculise les aspects corporels de l'hésychasme –, ni de phénomènes supra-naturels, réservés à une élite de spirituels – ce que Barlaam suppose lorsqu'il accuse Palamas de messalianisme. Il s'agit simplement de la rencontre personnelle de Dieu dans le Christ, telle que le croyant l'expérimente, en tant que personne, à la fois dans son âme et son corps.

Si l'homme n'est pas capable de contenir l'Incorporel au dedans du corps, comment pourrait-il porter en lui-même Celui qui s'est uni au corps<sup>22</sup> ?

## 5. Les énergies divines

La distinction entre *essence* et *énergies* constitue l'aspect le plus célèbre, et le plus discuté, de l'œuvre de Grégoire. Mais ce n'en est qu'une expression particulière. On a eu tort de l'étudier et de la critiquer isolément, surtout à l'aide d'outils philosophiques étrangers à la pensée du Docteur hésychaste. Il faut, pour la comprendre, en rappeler encore l'enracinement dans l'expérience spirituelle,

Celle-ci est marquée d'une antinomie, puisqu'à la fois Dieu y est tout proche et totalement autre : infiniment condescendant et infiniment transcendant. Quelle est cette « dimension » de l'Être Divin qui nous demeure inaccessible parce que mystérieuse en elle-même ? Palamas la nomme : l'*essence* divine (le terme *nature*, moins adéquat puisqu'il évoque un devenir, a au sujet de Dieu un sens plus large que

---

<sup>22</sup> *Défense des saints hésychastes*, I, 2 ; *Philocalie*, p. 475.

celui d'*essence*, et tend à désigner ensemble l'essence et les énergies). Quelle est cette « dimension » de l'indivisible Être de Dieu qui nous est non seulement révélée, mais communiquée et donnée en partage ? Palamas la nomme : les *énergies*.

[p. 359] Cette distinction théologique a un sous-bassement christologique, bien mis en valeur par J. Meyendorff. La distinction proposée par Palamas entre *essence* et *énergies*, dit celui-ci, a son fondement dans la christologie de saint Maxime le Confesseur, devenue la doctrine officielle de l'Église au VI<sup>e</sup> Concile œcuménique (681), dont celui de 1351 se présente comme le prolongement. Maxime soutenait la présence dans le Christ de deux volontés, comme le corollaire nécessaire du dogme des deux natures. Pas de nature sans volonté : ce ne serait qu'une « nature morte ». La volonté accompagne la nature, elle en est le rayonnement, l'expression active, la manifestation. Nature et volonté sont inséparables, et toutes deux relatives à la Personne, en laquelle elles sont « enhypostasiées ».

Cette intuition christologique touchant la nature humaine du Verbe incarné, Palamas la retrouve dans le mystère divin. Les *energeiai* divines y sont la manifestation de la nature, le rayonnement éternel de l'*ousia* divine. Celle-ci est le support des énergies, leur source et leur cause toujours transcendante. L'essence est unique, l'énergie est à la fois une et multiple :

La *suressence* divine n'est jamais nommée au pluriel. Mais la grâce de Dieu, son énergie divine et créée, indivisiblement divisée [...] n'est pas seulement nommée au singulier, elle l'est aussi au pluriel<sup>23</sup>.

Leur relation n'est donc pas d'opposition, il n'y a pas d'un côté l'essence, de l'autre les énergies : leur rapport est de l'un à l'infini, de l'unité parfaite à la diversité parfaite qui entoure l'unité et la manifeste.

Les puissances et les énergies de l'Esprit divin sont créées, mais la théologie considère qu'elles sont

---

<sup>23</sup> 150 *Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 68 ; *Philocalie*, p. 506.

plurielles, inséparablement séparées de l'essence unique et tout à fait inséparables de l'Esprit<sup>24</sup>.

Comme cela apparaît clairement dans le Christ, les « volontés » qui entourent la nature ont leur principe ultime d'unité dans la Personne. Elles sont des « volontés voulues », voulues par une Personne. Elles révèlent la Personne au-delà de la nature. Plus que le rayonnement accidentel de la nature, elles sont comme un débordement voulu de la Personne à travers la nature et au-delà d'elle. Le Dieu Personnel « existerait donc en même temps dans son essence et en dehors de son essence », écrira V. Lossky<sup>25</sup>.

[p. 360] Pour surprenante qu'elle puisse paraître, une telle affirmation s'accorde en tout avec la perspective « personnaliste » que nous avons déjà décelée dans l'anthropologie de Palamas. De fait, une personne, même humaine, n'est-elle pas toujours davantage que *ce qu'elle est*, c'est-à-dire sa nature ? La volonté agissante, l'*énergie* d'une personne, même humaine, est plus qu'une donnée naturelle. « L'énergie, différente de la nature divine est un mouvement de l'essence divine<sup>26</sup>. » Elle est cette « force hypostasiée » par laquelle la personne, dans la nature et au-delà d'elle, manifeste *qui elle est*.

Les énergies ne sont donc pas de simples déterminations, qualités ou accidents, selon la terminologie aristotélicienne, de l'Essence divine<sup>27</sup>. Elles ne sont point accidentelles, mais voulues. Elles révèlent les Personnes divines plus qu'elles n'en déterminent l'essence. On pourrait dire, au sens personnel de ce mot, qu'elles nous révèlent les « qualités » de Dieu.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 71.

<sup>26</sup> 150 *Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 73 ; *Philocalie*, p. 508.

<sup>27</sup> « Dieu a aussi ce qui n'est pas l'essence. Non que ce qui n'est pas l'essence soit un accident : car ce qui ne passe pas [...] ne saurait de quelque manière que ce soit être compté avec les accidents. Cette énergie [...] n'est ni accident ni essence » (*Ibid.*, 135, p. 530).

Ce n'est pas à partir de l'essence que nous connaissons l'énergie. Mais c'est à partir de l'énergie que nous savons que l'essence est, sans toutefois savoir ce qu'elle est<sup>28</sup>.

Les énergies divines ne sont pas non plus réductibles à des *émanations* de l'essence divine : ni comme le seraient des parties détachées de cette Essence, ce qui contredirait son unité, ni comme des éléments de seconde zone ou de qualité inférieure, ce qui contredirait sa simplicité. Elles sont, redisons-le, des puissances enhypostasiées.

Ces énergies ne sont évidemment pas pour autant porteuses d'un principe personnel autonome. Elles ne sont pas des êtres distincts, des *divinités*, et Palamas ne les nomme jamais ainsi<sup>29</sup>. Elles appartiennent à l'unique Dieu vivant, comme autant de visages ou d'actes personnels dans lesquels il est lui-même tout entier présent. « Aucune d'elle n'est l'essence, mais n'est pas non plus une hypostase<sup>30</sup>. »

[p. 361] De même, et il est particulièrement important de le comprendre au sujet de l'Économie divine, les énergies ne sont pas des *intermédiaires* entre Dieu et le monde. Elles sont des médiations de sa présence personnelle et « directe ». Elles ne constituent pas une hiérarchie de valeurs spirituelles au-delà de laquelle se trouverait le vrai Dieu : elles « appartiennent à l'existence de Dieu lui-même », écrit Meyendorff, « elles représentent son existence pour nous ». Elles *sont* Dieu lui-même, manifesté.

Enfin, le Dieu qu'elles nous révèlent et qu'elles sont est le Dieu *Trinitaire*. Notre comparaison avec la personne humaine est ici dépassée, puisque les énergies ne nous révèlent pas une personne, mais trois ! Si l'essence unique fonde et en quelque sorte garantit l'unité des Personnes divines, les énergies témoignent mystérieusement de leur diversité. Non que chaque énergie soit attribuable à une seule des Personnes : elles sont

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, 141, p. 532.

<sup>29</sup> « Il n'y a pas pour autant plusieurs Dieux ou plusieurs Esprits. Car telles manifestations sont les éclaireurs, les révéléateurs et les énergies naturelles de l'unique Esprit. Un est l'Esprit qui est à l'œuvre en chaque énergie » (*Ibid.*, 71, p. 507).

<sup>30</sup> *Ibid.*, 90, p. 515.

en effet communes aux Personnes divines. Mais chaque Personne de la Trinité se manifeste en elles d'une manière unique et appropriée : créatrice dans le Père, rédemptrice dans le Fils, sanctificatrice dans le Saint-Esprit.

La doctrine des énergies divines ne met donc pas en question l'unité essentielle de la Trinité. Le Fils est engendré par le Père par nature, et non créé volontairement (contre l'arianisme). L'Esprit, de même, procédant du Père, possède pleinement l'Essence divine (contre le macédonianisme). Le Fils et l'Esprit-Saint non seulement ne sont pas les « énergies » du Père (contre le sabellianisme), mais, avec le Père, ils sont source et sujets des Énergies divines.

L'énergie divine est une seule et même énergie dans les trois personnes, elle n'est pas particulière à chacune d'elle, elle est semblable en toutes<sup>31</sup>.

## **6. Énergies divines et mystère du salut**

Si, selon l'adage patristique, « l'économie révèle la théologie », la théologie, en retour, éclaire l'économie. La distinction entre essence et énergies, appuyée, comme nous l'avons dit, sur le mystère du Christ, éclaire ce même mystère et toute la Révélation avec lui.

Ainsi la Création ne découle pas de l'essence de Dieu (contre le panthéisme), elle n'est pas un engendrement, mais un acte libre et « énergétique ». Dieu crée, non par nature et en lui-même, mais parce qu'il le veut et en dehors de lui. Sa sagesse créatrice, comme sa providence et sa présence au monde, ne sont pas de l'ordre de l'essence, mais de l'ordre des énergies.

[p. 362] Le mystère de l'Incarnation, de même, s'éclaire. Les deux natures du Christ y sont, nous le savons, à la fois distinctes en tant que natures (contre le monophysisme) et unies en tant qu'assumées par l'unique Personne (contre le nestorianisme). Mais cette bipolarité du dogme entre unité et distinction laisse inexprimé un aspect important de l'Incarnation : en effet, la nature humaine du Christ y reste comme séparée de sa nature

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, 112, p. 521.

divine, sinon à travers le principe supérieur personnel qui les unit. Or cette nature humaine ne participe-t-elle pas intimement à la nature divine, celle-ci rayonnant sur celle-là et la divinisant ?

Les énergies opèrent précisément l'*onction*, l'effusion sans confusion, de la divinité dans l'humanité de Jésus. Par elles, l'humaine nature du Christ, sa chair, son âme, son « énergie » volontaire, sont pénétrées de la nature divine sans que l'essence divine lui soit mélangée ou en soit modifiée. La communication des idiomes, en ce sens, exprime la communication des énergies.

Cependant, cette divinisation de l'humanité du Christ s'opère selon un mode d'union tout à fait singulier et différent du nôtre. Car sa nature humaine se trouve enhypostasiée par la Personne éternelle du Verbe, ce qui n'est pas le cas du chrétien, dont la personne créée n'est pas et ne sera jamais divine par nature, mais seulement par participation aux énergies divines. « L'illumination et la grâce divine et déifiante n'est pas l'essence, mais l'énergie de Dieu<sup>32</sup>. » Cette union est, en nous, *énergétique*.

L'union selon l'hypostase se trouve être le fait du seul Verbe, le Dieu-Homme. Ceux qui ont été rendus dignes de s'unir à Dieu s'unissent donc [à lui] par l'énergie<sup>33</sup>.

Les énergies divines deviennent dès lors mystérieusement communes aux Personnes divines et aux personnes humaines. Par elles l'Être divin nous est donné en partage : par elles, écrira Palamas, la Déité devient « multi-hypostatique »...

Arrivés aux frontières de l'exprimable, osons ramener cette réflexion à une formule simple. « Trois éléments appartiennent à Dieu », écrit Palamas : « l'Essence, l'Énergie, la triade des Personnes divines<sup>34</sup>. » Ces « éléments » n'ont rien de concepts abstraits, mais structurent toute la théologie et l'expérience chrétiennes, permettant de formuler les « trois unions » ou modes d'union qui charpentent la Révélation :

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, 69, p. 506.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 75, p. 509.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 75, p. 508.

- union essentielle (κατὰ φύσιν, κατ' οὐσίαν) des Personnes divines dans la Trinité.

- union hypostatique (καθ' ὑπόστασιν) du Verbe à la nature humaine, par l'Incarnation.

- union énergétique (κατ' ἐνέργειαν, κατὰ χάριν) des hommes à Dieu, leur divinisation.

[p. 363] Pour tenter de répondre aux objections les plus fréquentes rencontrées par le « palamisme », on pourra encore rappeler :

- que la doctrine des énergies divines ne divise pas l'Être divin, et ne contredit pas l'affirmation traditionnelle de l'unité et de la simplicité de l'Essence. Elle la présuppose et la précise. Les énergies témoignent d'une distinction qui n'est pas division, mais expansion, diversification de l'Être divin en lui-même et pour nous. Leur multiplicité non seulement n'atteint pas l'unité de l'essence et la trinité des Personnes, mais les manifeste.

- que cette doctrine n'est pas une doctrine « négative », dont l'accent porterait de manière exclusive sur le caractère inconnaissable et imparticipable de l'essence. Elle ne vise pas à « mettre à part » une dimension cachée ou inaccessible de l'Être divin : elle désigne, au contraire, la manière positive dont ce Dieu toujours mystérieux, toujours transcendant, se révèle et se communique. « Tout entier il est inaccessible, et tout entier il se rend participable. »

- que les distinctions qu'elle pose ne sont pas à entendre de façon purement nominaliste, comme ne correspondant à aucune distinction réelle en Dieu. Certes, comme toute affirmation théologique, la distinction entre essence et énergies reste infiniment en-deçà de la réalité qu'elle désigne. Mais ce qu'elle désigne n'en est pas moins réalité. Citons-en une seule preuve : la communion eucharistique. Tout en nous unissant réellement au Christ, ce sacrement ne nous communique pas l'essence divine du Verbe comme telle, mais son corps déifié, sa nature humaine remplie des énergies divines. Nous restons, par nature, des hommes : *participant de la nature divine* » (1 P 1, 7), certes, mais non de l'essence divine comme telle ;

participant de cette nature en tant que communiquée à nous, dans le Christ, par les énergies divines.

[p. 364] La pensée de Grégoire Palamas ouvre la voie à bien des approfondissements dont théologie et spiritualité pourraient s'inspirer. Dans ce but, les travaux de Jean Meyendorff ont l'immense avantage de permettre de découvrir la pensée de Grégoire Palamas « de l'intérieur ». Fidèle à l'insistance de la tradition byzantine sur le lien entre réflexion et contemplation, le P. Meyendorff permet d'approcher non seulement une doctrine, mais une expérience. Ayant eu la chance de le connaître quelques années avant sa mort, je garde de lui l'image lumineuse d'un homme apaisé, d'un témoin de l'*hésychia*.

Bien des aspects de la pensée de Palamas n'ont été ici qu'à peine évoqués. J'ai tenté de restituer les plus caractéristiques. Mais là même où les formules de Grégoire Palamas apparaissent très originales, il me semble qu'elles ne font qu'exprimer, dans un vocabulaire particulier, les vérités les plus traditionnelles du dogme.

C'est peut-être que l'apport du « palamisme » réside moins dans sa forme conceptuelle que dans son contenu spirituel. La fraîcheur et la vigueur avec laquelle les vérités fondamentales de la foi chrétienne y sont exprimées, l'abondance du cœur vivifiant la doctrine, le sens permanent de Dieu, témoignent d'une expérience unique, et y invitent. Loin de nous apparaître comme une bizarrerie théologique ou une curiosité byzantine, l'hésychasme ne serait-il pas un trésor auquel tous les chrétiens pourraient puiser dans leur recherche commune d'unité ?