

L'accès à la transfiguration [*Lichtwerdung*] de l'être humain
L'élément de transfiguration dans la spiritualité byzantine
Salvatore Lavecchia

Le 6 août, est le jour de la célébration de la métamorphose — *metamórfhōsis* en grec — de Jésus Christ au mont Tabor.¹ Sans cesse, lorsque je pense à cet événement, je revis dans ma mémoire mon entretien avec le Pater Kosmas, décédé à l'improviste en 2010, un entretien qui eut lieu sans planification, lors d'une excursion en Calabre. Pater Kosma était un moine du Mont Athos qui, selon une charge de son maître spirituel — le Pater Paisios, célèbre dans le monde orthodoxe — voulait ranimer le monastère byzantin à moitié en ruine de Saint Jean Theristís (le moissonneur ou selon le cas le faucheur) à Bivongi (sud de la Calabre). Pendant notre entretien, il déclara vouloir oser ce pas afin que l'Orient et l'Occident, au moyen de l'action d'une spiritualité encore vivante, pussent de nouveau se rencontrer. La Mer ionienne ne devait plus séparer l'Europe, mais la relier comme ce fut le cas des siècles durant au moyen de la culture grecque. Quelques rares régions d'Europe seulement peuvent si lumineusement symboliser la profonde dimension spirituelle de l'impulsion de Pater Kosmas, comme celle de Bivongi. Pas très loin de Bivongi, à la proximité de forêts épaisses, s'élève pour préciser la Maison cartusienne de Serra San Bruno, un lieu d'origine pour l'impulsion cartusienne — une des plus profondes impulsions spirituelles du Christianisme occidental —, fondée par Saint Bruno de Cologne [en 1084, dans le massif de la Grande-Chartreuse, *ndj*]. Christianismes d'Orient et d'Occident se rencontrèrent dans cette région d'une manière archétype, une région féconde, productive, riche en tensions, grâce au prince normand Roger I^{er}, lequel pouvait être bien intentionné aussi bien à l'égard de Saint Bruno que des moines byzantins... Est, Ouest, Nord, Sud, se relie donc dans l'histoire de cette région, dans laquelle Pater Kosma voulait faire agir la spiritualité qu'il apportait du Mont Athos. Quelle forme de spiritualité était-elle donc celle-ci, exercée et cultivée dans l'ensemble du monde orthodoxe aujourd'hui ?

La grâce comme possibilité de transfiguration

La spiritualité byzantine — à laquelle peut être introduit le public germanophone au moyen du travail méritoire de Georg Günter Blum², aussi vaste que fort instructif — est essentiellement reliée à l'événement de la Transfiguration sur le mont Tabor. Au jour de la transfiguration, le Christ se manifesta pour la première fois à une *perception directe de l'être humain* dans sa lumière divine, incréée et montra avec cela que cette lumière-là peut métamorphoser l'être humain jusque dans sa corporéité physique. Cette manière de comprendre la transfiguration se trouve génialement composée dans la théologie du moine du mont Athos, Gregorios Palamas (1296/7-1359), qu'il défendit de manière archétype contre Barlaam de Calabre, quant à lui de disposition d'esprit occidentale (1290-1348) — lequel affirmait l'impossibilité d'une vision directe de la lumière incréée — jusqu'à sa reconnaissance officielle comme contenu de foi du côté de l'Église orthodoxe (le 28 mai 1351). En partant de cette manière de comprendre, dans laquelle débouche un long courant de pratique spirituelle, *tout être humain* — voulant, par l'action de sa propre volonté libre, conséquemment suivre le cheminement de l'imitation (mimēsis) du Christ — peut acquérir une expérience *directe et individuelle* de cette réalité, dans laquelle la vraie essence de l'être humain s'essentialise [*wesen*]. Une connaissance de soi comme perception spirituelle de sa cause première — c'est-à-dire pouvoir regarder Dieu face à face — est par conséquent une réalité ouverte et accessible déjà dans la vie *de tout être humain*, qui s'ouvre à l'action métamorphosante du Christ. Cette possibilité correspond à un concept de grâce qui peut être, à de nombreux égards, considéré comme exactement opposé à celui de Saint Augustin. Le christianisme d'expression grecque — et en général l'orthodoxe — met tout particulièrement en exergue, pour préciser, l'action *universelle* du Christ sur la nature de l'être humain : l'action du Christ a rendu tout être humain, de nouveau dans sa nature humaine, capable, au moyen de l'esprit (*pnéuma*), d'atteindre une union avec la qualité de sa ressemblance divine. En conséquence, la nature humaine en elle-même, après

¹ Voir L'Évangile de Matthieu 17, 1-8 ; Marc 9, 2-9 ; Luc 9, 28-36.

² Georg Günter Blum : *Mystique byzantine. Sa pratique et sa théologie du 7^{ème} siècles jusqu'au début de la turcocratie*, sa continuation dans l'époque moderne. Berlin 2009. À et ouvrage — auquel je renvoie pour un approfondissement ultérieur des sujets qui ne sont qu'effleurés ici — je suis redevable de l'expression « *Lichtwerdung des Menschen* (accès à la transfiguration [ou par la lumière incréée du Christ] de l'être humain). En parfait accord avec Blum je considère comme spécifiquement byzantine cette spiritualité-là qui imprégna le christianisme d'expression grecque, après l'irruption de l'Islam (au début du 7^{ème} siècle), jusqu'à la conquête ottomane de Constantinople (1453).

l'incarnation du Christ est de nouveau tournée vers le bien et justement *tout être humain* est en situation potentielle, par sa propre volonté, de choisir et d'emprunter un chemin de rapprochement de la divinité du Christ, le transformant. Sa libre volonté rencontre la grâce du Christ, qui lui fait don, comme au mont Tabor, de la vision métamorphosante de Sa lumière incréée. La grâce est en conséquence la possibilité concrète de la transfiguration, de la divinisation (*théosis*) par la libre initiative de la volonté individuelle de celui qui souhaite s'unir au Christ.

Au contraire, pour Augustin — dont la position imprègne encore jusqu'au jour d'aujourd'hui le christianisme occidental — l'action du Christ n'est transformante que pour *ces êtres humains-là* qui, indépendamment de leurs libres initiatives, sont élus (prédestinés) par la volonté mystérieuse de Dieu. Cette position triompha, dans les années 417/418 sur celle de (l'irlandais ou britton) Pélage, qui — en harmonie avec le Christianisme grec — percevait la grâce comme une possibilité pour tout un chacun, au moyen de sa propre et libre volonté et action, de choisir un cheminement de transformation individuelle vers Christ.³ Dans le christianisme occidental, ce triomphe remit de plus en plus exclusivement l'élément de transfiguration aux mains de Dieu, détourna l'individu humain de l'horizon d'une rencontre en responsabilité propre avec l'esprit et ouvrit un abîme entre foi et connaissance spirituelle. La question se pose, justement dans la rencontre avec l'élément de transfiguration présent dans la spiritualité byzantine, de savoir s'il pourrait nous relier de nouveau à l'anthropologie positive d'un Pélage. Le christianisme occidental serait enfin plus conscient de cette façon-là d'un courant qui lui est propre et qu'il pourrait de fait unir au christianisme oriental en formant une unité vivante.

Réintégration de l'être humain entier

« Nous sommes tous obligés d'élever ce corps terrestre sur le trône de Dieu et à nous engager. Que personne ne s'excuse de ne pouvoir réaliser cette ascension, le chemin et la porte sont ouverts ! »⁴ Ainsi le dit Johannes Sinaïtes/Klimakos (vers 575-649), le grand mystagogue byzantin qui rédigea son ouvrage *Klimax tou Paradéiou* (=les échelles célestes) un des manuels les plus influents de la pratique spirituelle — une pratique qui veut intégrer la *totalité* de l'être humain, en partant de la métamorphose de sa nature visible, dans la lumière incréée. Autrement dit, une pratique qui, comme toute la spiritualité byzantine, ne veut découpler ni la dimension physique, ni celle psychique de l'être humain, d'une ascension de l'esprit vers la divinisation. Car l'action du Christ concernait, comme le montra l'événement au Tabor, toutes les parties constitutives de la nature humaine ! C'est pourquoi, non seulement l'œuvre de Klimakos, mais plus encore *tous les* écrits byzantins sur la pratique spirituelle, sont pour ainsi dire des manuels de psychologie profonde. Il ne s'agit pas en cela, pour le préciser, de faire passer l'être humain dans des expériences présumées de l'esprit ou de *wellness* [bien-être, en anglais dans le texte, *ndt*], mais au contraire de prendre au sérieux une transformation conséquente de *toutes les* dimensions de sa vie. Avant cette transformation, toute prétendue expérience de l'esprit est une illusion ; car ce n'est qu'après que ce chemin-là devient praticable qui, menant par les degrés de la connaissance de soi, à la perception spirituelle (*noerà áísthêsis*) et au savoir illuminant — selon Johannes Klimakos en rendant l'être humain parfaitement capable même d'illuminer la ténèbre chez les autres êtres humains⁵. Il s'agit donc ici, *in summa*, d'une spiritualité qui, non seulement transforme l'être humain individuel, mais plus encore le rehausse au niveau d'un intercesseur de la transfiguration, jusqu'à la rencontre consciente, métamorphosante avec la ténèbre d'autrui. Cette spiritualité ne veut pas séparer le physique du spirituel, mais le relier au contraire, en accord avec l'action transfiguratrice opérante du Christ, en une unité vivante, dans laquelle, comme le mettait en exergue Gregorios Palamas, aussi bien les sens que l'esprit peuvent percevoir la réalité divine.⁶

Christisation du Je

³ La meilleure introduction au penser et à l'œuvre de Pélage reste encore Gisbert Greshake *Grâce comme liberté concrète, une investigation au sujet de la doctrine de la grâce de Pélage*, Mayence 1972. D'une part il est exact certes que la doctrine de Pélage fut rejetée au concile d'Éphèse en 431 ; l'objet de la querelle Pélagienne a à peine ému le la théologie grecque. À ce propos ainsi qu'aux raisons de cette situations, voir l'introduction de Martin Sterck : *Le bien le plus beau : La volonté humaine selon Nemesius von Émèse (Homs) et Grégoire de Nysse*, Göttingen 2005, pp.9 et suiv.

⁴ Cité d'après Blum : *Mystique byzantine*, p.74.

⁵ Voir la citation à l'endroit précédent, p.75.

⁶ Voir à l'endroit cité précédemment, p.397.

La réintégration de la totalité de l'être humain dans la lumière incréée n'implique, pour l'enseignant byzantin, aucune absorption de l'esprit individuel dans une unité divine indifférenciée, c'est-à-dire aucune mystique d'identité. Comme le révèle la position de Maximos le connaisseur (vers 580-662), de nature archétype pour tout le monde byzantin et orthodoxe, si nous acquérons l'*esprit* du Christ — nous ne passons pas nonobstant en Christ avec notre personne mais au moyen de *notre activité d'esprit propre*, en conservant l'invulnérabilité de notre propre état, nous sommes *individuellement* illuminés par Christ et percevons donc au travers de notre personne tous ce qui est « conforme au Christ », à savoir, *en Christ*.⁷ Cette insistance posée sur la personnalité explique pourquoi l'un des plus grands mystagogues byzantins, Syméon le nouveau théologien (949-1022), considère des expériences extatiques (qui sont des phénomènes d'absence à soi) comme des choses vécues par des débutants, qui ne peuvent pas encore faire la distinction lorsqu'il se trouve dans le royaume des Cieux.⁸ Une vision de lumière incréée ne signifie pas un auto-abandon de l'âme, mais au contraire une vision spirituelle de soi qui englobe aussi la vision de l'état des autres. Dans cette vision, l'esprit est transformé en lumière du Christ se manifestant comme centre de manifestation autonome de cette lumière-là. Et dans cet état, il devient capable, en partant de la lumière incréée transfigurante du Christ — comme la met en exergue Gregorios Sinaites (vers 1260-1346), le maître de la prière du cœur, — d'acquérir au moyen de l'activité de son esprit propre, une nouvelle perception métamorphosée, qui mène à la signification intérieure des choses.⁹ Une perception de la forme du Christ au moyen de l'esprit *propre*, qui est né dans l'expérience transfiguratrice de la lumière incréée du Christ, se révèle comme le but de la spiritualité byzantine. Cette perception n'implique aucune extinction du Je, mais au contraire sa transformation radicale, sa christisation *déjà dans cette vie-ci*, qui peut lui faire don d'une liberté authentique par l'action individualisée du Christ. Ce don n'est pas possible sans l'initiative propre et libre, laquelle peut se décider pour ou contre les possibilités transfiguratrices. Chaque être humain est donc appelé, à voir la lumière qui se révéla au Tabor, pourtant personne n'est forcé pour cela ni n'y est automatiquement prédestiné par décret arbitraire d'un Dieu despotique. Et justement cette prise au sérieux d'une possibilité *universelle*, qui est celle la liberté individuelle avec l'effort vers la transformation et la réintégration de *toutes* les dimensions de l'être humain qui peut être considérée comme l'aspect le plus conforme à l'époque de la spiritualité byzantine.

Cette prise au sérieux qui est consciente aussi de toute peine et entrave sur le chemin d'une liberté authentique, peut faire comprendre la rigueur souvent présente dans les écrits des enseignants byzantins. Si l'être humain perçoit la grâce comme un don de liberté inconditionnelle de discrimination (*diácrisis*), alors il ne peut s'accommoder d'une logique quelconque de *wellness*. Car il sait bien que toute commodité est un renoncement à ce don-là. Cela implique que la spiritualité byzantine peut vraiment à peine devenir un phénomène de mode et sa prise au sérieux de la liberté et des capacités transfiguratrices de l'être humain protégera d'une trop prompte banalisation. Cette protection pourrait ménager pour le futur de l'Europe — vis-à-vis des ces trop rapides futilités d'un ésotérisme de bien-être faisant florès actuellement — un espace de sérieux fécond, pour pouvoir se rencontrer dans la lumière du Je, au-delà de toutes scissions confessionnelles ou politiques.

Cette rencontre possible dans l'esprit fut le profond et lumineux message que je pus percevoir en m'entretenant avec Pater Kosmas. L'action transfiguratrice de ce message est un germe de lumière qui, — malgré toutes les insuffisances humaines — se s'éteindra pas et peut orienter l'Europe sur le chemin de l'avenir.

Die Drei 8-9/2016.
(Traduction Daniel Kmiecik)

Salvatore Lavecchia, né à Catanzaro (Calabre) en 1971 et y a grandi, professeur d'histoire de la philosophie antique à l'Université d'Udine, chargé de cours du Master « *Consulenza Filosofica di Transformazione* » à l'Université de Vérone et co-fondateur & collaborateur au *Philosophicum* de Bâle. Depuis quelques années il s'occupe de métaphysique de la lumière en considération d'une philosophie du Je à venir ainsi qu'à une rencontre spirituelle entre Orient et Occident. Les plus récentes publications à ce sujet sont entre autres « Je pense dans la lumière. Formation du sens au-delà de l'intérieur et de l'extérieur, du point et de la périphérie » dans *Die Drei*, 7-8/2013 [traduit en français et disponible sans plus auprès du traducteur, *ndf*] ; « Le Je et le bien. Essai d'une philosophie de la lumière se rattachant à Novalis et Platon, *Perspectives de la philosophie*, 40 (2014) ; « Engendrer la lumière du bien, *Bergame* 2015.

⁷ Sur ce sujet chez l'œuvre de Maximos, voir à l'endroit cité précédemment, pp.44 et suiv., p.49 et pp.54 et suiv.

⁸ Voir les citations sur l'œuvre de Syméon, à l'endroit cité précédemment, pp.215-217.

⁹ Voir à l'endroit cité précédemment, p.353.