

La voie des Pères

Jean-Marie Gourvil

jmgourvil@gmail.com

UN AMOUR DE DIEU QUI DÉPASSE LE SENTIMENT ET L'INTELLIGENCE

L'APOPHATISME, LE LANGAGE DES ENFANTS ET DES AMOUREUX.

Nous allons aborder, dans cette chronique, une nouvelle notion qui semble complexe parce qu'elle a donné lieu à de nombreux débats entre théologiens en Orient et en Occident : la notion d'apophatisme si chère à l'Orthodoxie. Le mot apophatisme vient du grec *apophasis* qui veut dire négation. Faisons un détour pour comprendre ce terme. Un enfant a une parole apophatique lorsqu'il dit à son père ou sa mère, « *je t'aime gros comme cela et plus que cela encore, je n'ai plus de mots pour te dire combien je t'aime...* ». Il dit à ses parents qu'il les aime et ajoute, « *mais non, mon amour est plus grand encore* ». Il indique que les mots lui font défaut pour s'exprimer et surtout il manifeste l'immense émotion qui l'habite. Le langage des amoureux est aussi, souvent, apophatique. Nous voyons bien à travers cette première présentation que les réflexions sur l'apophatisme ne sont pas seulement intellectuelles ou théologiques et sont issues de l'expérience spirituelle profonde.

Pendant une longue partie de notre vie, notre attitude face à Dieu s'exprime par l'usage de mots qui signifient des sentiments religieux et des idées bien cernés, qui tombent juste. La langue liturgique nous donne un vocabulaire approprié à cette prière. Mais n'est-on amené, à certains moments de notre vie, à prier en exprimant une dynamique intérieure qui dépasse les termes que l'on utilise habituellement, qui va au-delà du sens que l'intelligence ordinaire et l'affection donnent à ces mots, comme l'enfant tente d'exprimer son amour à ses parents ou à ses grands-parents ? Un sentiment spirituel peut nous envahir et notre prière au lieu de devenir bavarde, devient plus sobre, elle se suffit de quelques mots, elle exprime l'essentiel qui est au-delà de ce qui est dit. Les Pères et les mystiques d'Occident disent souvent que cette expérience nous fait toucher le « sur-essentiel ». La sobriété du langage va de pair, alors, avec l'intensité de l'expérience spirituelle. Cette sobriété n'est pas un signe de manque d'amour, mais d'excès d'amour. Les Pères écrivent souvent que la ténèbre, la nuit dans laquelle on connaît Dieu, ne sont pas toujours le fait d'un manque de lumière, mais peut-être celui d'un excès aveuglant de lumière¹.

Précisons davantage notre questionnement : est-ce que dans la prière il est possible de faire une expérience de Dieu qui soit au-delà d'une connaissance ordinaire ? Est-ce que dans la prière il peut être possible de faire une expérience de Dieu qui soit au-delà de notre univers émotionnel habituel ?

¹ Il y a deux moments dans la ténèbre. D'une part l'obscurité de la nuit lorsque l'âme traverse le désert et se purifie dans l'aridité, mais aussi à un autre moment, lorsque l'excès de lumière rend toute parole impossible. Les Pères enseignent que l'on ne peut accéder à la seconde que si l'on a franchi la première et que l'on s'est abandonné à Dieu.

Est-ce que cette connaissance, cette affection qui dépasse notre expérience habituelle manifeste un trouble de la personnalité ou manifeste au contraire une authentique appréhension de la pénétration du divin dans notre âme avec l'impossibilité de l'exprimer dans un langage ordinaire, une expérience du divin qui ressemblerait à celle des compagnons d'Emmaüs (Lc. 24 18-35), ou qui serait de façon modeste celle de St Séraphim de Sarov devant Motovilov² ?

LA SPIRITUALITÉ APOPHATIQUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN

L'Orient chrétien a toujours présenté le chemin spirituel en intégrant dans les dernières phases de cet itinéraire une expérience apophatique de l'amour de Dieu, c'est-à-dire des moments où celui qui prie rompt avec la façon qu'il avait antérieurement de s'exprimer à Dieu. Il entre, alors, dans une nouvelle relation plus profonde. Cette rupture apophatique d'abord temporaire, très occasionnelle, devient avec le temps, de plus en plus prégnante. Celui qui aborde cette étape vit une émotion, une intelligence spirituelle que les mots ont des difficultés à exprimer. L'expérience de Dieu, alors, transcende les mots. Celui qui prie fait l'expérience du Transcendant, d'une transcendance qui n'est pas un objet de la connaissance humaine, qui ne mobilise pas les mêmes mécanismes que ceux qui nous servent à connaître les plantes, les animaux et mêmes les êtres humains. L'expérience de Dieu est une expérience spirituelle qui dépasse celle de la connaissance, celle de l'affection (de la volonté³). Les Pères et les mystiques d'Occident parlent alors de connaissance dans l'inconnaissance.

Dieu se manifeste au cœur de l'homme lorsque celui-ci a accompli le long travail spirituel nécessaire, lorsqu'il commence à se débarrasser de son ego, que son cœur devient plus pur, souvent après bien des épreuves intérieures que les mystiques et les Pères ont bien décrites. Le Transcendant devient alors Immanent. Avec St Augustin on peut écrire que l'homme rejoint *Celui qui est plus intime que l'intime de lui-même et plus élevé que les cimes de lui-même*⁴. Le langage du cœur profond est celui d'un silence habité. Les Pères et les mystiques utilisent alors un langage symbolique pour tenter de nous faire comprendre ce qui est incompréhensible à ceux qui n'ont pas fait l'expérience. Cette expérience est celle des *Anciens*, mais elle est déjà, de façon modeste, celle de ceux qui cheminent et perçoivent, seulement au loin, le soleil de l'aurore. Que ceux qui cheminent n'écoutent pas ceux qui leur diraient qu'il n'y a rien au-delà de ce que perçoivent les raisonnements et les sentiments naturels, qu'ils n'écoutent pas ceux qui leur diraient que cette expérience nous est réservée seulement après la mort. Qu'ils poursuivent leur route, avec humilité, accompagnés par les Pères qui sont représentés sur les fresques ou sur les icônes des églises dans lesquelles ils prient, ou sur celles qui sont dans leur maison. Qu'ils prennent le chemin du cœur où l'on expérimente la présence de Dieu. Puissent-ils trouver un Ancien avec lequel partager cette expérience !

Prenons quelques textes des Pères pour expliciter cette expérience de Dieu dans l'inconnaissance.

² Voir chroniques 1 et 9.

³ A la suite de St Augustin l'Occident assimile souvent l'amour à la volonté par opposition à l'intelligence

⁴ Augustin, *Confessions*, III, 6, 11.

Grégoire de Nysse (335-395) :

Grégoire de Nysse est le Père qui a le premier précisé avec détail une grande partie du vocabulaire mystique chrétien. Il le fait notamment dans deux œuvres majeures : *La Vie de Moïse*⁵ et *Les Homélie sur le Cantique des cantiques* que nous avons déjà évoquées dans ces chroniques. Dans *La Vie de Moïse* il fait alterner constamment les deux mots lumière (*phôs*) et ténèbre (*gnophos, skotos*). Il utilise ces mots pour opposer la vertu et le mal, la vie et la mort. Mais lorsqu'il décrit Moïse montant au Sinaï pour répondre à l'appel de Dieu, Grégoire de Nysse montre que Moïse connaît d'abord la lumière d'une théophanie avant d'entrer dans la ténèbre et accéder à Dieu. Dans les chapitres II 162 et 163 de *La Vie de Moïse*, Grégoire donne un commentaire de cet événement que l'Orient comme l'Occident mystique vont retenir :

Que signifie l'entrée de Moïse dans la ténèbre... ? Le récit présent semble en effet quelque peu en contradiction avec la théophanie (manifestation de Dieu) du début du texte ; alors que c'était dans la lumière, maintenant c'est dans la ténèbre que Dieu apparaît. [...]. Le texte nous enseigne par là que la connaissance (gnose) religieuse est d'abord lumière pour ceux qui la reçoivent : en effet ce qui est contraire à la piété est obscurité et l'obscurité se dissipe par la jouissance de la lumière. Mais plus l'esprit, dans sa marche en avant, parvient, par une application toujours plus grande et plus parfaite, à comprendre ce qu'est la connaissance des réalités et s'approche davantage de la contemplation, plus il voit que la nature divine est invisible.

Mais est-ce que cela veut dire que l'expérience de Dieu s'arrête là et que Dieu, totalement transcendant, soit hors de toute portée ? La réponse de Grégoire de Nysse va éclairer durant des siècles les spirituels chrétiens :

Ayant laissé toutes les apparences, non seulement ce que perçoivent les sens, mais ce que l'intelligence croit voir, il tend toujours plus vers l'intérieur jusqu'à ce qu'il pénètre, par l'effort de l'esprit, jusqu'à l'invisible et à l'inconnaissable et que là il voie Dieu.

La connaissance profonde de Dieu est donc d'un autre ordre que la connaissance produite par les facultés humaines. Franchissant ce qu'il ne peut connaître par lui-même, celui qui prie expérimente la présence de Dieu, qui dépasse l'intelligence et l'affection humaines. L'union du divin et de l'humain n'a d'autre langage que celui de l'enfant qui est envahi par l'amour qu'il ressent. L'expérience de Dieu est, dans ces sommets, apophatique.

Jean Chrysostome (344-407) et Denys l'Aréopagite (5^{ème} 6^{ème} siècle)⁶

Jean Chrysostome, moine syrien devenu archevêque de Constantinople, exprime la doctrine de la connaissance dans l'inconnaissance dans plusieurs homélie très lisibles sur l'incompréhensibilité de Dieu⁷. Mais les textes qui incontestablement clarifient tant pour l'Orient que l'Occident la doctrine mystique

⁵ Grégoire de Nysse, *La Vie de Moïse*, Sources Chrétiennes, Cerf.

⁶ Denys l'Aréopagite fut le premier chrétien converti par St Paul à Athènes, il fut le premier évêque d'Athènes et de façon légendaire aurait été évêque de Lutèce. Sous ce nom d'emprunt se cache l'un des auteurs les plus importants de l'histoire chrétienne, un syrien des 5^{ème}- 6^{ème} siècles influencé par Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome.

⁷ Jean Chrysostome, *Homélie de Jean Chrysostome sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Sources chrétiennes, Cerf.

de l'expérience de Dieu au-delà des facultés humaines, dans l'inconnaissance, sont ceux attribués à un autre Syrien anonyme qui écrit sous le pseudonyme de Denys l'Aréopagite.

De l'œuvre du « Grand Denys » comme l'appelle encore le mystique caennais du 17^{ème} siècle, Jean de Bernières, il nous reste quatre grands traités et des lettres. Deux traités nous importent ici : *Les Noms divins*, et *La Théologie mystique*. Le premier est un immense traité sur Dieu dans lequel il aborde la beauté, l'amour de Dieu qui inonde la création. « *Ainsi tout tend vers le Beau-et-Bien, il est l'objet de tout désir amoureux et de tout amour charitable, C'est à travers le Beau-et-Bien et à cause du Beau-et-Bien que tous les êtres sont mutuellement amoureux les uns des autres...* »⁸ Il aborde le problème du mal en indiquant que sous les forces du mal, Dieu même apparaît. La puissance de Dieu est plus grande que le mal. Dans le second traité, Denys exprime la connaissance dans l'inconnaissance que tous les Pères et les mystiques reprendront⁹. Dans *La Théologie mystique*, il montre qu'il faut se défaire de ce que l'on connaît pour accéder à une connaissance plus grande qui dépasse la connaissance première.

*Puissions-nous pénétrer nous aussi, dans cette Ténèbre plus lumineuse que la lumière et, renonçant à toute vision et à toute connaissance, puissions-nous ainsi voir et connaître qu'on ne peut ni voir ni connaître Celui qui est au-delà de toute vision et de toute connaissance ! Car c'est là une vision véritable et une véritable connaissance, et par le fait même qu'on abandonne tout ce qui existe on célèbre le Suressentiel selon un mode suressentiel. De même, pour façonner une statue de leurs propres mains les sculpteurs dépouillent d'abord [le marbre] de toute la matière superflue qui s'opposait à la pure vision de la forme cachée ; et leur seule opération propre, c'est précisément ce dépouillement qui seul révèle la beauté latente*¹⁰.

Dumitru Staniloaë et le repos de l'esprit

Le père Dumitru Staniloaë (1903-1993) a écrit dans l'ouvrage que nous avons déjà cité dans ces chroniques *Théologie ascétique et mystique de l'Église orthodoxe*¹¹, les plus belles pages sur l'apophatisme que l'on puisse trouver chez un théologien contemporain. Il décrit un premier apophatisme qui est en fait un doute sur la validité de nos mots, un questionnement, une mise entre parenthèses, avant un retour à un parole plus juste. Il décrit ensuite un apophatisme radical qui est une suspension totale des facultés humaines et un abandon à Dieu qui ouvre la voie de la quiétude lumineuse, du repos de l'esprit. Dans le Rien, celui qui est alors au sommet de son Sinaï fait l'expérience du Tout. Dumitru Staniloaë cite de nombreux Pères et fait le parallèle avec Jean-de-la-Croix.

La connaissance (apophatique) est une vision directe, plus large, de ce qu'est le sujet infini devant lequel les concepts sont semblables à un verre d'eau par rapport à la rivière ou à la mer. Pour cette raison, l'expérience d'une telle réalité ressemble plutôt à une vision, à un constat, à une union, de par son caractère direct et non discursif, avec la réalité personnelle suprême et indicible. C'est la raison pour laquelle les saints Pères nomment de préférence cette connaissance « vision », mais ce qui est connu, ils le nomment « lumière », en tant que quelque chose qui se voit directement qui répand la lumière par sa présence. La prière pure a conduit mon intelligence jusqu'au voisinage

⁸ Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes*, traduction Maurice de Gandillac, *Traité des noms divins*, III, 10, Aubier, p. 104.

⁹ On peut dire qu'il n'y a pas de mystique chrétienne qui ne soit pas dyonisienne. Toute autre perspective n'est que dévotion sentimentale ou intellectuelle.

¹⁰ Denys, *op. cit.*, *Théologie mystique*, II, 1052 A, p. 180.

¹¹ Dumitru Staniloaë, *Théologie ascétique et mystique de l'Église orthodoxe*, Bucarest 1947, Paris, Cerf, 2011.

*du sujet divin, pour qu'en un instant l'Eros d'en haut me ravisse et m'installe dans un contact direct avec Lui, sans intercession. Cette présence directe, cette expérience de Sa présence sans intermédiaire m'apparaît comme une lumière emplissant tout*¹².

Cette union est extraordinaire pour les saints arrivés au sommet de l'ascension intérieure, elle est plus modeste, mais réelle, pour celui qui s'avance et n'en perçoit que les prémisses. Il progresse selon la formule célèbre de Grégoire de Nysse, *de commencement en commencement par des commencements qui n'ont pas de fin*. Les premiers moments de cette union s'expriment par un langage qui est au-delà des mots, des phrases, des raisonnements. Paroles sobres chargées de sentiments spirituels. Elles sont présence. Ces premiers moments d'union provoquent dans l'âme une nostalgie plus grande encore, une humilité nouvelle, les larmes peuvent apparaître. Celui qui de loin, de très loin, a commencé à percevoir l'horizon, aspire à ce qu'il ne peut saisir. Il connaît une paix nouvelle, mais son âme est traversée, selon l'expression de la théologienne orthodoxe Myrra Lot-Borodine, par une « douloureuse joie »¹³ et un amour plus intense pour la création. Il est moins soucieux de l'amour qu'il pourrait donner que de l'amour qu'il reçoit. Ce passage a souvent lieu aussi à travers des épreuves qui imposent le détachement. Les Pères peuvent nous guider dans cette voie où il faut accepter le risque de se perdre pour retrouver la Vie.

LES QUERELLES AUTOUR DE L'AMOUR APOPHATIQUE EN OCCIDENT.

Les autorités romaines ont mobilisé dès le Moyen-Âge les concepts de la philosophie d'Aristote et de la théologie de Thomas d'Aquin pour s'opposer à l'apophatisme des mystiques. Si elles acceptaient la remise en cause d'une proposition afin d'aboutir ensuite à une idée plus juste, elles ont refusé une connaissance qui ne serait pas le seul fruit des facultés humaines¹⁴. L'idée d'une participation à la nature divine (2 P. 1,3-4) leur faisait craindre un panthéisme et celle d'un abandon total à Dieu, un quiétisme laxiste et immoral.

Les courants mystiques occidentaux¹⁵, surtout ceux que l'on appelle les mystiques rhéno-flamands et leurs émules, vont, au contraire, durant de nombreux siècles défendre l'expérience de la connaissance dans l'inconnaissance et l'abandon. Ils lisent et citent sans cesse le Grand Denys et les Pères grecs qui ont été les marqueurs historiques de cette voie spirituelle. Aujourd'hui les commentateurs des œuvres de ces mystiques font systématiquement le lien avec la théologie des Pères grecs et des Pères byzantins.

Mais les courants anti-mystiques ont fini, depuis la fin du 17^{ème} siècle, par imposer un christianisme essentiellement vertueux. La connaissance de Dieu se limite aux termes compréhensibles et l'amour se mesure à l'aune des œuvres de la vertu.

Puisse l'Occident, qui retrouve les Pères et notamment les Pères grecs, se réconcilier avec ses propres mystiques, y compris ceux qui ont été injustement condamnés !

¹² *Op. cit.*, p. 433.

¹³ O. Clément, B. Bobrinskoy, E. Behr-Sigel, M. Lot-Borodine, *La Douloureuse joie*, Abbaye de Bellefontaine.

¹⁴ La théologie scolastique entrevoit que la grâce vient aider l'homme dans son cheminement, mais simplement pour restaurer des facultés perturbées par le péché et non pour les transfigurer.

¹⁵ Citons dans cette immense cohorte : les béguines, Eckhart, Ruusbroec, Harphius, Nicolas de Cues, Jérôme Boehme, Malaval, Canfeld, Bernières, Surin, Mme Guyon, Angélu Silésius. Jean de la Croix fut inquiété, de nombreux franciscains, des bénédictins, des jésuites aussi. Les ouvrages mystiques étaient éliminés des bibliothèques, les religieux dispersés.