



Faculté de théologie (TECO)

---

# La théologie expérientielle de Syméon le Nouveau Théologien

Une mystique pour tous

Mémoire réalisé par  
**Florence Druart**

Promoteur  
**Joseph Famerée**

Lecteurs  
**Jean-Marie Auwers**  
**Benoît Bourguin**

Année académique 2016-2017  
**THEO 2 MA**  
**Finalité approfondie**

---

## **Remerciements**

Tout au long de cette rédaction, je fus soutenue par mon entourage que je remercie.

Particulièrement, M. Lee Le Quang, docteur en philosophie, qui m'a permis de faire ces études de théologie, et dont les réflexions ont alimenté ma pensée de façon équilibrée. Je remercie également vivement mon ami des premières années universitaires, Alain Devoet, pour sa relecture attentive et ses judicieuses remarques rédactionnelles. Je tiens à remercier finalement mon promoteur le Professeur Joseph Famerée, s.c.j., pour sa lecture attentive, ses remarques détaillées d'ordre doctrinal mais également pour sa disponibilité bienveillante.

*« Celui qui a mes commandements et qui les observe, celui-là m'aime : or celui qui m'aime sera aimé de mon Père et, à mon tour, moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui. »*

Jean, 14, 21

**La théologie expérientielle de Syméon  
le Nouveau Théologien :  
une mystique pour tous**

Florence DRUART

Mémoire de master en théologie

Université catholique de Louvain U.C.L.

Faculté de théologie

2016-2017

## Introduction

Syméon le Nouveau Théologien (917-1022) occupe une place d'exception dans l'histoire de la spiritualité de l'Orient chrétien. Non seulement, il appartient à la grande lignée des mystiques de la Lumière, mais encore et surtout, par la forme non traditionnelle de ses écrits dans l'Orient chrétien : il est le seul de tous les mystiques orthodoxes du Moyen Âge à parler ouvertement de son expérience personnelle et intime. En cela, c'est un immense précurseur. Beaucoup d'écrivains sacrés et de mystiques se placeront, à sa suite, dans la voie qu'il a ouverte. Il est connu des Occidentaux à partir des années 1930, durant lesquelles se lèvent un renouveau de l'intérêt pour la patristique ainsi qu'une attrayante découverte de la pensée orientale et ainsi, le Nouveau Théologien entre dans la savante collection des Sources chrétiennes à la fin des années 1950, grâce au métropolite orthodoxe Basile Krivochéine, au père jésuite Joseph Paramelle et au religieux assomptionniste Jean Darrouzès. Les écrits de Syméon le Nouveau Théologien ont exercé une telle influence sur la théologie et la spiritualité de l'Orient qu'il est considéré comme l'un des plus grands théologiens (après Saint Jean et Saint Grégoire de Nazianze) et comme l'un des plus grands mystiques – voire le plus grand mystique – de la Tradition byzantine. Il est aisé de comprendre cette position d'exception en saisissant la radicalité évangélique qu'il arrive à mettre en place dans sa propre vie. En effet, s'il est à ce point aimé de l'Orient chrétien, c'est que Syméon a réussi à incarner et transmettre une pensée fondamentale de l'orthodoxie sur la relation de l'homme à Dieu, laquelle expérience personnelle de Syméon a modifié, ou à tout le moins éclairé, les fondamentaux orthodoxes : l'homme peut entrer en étroite relation avec Dieu, le voir et le contenir, ce qui veut dire chez Saint Syméon, le devenir, devenir Lumière divine. Dans la tradition de l'Orthodoxie, cette expérience de la divinité est nommée précisément la doctrine de la théose, la *theosis*, c'est-à-dire le processus de la déification ou de la divinisation de l'homme. Cette doctrine des Pères grecs s'origine dans le mouvement spirituel de l'hésychasme. En théologie catholique, nous ne connaissons pas d'équivalent. « La vie monastique orientale est dominée par un besoin d'expérience mystique, tel que l'Occident n'en a connu que par intervalles. À cette soif de sentir et de voir, aucun auteur n'est plus favorable que le Nouveau Théologien. Voyant lui-même, il prêche sans restriction la possibilité et la nécessité d'en arriver à sentir l'inhabitation du Saint-Esprit, à voir les réalités surnaturelles, la lumière divine, Dieu lui-même. Ajoutez à cela qu'il passe, à tort sans doute, pour l'inventeur d'une méthode merveilleuse, physique et scientifique, conduisant ineffable-

ment et sans effort à la plus sublime contemplation, et vous comprendrez l'influence peut-être unique exercée par lui sur les générations monastiques qui l'ont suivi, jusqu'à nos jours »<sup>1</sup>.

À propos de cette méthode – le terme méthode ayant une consonance toute singulière avec celui d'expérience – il s'agit d'une Méthode de prière et d'attention qui concerne la prière adressée à Jésus et les moyens respiratoires qui l'accompagnent. Selon feu l'archevêque Krivochéine, dans les écrits authentiques de Syméon, celui-ci ne parle jamais ni de ces exercices respiratoires ni de la prière à Jésus : « tout esprit de “méthode” est étranger à la spiritualité si spontanée de l'authentique Syméon. Plus important, cette crainte de tomber dans l'erreur par des fausses visions de lumière, si fortement exprimée dans la Méthode, est étrangère à la spiritualité de Syméon pour qui toute vision de lumière porte en soi la certitude de son authenticité, de sorte qu'en douter constituerait un blasphème contre le Saint-Esprit »<sup>2</sup>. Ceci étant dit, la Méthode connaît une large diffusion dans les recueils ascétiques et contribue à créer une image de Syméon le Nouveau Théologien stylisé en hésychaste athonite, usurpant la teneur réelle de ses écrits. Pour I. Hausherr, Syméon mérite une meilleure réputation et en 1927, le théologien jésuite écrit déjà que Syméon n'est pas l'inventeur de cette méthode<sup>3</sup>. C'est pourquoi la méthode spécifique d'oraison hésychaste est un sujet que nous ne traiterons pas.

Il est souvent rapporté que le mysticisme des Pères grecs est celui de la lumière, en ce sens que la vision de la lumière divine constitue le phénomène le plus élevé dans la spiritualité byzantine, mais l'archevêque Basile Krivochéine, grand spécialiste de Syméon, émet une certaine réserve dans le cas de Syméon du moins, et qui est très utile pour notre étude : pour Syméon, « ce n'est pas la vision de la lumière en elle-même, si importante qu'elle soit, qui constitue le moment central et le sommet de la vie mystique, mais une rencontre personnelle avec le Christ qui se manifeste dans la lumière et la communion avec lui »<sup>4</sup>. Syméon le Nouveau Théologien, en effet, est un très grand mystique qui vit une expérience vitale. Il n'est pas simplement un théoricien de la spiritualité, il est un homme qui s'inspire de son expérience profonde et nous livre un “idéal vécu”. La caractéristique de la théologie de ce saint homme est de nous emmener dans un espace visionnaire à travers une expérience, celle de la rencontre dans la lumière, de Dieu et la transformation conséquente de l'âme.

<sup>1</sup> I. HAUSHERR, *Un grand mystique byzantin : Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stéthatos*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Rome, 1928, p. XII.

<sup>2</sup> B. KRIVOCHÉINE, *Saint Syméon le Nouveau Théologien à travers les âges (XI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, dans *Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, n° 101-104 (1979), pp. 27-32.

<sup>3</sup> I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste, introduction*, dans *Orientalia Christiana*, t. IX, 1927, vol. 2, n°36, p. 111.

<sup>4</sup> B. KRIVOCHÉINE, *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien, 949-1022 : vie, spiritualité, doctrine*, (coll. *Témoins de l'Église indivise*, 1), Éditions de Cheve togne, 1980, cité p. 21.

Nous pouvons confirmer, avec les théologiens catholiques qui le connaissent bien mieux que nous, que ce grand mystique offre, en ce sens, un éclairage nouveau sur les acquis de la Tradition chrétienne. Au plus haut point, c'est comme cela que nous comprenons le rôle du théologien : d'une part, la théologie est la science de Dieu et le théologien est le gardien de la tradition, il veille à l'établissement des dogmes et à leur transmission mais d'autre part, la théologie doit aussi être comprise comme la science de la vie en Dieu, elle repose alors sur l'expérience et non pas simplement une expérience singulière mais une expérience universelle, de sorte que nous pensons le théologien comme celui dont le rôle est aussi de sauvegarder la pureté de l'expérience de Dieu en premier lieu, en veillant à ce que des doctrines et des discours ne menacent pas de la délimiter ou de se substituer à elle. Nous émettons cette réflexion à partir de l'enseignement retiré de ce travail sur Syméon le Nouveau Théologien et nous reviendrons sur ce qu'est la théologie pour Syméon au cours de ce travail et dans la conclusion. Le jésuite Dominique Salin a dit, lors d'une participation à l'émission catholique « La Foi prise au Mot » sur la chaîne K. T. O. du 29 janvier 2017, sur le don des larmes, que Syméon était exemplaire d'une réconciliation entre l'expérience et la science théologique car il faut considérer l'expérience spirituelle elle-même comme un langage qui manifeste le mystère de l'homme autant que celui de Dieu.

Syméon le Nouveau Théologien n'expose pas simplement, de façon magistrale, les fondements de la théologie mais il lie la théologie à l'expérience, car il parle de son expérience du *noûs*, l'organe d'aperception, visionnaire, de la parenté de l'homme et de Dieu : c'est le premier des éléments de sa théologie expérientielle que nous mettrons en évidence de façon continue. Le mot même de *noûs* est utilisé un très grand nombre de fois par Syméon, qui parle également de l'œil de l'âme ou des yeux de l'intelligence pour voir<sup>5</sup>. L'expérience du *noûs*, c'est l'expérience de la partie de l'âme humaine, supérieure à l'intelligence rationnelle, qui, animée de l'Esprit d'en-haut, devient le principe et le siège de la vie spirituelle. C'est précisément l'expérience de la sanctification du *noûs*. C'est ce qui nous a intéressée chez cet auteur : les chrétiens, les hommes et les femmes de Dieu pratiquants authentiques à travers le monde vivent, en leur foi, dans un espace situé en communauté avec Dieu : ils ne sont plus ni dans l'explication de Dieu ni dans le phénomène culturel de la religion, ils sont dans un phénomène existentiel. L'expérience d'un phénomène intense de ferveur et de don total d'eux-mêmes à ce qu'ils vivent comme une Présence, pour certains

---

<sup>5</sup> Hymne XV, 53-54, p. 281, SC 156; Éthique IV, 863-864, p. 71, SC 129; Chapitres, cent. 1, 39, p. 51, SC 51. J. Darrouzès, dans l'index des termes doctrinaux (Chapitres, SC 51, pp. 128-130), écrit : « *noûs* : esprit, fonction intellectualiste de l'âme, rendu uniformément par *intelligence* pour établir la différence essentielle avec *pneuma* (qui désigne l'Esprit Saint comme personne de la Trinité et comme principe de sanctification) ».

lumineuse (voir en Occident Saint François d'Assise). Nous trouvons chez Syméon le Nouveau Théologien quelque chose de palpable, de concret. Le religieux y est vécu comme une pure présence considérée comme le fondement actif de toute vie chrétienne et sa théologie expérientielle nous permet de vivre cette pure présence. Cette tangibilité éclaire notre quotidien et nous apporte un supplément de compréhension du Mystère divin qu'est le Christ.

La thématique du développement de l'Esprit en nous est le deuxième élément que nous mettrons en évidence de façon spécifique, à travers les notions de purification progressive, d'états intermédiaires ou graduels et de conscience progressive. C'est l'idée chère à Syméon d'une croissance journalière du Christ en notre cœur<sup>6</sup>. Cette thématique accentue l'accessibilité de l'expérience mystique du Nouveau Théologien qui est notre thème général et n'est pas toujours soulignée chez ses commentateurs de façon évidente. Cette thématique traverse nos trois chapitres et est traitée de façon accentuée dans notre chapitre II. Finalement, notre lecture souligne, de façon plus ponctuelle, la conception que la Miséricorde divine chez le Nouveau Théologien est le thème majeur de son expérience théologale. Si les thèmes ascétiques et les thèmes mystiques sont très unis dans son œuvre, ce qui pourrait faire penser à un passage naturel des préceptes ascétiques aux états spirituels, l'ascèse est le fruit d'une décision voulue par l'homme, parce qu'elle est un excellent support pour bien servir le Christ. Cependant aucune œuvre ne nous justifie<sup>7</sup> et Dieu seul sauve dans son amour.

Dans ce travail, nous aborderons chez Syméon le Nouveau Théologien l'expérience qui offre à l'être humain de parvenir, de la compréhension intramondaine de Dieu par le *noûs* obscurci à la vision consciente de Dieu dans le *noûs participé*, au cœur de notre vie quotidienne. « Cette expérience [de Syméon] est celle du Christ, Verbe incarné, et elle implique dès ici-bas la possibilité pour tout chrétien de communier consciemment à la vie divine »<sup>8</sup>. L'audacieux inventeur de la nouvelle théologie de l'expérience chrétienne, qu'est Syméon, s'appuie, tout au long de son œuvre sur le fait que la véritable connaissance de Dieu ne vient pas des livres, mais de l'expérience spirituelle personnelle avant tout. Le Père I. Hausherr, après un très bel exposé de la pensée de Syméon comprise selon son point de vue, conclut que la querelle entre Syméon et le syncelle Étienne aurait été tranchée en faveur du syncelle si celui-ci s'en était pris aux principes mêmes de la nouvelle théologie du moine plutôt qu'à sa compréhension impeccable du dogme trinitaire et à sa

<sup>6</sup>Éthique VIII, 91-92, p. 209, SC 129.

<sup>7</sup>Éthique VII, 24-28, p.159, SC 129.

<sup>8</sup>J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, Cerf, 1969, p. 266.

dévotion pour son père spirituel. I. Hausherr poursuit en disant que si ces principes mêmes avaient été soulevés, « toute la synthèse de Syméon croulait »<sup>9</sup>. Voici le triple reproche adressé à la théologie de Syméon (sous forme de trois principes) que I. Hausherr formule négativement : « Ni l'observation parfaite des commandements n'est identique à l'*apatheia*, ni l'*apatheia* ne comporte nécessairement les dons de l'Esprit : vue de Dieu, “dons apostoliques de la science et de la parole”, ni ces phénomènes ne se confondent avec la perfection évangélique »<sup>10</sup>. Au cours de ce travail, nous essaierons de résoudre, à travers notre présentation, ces trois principes déficients selon I. Hausherr et comprendre la place qu'ils occupent dans la pensée de Syméon.

La théologie expérientielle de Syméon le Nouveau Théologien s'insère dans un contexte théologique orthodoxe, sans le rappel duquel il peut être difficile de comprendre sa pensée. C'est pourquoi chacun de nos trois grands chapitres contiendra, en premier point introductif, un aperçu des caractéristiques de la théologie orthodoxe pour une herméneutique de notre auteur : y figure la doctrine de la synergie divino-humaine dans laquelle l'homme est créé dynamique et participatif dans la béatitude de la filiation divine, correspondant au point développé dans notre chapitre I sur la vocation du chrétien. Ensuite, au début de notre chapitre II, nous exposerons le prérequis orthodoxe de la doctrine du péché détruit par le Christ qui restaure l'état édénique, car le baptême de l'Esprit, contenu de notre chapitre II, porte sur cette thématique. Enfin la doctrine dans laquelle la vision du Salut se pense comme participation de l'homme à la grâce divine et sa destinée finale comme *theosis* sera présentée comme premier point introductif de notre chapitre III, qui concerne cette théologie. Tous nos points introductifs pour une herméneutique de notre auteur rapportent en grande partie notre lecture de Myrrha Lot-Borodine qui réussit une excellente synthèse<sup>11</sup> dans son livre sur la déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs.

Outre chacun de ces premiers points de prérequis théologiques orthodoxes, notre structure elle-même, en trois grands chapitres, se déroule selon un ordre inspiré par Jean Darrouzès, lorsqu'il explique que Syméon s'inscrit dans le sens courant, en spiritualité orientale, de *praxis*, *gnosis*, et *theologia*<sup>12</sup>. La pensée du Théologien est une pensée ardue, difficile à aborder car elle est organique, les notions *se contiennent mutuellement* : cette

<sup>9</sup>I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste*, dans *Orientalia Christiana*, t. IX, 1927, vol. 2, n°36, p. LXXX.

<sup>10</sup>I. HAUSHERR, *ibid.*, p. LXXX.

<sup>11</sup>Nous regrettons que les citations de l'auteure soient parfois difficiles à retrouver, ce qui nous a posé certains problèmes, cependant M<sup>gr</sup> Jean Daniélou admire cette étude malgré ce point précisément (Introduction par le Cardinal Jean DANIELOU à M. LOT-BORODINE, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, Cerf, 1970, p. 11).

<sup>12</sup>J. DARROUZÈS, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, SC 51, 1957, p. 40, note 1.

division traditionnelle nous a semblé un bon point de départ et d'organisation, car il y a suffisamment de matériaux dans l'œuvre du Théologien pour ces trois voies. Cependant, en regard de notre sujet qui est celui de l'accessibilité à tous de l'expérience mystique de la théologie de Syméon, nous devons aménager le chapitre III. Il ne portera pas strictement sur l'état de contemplation en lui-même, état rarement atteint, mais il abordera ce qui résulte de la purification et de l'illumination au travers des effets dans la vie chrétienne car nous le comprenons comme étant déjà une contemplation. Si la structure de ce travail permet d'agencer la pensée du Théologien selon notre thématique, elle ne nous permet sans doute pas d'éviter l'impression de *redite* suite à l'enchevêtrement des notions syméoniennes, bien que nous ayons essayé de le modérer.

Dans notre premier chapitre sur la vocation du chrétien, nous abordons l'expérience mystique de la connaissance de Dieu selon trois points préalables : le premier point est d'ordre doctrinal, nous l'avons dit, il situera la notion de synergie chez les orthodoxes. Le deuxième point porte sur le lieu de l'expérience mystique de Syméon. Cela nous amène à présenter une biographie de Syméon, car sa vie est le point de départ de sa connaissance expérimentale de l'union avec Dieu. Son œuvre entière est un témoignage, inspiré autant de sa propre expérience que de l'Écriture. Cette temporalité quotidienne est celle du présent divin également, ce qui rend l'expérience mystique accessible à tous. Le troisième point de ce chapitre I aborde la participation, dans sa vie et dans ce monde-ci, que l'homme peut prendre dans cette expérience de la rencontre avec le divin : l'homme peut se préparer à rencontrer le Christ, lorsqu'il choisit le chemin mystique : ascèse, repentance, foi et charité. Nous montrons ainsi, dans le chapitre premier, que la théologie expérientielle de Syméon a une temporalité actualisant sa pensée, proposant un *processus* de purification du *noûs*, en Christ, auquel l'homme participe dans son ascèse et sa foi. Vécue d'abord dans sa propre vie et proposée comme universelle dans son témoignage – ce que l'Église orthodoxe a confirmé en le déclarant troisième docteur de son Église –, l'expérience de Syméon, bien que moine prêtre, est une vision laïque, s'adressant à tous les chrétiens, ce qui explique le choix de notre titre de travail : *une mystique pour tous*.

Ce que nous présenterons dans notre deuxième chapitre, c'est qu'en effet, pour le saint moine oriental, l'expérience empirique de la grâce divine ne constitue pas un don exceptionnel pour quelques mystiques mais elle est offerte avec le Baptême d'eau, dans l'existence de tout fidèle. Cette grâce baptismale est spirituelle et nous permet de vivre en dialogue progressif avec la Divinité Trine. Ce dialogue commence par le constat de l'Esprit dans sa vie. C'est un discernement progressif du *noûs*, toujours simultanément à sa

purification ascétique : la transformation de notre être intime est appelé “la naissance d’en haut” par le Nouveau Théologien. Nous analyserons, en filigrane, que l’expérience de cette union mystique avec Dieu est le passage, tout au long d’une vie, de la lumière naturelle *de* notre intellect à la lumière de l’Esprit *en* notre intellect. Dans une conscience claire, et progressive, de la présence de Dieu avec nous et en nous, notre *noûs* devient *participé*. Cet état est l’état intermédiaire, celui qui mène au *noûs* illuminé par le moment visionnaire dialogal, plus rare dans l’expérience mystique, expérimenté par Syméon le Nouveau Théologien. Ce cheminement de discernement progressif ne peut se faire sans l’accompagnement spirituel d’un guide expérimenté.

Enfin, notre troisième chapitre portera sur les effets de la purification de l’âme et de sa participation à la divinité : la connaissance de Dieu y est révélée et la vision mystique de Dieu, proprement dite, se manifeste. Le *noûs* est pneumatisé. Certains mystiques atteignent l’état d’*apatheia*. Nous avons choisi la thématique spécifique du don des larmes en regard de l’expérience tangible que sont les larmes, que tout un chacun connaît et peut vivre, car elle reflète exemplairement chez notre auteur les effets de la théologie expérientielle. Le chemin mystique qui expérimente le mystère divin à travers le *noûs* permet la vision de Dieu comme un état de vie quasi permanent, c’est l’*apatheia*. Cet état n’est pas le fait de tous les chrétiens, ni de tous les saints, il est le fait de rares mystiques ayant persévéré dans un chemin de conversion radicale, c’est pourquoi nous l’analyserons sans déterminer le contenu particulier de la contemplation elle-même. Entrer dans le Royaume de Dieu, c’est vivre notre rapport au monde de façon modifiée. Orientés par Dieu et vivant déjà dès ici-bas dans son Royaume, en l’Église à travers l’Eucharistie, les chrétiens réalisent une union mystique au divin. La déification n’est pas un point ultime atteint lors de l’état d’*apatheia*, c’est un processus qui se réalise tout au long d’une vie.

Pour réaliser ce travail, nous avons d’abord lu trois introductions à la théologie byzantine (celle de V. Lossky et les deux introductions de J. Meyendorff) que nous avons assimilées avec grand profit. Ensuite, nous avons lu des ouvrages sur l’œuvre de Syméon le Nouveau Théologien, notamment celles de B. Krivochéine, J. Darrouzès et I. Hausherr qui font autorité en la matière. Concernant l’œuvre elle-même de Syméon le Nouveau Théologien, nous avons étudié le contenu des *Hymnes*, des *Traité théologiques et éthiques* et des *Catéchèses*, grâce aux tables de ces livres. Par ces premiers éléments, nous avons sélectionné dans ses *Hymnes*, ses *Traité* et ses *Catéchèses*, un certain nombre d’extraits qui nous ont semblé plus spécifiques à notre thématique de l’expérience et nous avons lu, dans les *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, les paragraphes auxquels se réfèrent les

commentateurs. De cette façon, nous estimons avoir parcouru l'ensemble des écrits du moine Syméon et c'est ce qui nous a paru primordial lorsqu'on découvre un auteur. Une étude approfondie de quelques textes uniquement aurait demandé que ceux-ci soient judicieusement choisis et nous ne pouvions pas opérer de cette façon sans aperçu de l'œuvre complète. Les auteurs spécialistes nous ont informée d'études connexes sur les thématiques orthodoxes que nous avons consultées pour nos recherches. Pour finir, nous nous sommes concentrée sur l'œuvre elle-même du Nouveau Théologien et nous nous sommes essayée à une relecture personnelle de son œuvre. Rappelons avec Jean Darrouzès, avant de commencer cette étude, que « les affirmations de Syméon, qui lui sont inspirées par son expérience et par son zèle, sont plus nuancées qu'on ne le croit généralement, elles doivent être pesées avec d'autant plus de soin qu'il ne s'agit pas d'un exposé logique et systématique »<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup>J. DARROUZES, *Introduction aux Traités théologiques et éthiques*, SC 122, 1966, p. 24.

## **Chapitre I. La vocation du chrétien**

Dans ce premier chapitre, nous allons expliquer ce qu'est la vocation du chrétien selon Syméon. Sa vocation est d'expérimenter la présence de Dieu dans sa propre vie personnelle, ici et maintenant car c'est le temps présent de la Révélation de Dieu. La théologie de Syméon s'origine dans sa propre expérience de vie. Nous nous demanderons quelles sont les voies vers Dieu qui s'offrent au chrétien pour réaliser sa vocation. Ces voies vers cette expérimentation sont l'ascèse, la foi et la charité. Dans notre point 1, nous situons le cadre théologique orthodoxe de la doctrine de synergie, que nous relevons principalement chez l'auteure Myrrha Lot-Borodine. Nous aborderons dans notre point 2 le lieu et la temporalité de cette expérience. Enfin, dans notre point 3, nous développerons le propre de cette vocation chrétienne selon Syméon, qui est une *praxis*, c'est-à-dire une pratique de la vie morale active, ou encore les voies que l'homme peut suivre et exercer pour aller vers Dieu dans sa vie présente : ascèse, repentir, pénitence, pratique des commandements, foi et charité.

### **1. Prérequis pour une herméneutique de notre auteur : L'homme créé dynamique dans la béatitude de la filiation divine**

Si notre auteur vit une vocation chrétienne universelle étant mort en 1022 et nous la présente comme telle, l'Église catholique romaine doit l'appeler vocation chrétienne orthodoxe depuis le schisme de 1054, lequel a opéré des différenciations sur des notions fondamentales. Ici, nous allons présenter la doctrine de la synergie. En Orient, l'état primitif – édénique – de l'homme est nature créée à l'image et à la similitude de Dieu. Conformément à la tradition patristique grecque, l'homme n'est pas conçu comme un être « autonome », toute sa nature participe à la vie divine. Il n'y a pas de coupure entre nature et surnature. « La haute âme d'Adam avant la chute était naturellement déiforme, elle vivait avec le Créateur »<sup>14</sup>. Il y a une communication immanente entre le divin et l'humain, appelée par Saint Irénée *Koinônia*. L'élément divin de l'impassibilité et de l'incorruptibilité, selon la lecture de la théologienne russe, est imprimé dans notre souche, notre limon, en l'acte même de création. Nous comprenons personnellement que ceci permet la synergie, la coopération divino-humaine. C'est un don substantiel de notre nature qui fait de Adam, éponyme mystique de toute notre descendance humaine, un organisme spirituel. Dès sa création, l'homme reçoit la participation de son être à l'Être. L'homme est image et similitude (*homoiôsis*) et non simple ressemblance, dit encore Myrrha Lot-Borodine.

---

<sup>14</sup>M. LOT-BORODINE, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, Cerf, 1970, p. 188.

L'image de Dieu fait partie de son humanité. C'est l'idée de l'*Anthropos* céleste<sup>15</sup> : le surnaturel est la véritable nature de l'homme édénique, il est créé immortel et libre, c'est-à-dire en état de perfection progressive, dynamique, soit en devenir. Il faut donc bien comprendre que l'homme est créé au paradis terrestre sous le mode intelligible et sensible<sup>16</sup> et reçoit de Dieu la vocation d'harmoniser les contraires, la finalité de « l'absorption de la chair par l'esprit »<sup>17</sup> ou encore la spiritualisation de tout ce qui existe, transcendant sa nature distincte de Dieu.

Commentant le prologue johannique<sup>18</sup>, Syméon écrit : « dès le commencement, Dieu était partout, lui qui donne vie à tout homme qui vient au monde »<sup>19</sup>. Conformément à la tradition, Syméon affirme qu'Adam a vu Dieu avant sa faute, il ne semble pas comprendre par cette affirmation la vision béatifique proprement dite car bien sûr en béatitude parfaite, l'âme d'Adam n'aurait pu se détacher<sup>20</sup>. Cet état de béatitude proche de la perfection laisse à l'homme la liberté de se détourner de Dieu et donc de commettre ce qu'on appelle le péché. Dans la théologie orientale, il n'y a pas d'opposition entre grâce et liberté, car l'homme n'est « authentiquement libre qu'"en Dieu" lorsque, par le Saint Esprit, il a été libéré du déterminisme de l'existence créée et déchue et qu'il a reçu le pouvoir de prendre part à la seigneurie de Dieu sur la création »<sup>21</sup>. C'est la notion de synergie. Après sa désobéissance, l'homme reste doté d'une volonté libre et justifiée en Christ, mais il lui faut retrouver sa liberté en Dieu et quitter la divinisation du monde qu'il a opérée et qui a souillé et l'homme et le monde<sup>22</sup>. La volonté qui est redressée, étapes par étapes, par l'ascèse – à laquelle jamais Dieu ne refuse son aide – est toujours triomphante. La nature après le péché est blessée mais pas anéantie, car elle est bonne étant création de Dieu, mais elle reste vulnérable dans sa condition ici-bas.

## **2. Le lieu de l'expérience chrétienne**

Ce deuxième point du chapitre I est subdivisé en trois parties : nous présentons la vie du moine, seul lieu où il expérimente son dire de Dieu, c'est pourquoi nous avons jugé utile de rapporter sa biographie, qui constitue notre point 1. En tant que propos tenus à la première

<sup>15</sup>Éthique XIII, 26-30, p. 403, SC 129.

<sup>16</sup>Éthique I, 1, 9-10, p.175, SC 122.

<sup>17</sup>SAINT IRENEE, cité par M. LOT-BORODINE, *op.cit.*, p. 41.

<sup>18</sup>« Le Verbe était la vraie lumière qui, en venant dans le monde, illumine tout homme. Il était dans le monde, et le monde fut par lui, et le monde ne l'a pas reconnu. » (Jn 1, 9-10; trad. TOB).

<sup>19</sup>Éthique X, 387-415, p. 289, SC 129.

<sup>20</sup>Cette pensée de Syméon diffère, selon l'auteure, de celle d'Origène pour lequel le premier mouvement de la création est celui de la rébellion mais reste fidèle à Maxime et à la tradition byzantine pour lesquels Dieu a placé à côté de Lui des êtres dynamiques et différents en ce qu'ils changent et se meuvent vers lui. (J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 78).

<sup>21</sup>J. MEYENDORFF, *op.cit.*, p. 235.

<sup>22</sup>Éthique I, 125-16-35, p.195, SC 122.

personne du singulier et non pas comme un discours théorique, la vie de Syméon est un témoignage dynamique qui se fonde sur les Écritures et sur son vécu empirique ou expérientiel, c'est notre point 2. Cette expérience mystique que nous sommes invités à vivre s'inscrit dans le présent même du Christ éternel, l'ici et le maintenant de chacune des personnes qui se penchent vers Lui, c'est notre point 3.

## **2.1. Vie de Syméon le Nouveau Théologien**

L'auteur que nous présentons est appelé, selon les uns ou les autres, Syméon le Jeune (*Symeonis junioris*), le Théologien ou le Nouveau Théologien. Il est un des rares mystiques qui bénéficie d'un biographe l'ayant connu de son vivant, son disciple Nicéas Stéthatos, dont l'œuvre est parue en 1054, soit 31 ans après la mort du mystique théologien. Selon J. Gouillard<sup>23</sup>, Nicéas fréquente Syméon dans ses dernières années et a recours aux témoignages de ses disciples mais aussi aux lettres et aux autres écrits du célèbre abbé de Saint-Mamas qu'il connaît bien pour en avoir été le premier éditeur. Nous présenterons sa vie chronologiquement suivant les résultats de l'enquête de I. Hausherr sur la dizaine de dates quasi certaines de son existence<sup>24</sup> et sur le récit biographique de Nicéas Stéthatos, en insistant sur quelques moments particulièrement spécifiques qui nous semblent essentiels dans ce que nous considérons comme importants pour comprendre la spécificité de sa pensée et la façon dont nous l'abordons.

Né en 949 dans le village de Galatée, en Paphlagonie<sup>25</sup>, au sein d'une famille aisée de la noblesse provinciale byzantine, influente dans les milieux politiques, le futur Syméon est nommé Georges à sa naissance. C'est l'époque de la dynastie macédonienne et du grand empereur Basile II le Bulgaroctone (976-1025). En 960, il est envoyé par son père à Constantinople, chez un oncle paternel, Basile, qui occupait un poste important à la cour, pour étudier afin d'entrer au service de l'empereur. Syméon se sent peu attiré par la carrière civile qui l'attend et refuse de poursuivre ses études au-delà de ce que nous pouvons appeler aujourd'hui l'enseignement secondaire, l'acquisition de la grammaire. Il les juge peu compatibles avec ses aspirations monastiques. À la mort de son oncle, et sous l'influence de sa vie intérieure intense, il se met à la recherche d'un Saint homme qui puisse l'orienter dans ses moments de doute et de perplexité et l'aider à progresser sur le chemin de l'union avec Dieu.

---

<sup>23</sup>J. GOUILLARD, *Syméon le Jeune, le Théologien ou le Nouveau Théologien*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, XIV, 2, 1941, col. 2942-2959.

<sup>24</sup>I. HAUSHERR, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, dans *Orientalia Christiana*, p. XC.

<sup>25</sup>Asie Mineure, Turquie actuelle et pays d'enfance du Christianisme – cfr. Barnabé et Paul qui y fondent les premières communautés, autour de 45-49.

Son entourage ne le comprend pas et il trouve refuge en 963 au monastère de Stoudios<sup>26</sup> où sa grande foi et sa détermination se trouvent récompensées lorsqu'il y rencontre un moine pieux, né vers 917 et entré en religion en 942, nommé Syméon Eulabès, dit Studite ou Syméon le Pieux, que Syméon surnomme l'Ancien. Enraciné par son maître Syméon le Pieux aux combats de l'ascèse et introduit au don des larmes, Syméon le Nouveau Théologien va progressivement parvenir aux cimes de la vertu chrétienne, nous confiant dans ses écrits l'expérience concrète qu'il a vécue. S'il mène pendant quelque temps encore une vie frivole, le Seigneur le prend en pitié et ne le laisse pas glisser vers la corruption, Il le tira de ce précipice par l'entremise de lectures spirituelles que lui confie son pieux maître, c'est pourquoi tout au long de ses écrits, Syméon invite à la lecture spirituelle et à la vénération des guides. Il commence alors une nouvelle vie, continuant de travailler dans le monde comme dirigeant de la maison d'un patrice, mais se conformant avec zèle aux conseils de son père spirituel qu'il ne cesse de visiter et qui lui confie la lecture décisive de Marc le Moine *La loi spirituelle*<sup>27</sup>. Dans ce texte, Syméon le Jeune trouve un enseignement qui l'impressionne beaucoup, trois chapitres en particulier, notamment ce premier<sup>28</sup> : « Si tu cherches la guérison de ton âme, sois attentif à ta conscience. Tout ce qu'elle te dit, fais-le et tu trouveras ce dont tu as besoin ». Dès ce moment-là – raconte-t-il lui-même – il ne se coucha plus sans se demander si sa conscience n'avait pas quelque chose à lui reprocher. La conscience prend pour Syméon une tonalité centrale. De cette initiation, L. Bouyer remarque que Syméon va déduire « une obéissance généreuse aux inspirations qui le poussent à plus de ferveur »<sup>29</sup> et nous estimons qu'il a reçu cette parole comme l'écho d'un oracle divin, favorisant ainsi sa disposition à entendre la voix de Dieu, mais principalement, nous pouvons dire que Syméon apprend à écouter la voix de sa propre conscience, et que cette conscience est le lieu de toute son expérience.

Durant une de ses oraisons nocturnes, en 970, le futur grand visionnaire et mystique, alors à peine à l'aube de la vingtaine, reçoit, rapporte-t-il, le premier témoignage de la faveur divine en une première merveilleuse vision mystique de lumière qui l'inonde soudainement<sup>30</sup>. La caractéristique principale de l'expérience décrite par Syméon est une autre dimension dans

<sup>26</sup>Sur la différence entre le monachisme sinaïtique et celui de Stoudios, voir L. BOUYER, *La spiritualité du Moyen-âge*, dans *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. II, Paris, Aubier-Montaigne, 1961, pp. 657-660.

<sup>27</sup>La spiritualité de cet auteur qui insiste sur le fait que l'oubli de Dieu est la source du péché et qu'il faut restaurer en nous « la mémoire » (c'est-à-dire l'attention consciente) de Dieu dont la grâce seule est notre vie afin d'être en exultation constante grâce à ce souvenir actif, détermine les convictions les plus personnelles de Syméon (voir L. BOUYER, *op.cit.*, p. 663).

<sup>28</sup>Catéchèse XXII, 40-51, p. 369, SC 104. Au cours de cette étude, nous citerons, à propos, les trois chapitres de Marc l'Ermite qui ont influencé Syméon.

<sup>29</sup>L. BOUYER, *La spiritualité du Moyen-âge*, dans *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. II, Paris, Aubier-Montaigne, 1961, p. 664.

<sup>30</sup>Catéchèse XXII, 87-104, p. 373, SC 104.

laquelle Dieu lui apparaît sous forme de Lumière communicante et elle sera particulièrement considérée dans la suite de ce travail, comme l'expérience qui lui confère le vécu d'un *en-dehors de ce monde-ci*, déjà expérimentiellement possible ici-bas.

Toutefois, cette première expérience de la gloire de Dieu ne dure pas et nous estimons en effet qu'elle n'est pas encore fondée sur les assises de l'expérience, que Syméon va mettre à jour dans sa pratique persévérante tout au long de sa vie jusqu'à l'impassibilité, l'*apatheia*. Par le fait qu'il retombe peu à peu dans la tiédeur et le relâchement, Syméon s'en repentira par la suite devant Dieu comme d'un grand péché, et nous voyons l'importance de cette expérience de repentance comme le socle de toute sa future pratique ascétique. Comme cette première période d'illumination et d'enthousiasme religieux ne dure pas, nous l'avons vu, Syméon l'attribue par ailleurs aux prières de son père spirituel<sup>31</sup> car c'est lui qu'il voit lors de cette première vision, il retourne « aux choses du monde » six ou sept ans environ, vivant dans l'oubli de son expérience surnaturelle. Sur cette période désordonnée de sa vie, le moine studite Nicétas Stéthatos présente une autre version de ces faits relatés, pourtant, par Syméon lui-même<sup>32</sup> et affirme qu'il entra directement au monastère, sans passer par cette période de relâchement. Bien sûr, cet illustre biographe a lutté pour défendre Syméon, « cette circonstance explique la forme tendancieuse de l'œuvre [de Nicétas] où Syméon ne paraît qu'environné d'auréole »<sup>33</sup>. I. Hausherr pense qu'il essaye d'entrer au monastère mais « un obstacle inconnu l'en empêche. Il reste donc dans le monde (...) c'est alors plutôt qu'il devient sénateur, spatharocubulaire »<sup>34</sup>.

C'est en 977, âgé de 27 ans à peu près, qu'il se détermine et entre au monastère de Stoudios comme novice, après un dernier voyage dans son pays natal en 976. Syméon attribue cette seconde et définitive libération de son tiraillement intérieur et de son entraînement dans le monde à une intervention de Dieu lui-même, rapporte B. Krivochéine<sup>35</sup>. Cependant, son attachement à Syméon le pieux, dont il prend le nom, et sa très grande ardeur, provoquent un mécontentement parmi les moines : « Les Studites ne s'accommodèrent pas longtemps du nouveau venu qui se signalait par ses austérités, ses larmes incoercibles, sa vie à l'écart et une exclusive dévotion à son maître »<sup>36</sup> et malgré les demandes de l'higoumène de se conformer davantage aux règles cénobitiques dont celle de l'obéissance à l'higoumène

<sup>31</sup>B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 16.

<sup>32</sup>Catéchèse XXII, 270-299, p. 387-389, SC 104.

<sup>33</sup>L. PETIT, *La vie et les œuvres de Syméon le Nouveau Théologien*, dans *Échos d'Orient*, t. 27, n°150, 1928, p. 166.

<sup>34</sup>I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste, introduction*, dans *Orientalia Christiana*, t. IX, 1927, vol. 2, n°36, p. LXXXIX.

<sup>35</sup>B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 17.

<sup>36</sup>J. GOUILLARD, *op.cit.*, col. 2942.

avant toute autre, Syméon refuse et est renvoyé du monastère. « De toute évidence, la réglementation stricte du grand monastère ne convient pas à son tempérament; il se rendit donc dans la petite communauté de Saint-Mamas, aussi à Constantinople »<sup>37</sup>. À nouveau novice, il est toujours sous la direction de Syméon Studite. Ce rejet a dû faire beaucoup souffrir Syméon, car il en reste de nombreuses allusions dans son œuvre lorsqu'il aborde la hiérarchie ecclésiastique.

En 980, sa ferveur est remarquée par l'higoumène Antoine de Saint-Mamas qui le fait ordonner prêtre, et peu après, à la mort d'Antoine, c'est Syméon qui est désigné abbé-higoumène par le patriarche Nicolas Chrysovergès, il a alors 31 ans. Il y conduit une intense recherche d'union spirituelle avec le Christ, persévère dans ses visions, qui lui confèrent une grande autorité à Constantinople : nombre de gens le recherchent comme directeur spirituel en dépit de quelques moines au sein de son monastère qui trouvent non seulement l'exigence de vie évangélique de leur higoumène trop radicale mais aussi celle de la voie des larmes spirituelles comme voie de purification, et se révoltent entre 995 et 998. Ils sont envoyés en exil par le patriarche Sisinnius, ce qui ne laisse pas le vigoureux père spirituel sans affect : « Il souffrait de ne pas rencontrer dans sa charité pastorale la compréhension attendue »<sup>38</sup>. Nous comprenons ici que cette expérience de la souffrance que Syméon fait par le manque d'amour de ses frères – cela se renouvelant plusieurs fois durant sa vie – l'amène à la considération de la vertu d'amour et de charité qu'il enseignera sans répit, comme signe de la présence de Dieu dans le cœur. Après ces tristes événements, la paix étant revenue, Syméon reprend la direction de son monastère qui devient bientôt un des hauts lieux spirituels de la capitale, attirants des pieux laïques en grand nombre et des disciples venus de loin.

À Saint-Mamas, le grand moine prononçait trois fois par semaine des catéchèses enflammées, pour réveiller l'ardeur de ses moines. C'est ce profond désir de faire participer ses frères à la grâce reçue de la Vision vécue du Royaume des Cieux qui explique le caractère de confidences personnelles de ses écrits, si rare dans la littérature patristique. De Saint-Mamas, il communique également avec ses disciples vivant dans le monde par des lettres qui témoignent d'un souci d'adaptation aux contingences mondaines. Il enseigne que la Sainteté ne dépend pas du mode de vie et il réconcilie en cela la vie commune cénobitique et le courant anachorétique et contemplatif, et est en cela un réformateur du monachisme byzantin de son époque. Il permet également que l'expérience mystique soit à la portée de tous et toutes. Au début du XI<sup>ème</sup> siècle, au cœur du monachisme studite « où la société

<sup>37</sup>J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine*, Paris, Cerf, 1975, p. 99.

<sup>38</sup>B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, pp. 36-37.

hiérarchisée (...) c'est-à-dire organisée comme une collectivité non seulement chrétienne mais toute entière sacrale, devient une vaste "panégyrie" »<sup>39</sup>, où tous les chrétiens sont conviés à imiter les moines par le jeûne, la prière et des lectures édifiantes – car les moines ont choisi la voie du salut la plus sûre et le laïc est soumis à de plus grandes tentations<sup>40</sup>, Syméon répand une spiritualité toute pneumatique et christique dont les sinaïtes ont donné l'ébauche, dans un esprit de retrait du monde, de liberté spirituelle et de Transcendance irréductible de Dieu, mais dans l'idée d'une vocation universelle. Syméon reste très attentif aux particularités personnelles sur le chemin du perfectionnement spirituel, de la guérison vers la paix de l'âme souffrante « quel que soit votre mode de vie » et il va jusqu'à dire que de nombreux laïcs mènent une vie brillante de piété et sainteté au point que si on pouvait les suivre comme modèle, « nous n'aurions plus besoin de retraite, de tonsure et de fuite du monde »<sup>41</sup>. La diffusion de ses écrits et de ses enseignements permet à de nombreuses âmes de retrouver une ferveur toute apostolique et patristique, que lui-même enseigne comme le toujours-présent de la grâce divine du temps de la venue du Christ comme aux temps présents, le sien du XI<sup>ème</sup> siècle, le nôtre du XXI<sup>ème</sup> siècle.

Le Théologien poursuit ainsi sa quête de conversion spirituelle par les sens spirituels et de paix intérieure et il ne cesse de progresser sur les voies de la rencontre intime de Dieu, les voies mystiques. Il reste à la tête de ce monastère durant près de 25 années au total, s'attelant aux tâches de direction spirituelle de nombreuses personnes, de recherche de perfection intérieure, de prière ardente, d'enseignement et d'écriture mais aussi d'administration et de restauration du monastère, qui d'après Nicéas était en ruine, et il réussit à en faire un centre spirituel rayonnant. Cependant, il entre dans un conflit important en 1003, avec une partie des autorités ecclésiastiques. Il fera l'objet d'un procès intenté par l'ancien métropolite de Nicomédie, le syncelle Étienne. Selon Nicéas, le conflit est dû à une jalousie pour la renommée théologique de Syméon, supérieure à celle d'Étienne « mais le fond est sans doute l'exaltation qu'il [Syméon] fait de l'autorité spirituelle des mystiques accomplis opposée à celles des prêtres et des hiérarques »<sup>42</sup>. En effet, cette jalousie du syncelle Étienne s'est envenimée après une question de théologie trinitaire à laquelle Syméon a répondu dans la stricte orthodoxie des Conciles en ajoutant, sans crainte d'opposer l'événement charismatique de la vie mystique à certaines institutions traditionnelles de l'Église, écrivant des remarques sur le don de l'Esprit absent des mandataires du pouvoir ecclésiastique. En cela, il s'inscrit nettement dans la tradition prophétique du Judaïsme qui se caractérise,

<sup>39</sup>L. BOUYER, *op.cit.*, p. 660.

<sup>40</sup>Action de grâces 1, 19-25/71-86, pp. 305-329, SC 113.

<sup>41</sup>Catéchèse XXII, 155-159, p. 389, SC 96.

<sup>42</sup>L. BOUYER, *op.cit.*, p. 667.

rappelons-le, par les attaques contre le conformisme religieux et les autorités ecclésiastiques. Cette réponse du célèbre moine est son hymne XXI. C'est alors que le métropolite Étienne, directement visé, reporte sa jalousie sur le culte que Syméon voue à son père spirituel. En effet, son vénéré père spirituel décède en 986 ou 987 et de la même année date le commencement de son culte que Syméon introduit dans le monastère. Un office à Syméon Studite est instauré, une fête liturgique annuelle célébrée, une icône réalisée à sa demande est installée dans le sanctuaire. Cette vénération « dure depuis seize ans avec l'assentiment implicite du patriarcat quand l'higoumène se trouve entraîné dans un conflit avec les autorités ecclésiastiques, qui va l'orienter le reste de sa vie »<sup>43</sup>. Sans doute tient-il sa méfiance à l'égard de l'institution comme de la théologie spéculative de ce conflit harassant avec le syncelle du patriarche, Étienne, grand responsable des souffrances de Syméon le Nouveau Théologien, car celui-ci était un homme d'une science peu commune et d'un grand talent de parole, remarquera I. Hausherr dans son introduction à la vie de Syméon. La lettre de Syméon sur la question théologique de la Trinité, l'hymne XXI, est accompagnée de strophes concernant les faux sages qui tiennent leur savoir d'une autre source que celle de l'Esprit Saint.

Ces difficultés commencées en 1003 traînent jusqu'en 1009. Sous cette pression, et en accord avec le patriarche Sergius II lassé du conflit, Syméon se démet de sa charge d'higoumène en 1005. Le procès aboutit en 1009 à une condamnation de Syméon à l'exil à Paloutikon, sur la rive asiatique du Bosphore où il s'installe dans la chapelle de Sainte-Marine. Il n'écrit plus, semble-t-il, que des hymnes. En dépit de la révision du procès en 1011, Syméon le Nouveau Théologien passe la dernière période de son existence en exil volontaire, soit douze années, dans ce monastère de Sainte Marine qu'il restaure; il reçut quantité de dons qui lui permirent, malgré les embûches suscitées par les démons, de transformer l'endroit en un monastère qui attirait tous les Chrétiens zélés de la capitale en devenant de plus en plus célèbre en raison de son enseignement, de sa réputation grandissante de Saint et de thaumaturge. Il y meurt le 12 mars 1022, âgé de 73 ans, entouré de nombreux disciples qui l'ont accompagné volontairement. Nous pouvons dire, en regard de sa renommée croissante jusqu'à être le troisième docteur de l'Église orthodoxe, que Syméon le Nouveau Théologien, après avoir vécu l'immersion de son âme dans la lumière de l'Esprit Saint fut envoyé par Dieu, tel un nouveau prophète, dans une société byzantine au christianisme formaliste et officiel, pour y rendre le témoignage que tout chrétien est lui aussi appelé à être illuminé et à devenir fils de Dieu dans le Saint-Esprit et ce, jusqu'à nos temps

---

<sup>43</sup>J. GOUILLARD, *op.cit.*, col. 2943.

présents. Devenu vase de la Splendeur divine, « il fut une source de la théologie, un lieu d'illumination divine, une demeure délicieuse des mystères indicibles »<sup>44</sup>.

Nous l'avons vu, c'est le plus connu de ses disciples, le moine Nicéas Stéthatos, qui recueille tardivement et recopie les écrits de Syméon, en fait une édition posthume, en rédigeant à la suite une biographie. L'œuvre de Syméon comprend neuf volumes aux Sources chrétiennes, qui se divisent en un volume de Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques; trois volumes de Catéchèses, adressées de son vivant aux moines, dont les deux dernières, la XXXV et la XXXVI, sont deux actions de grâces; deux volumes de Traité théologique et éthique, qui contiennent trois Théologiques et quinze Éthiques, et trois volumes d'Hymnes (58 au total). Il ne faut pas non plus oublier les nombreuses lettres dont la publication avait été entreprise par J. Paramelle mais fut interrompue. La chronologie de ses œuvres est approximative. Ses 34 catéchèses datent des années 980/98; les deux actions de grâces et ses traités théologiques et éthiques ont été écrits entre 1000 et 1009; ses 58 hymnes ont été composées tout au long de sa vie; il en est probablement de même des 225 chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. L'histoire des éditions de cette œuvre et de ses traductions, avec ses omissions, ses falsifications et ses ajouts, est très fastidieuse et n'est pas le propos de notre travail. Toutes ces œuvres ont trouvé une place importante dans la tradition monastique orientale jusqu'à nos jours. Il est considéré, nous le disions, comme le troisième docteur de l'Église orthodoxe, après que le titre de Théologien eut été donné à Saint Jean l'Évangéliste et Saint Grégoire de Nazianze. Sa mémoire tombant pendant le Grand Carême orthodoxe, le 12 mars, sa célébration a été reportée au 12 octobre par Saint Nicodème l'Hagiorite. Dans le calendrier julien, soit 13 jours plus tard, il est fêté le 25 octobre.

## **2.2. Un témoignage à la première personne du singulier**

Syméon, dans ses écrits, offre son expérience intime aux lecteurs, tel un objet ou un phénomène que nous pouvons étudier mais que nous devons suivre principalement. « Ô Sauveur, (...) que ma parole sache guider ceux que tu m'as donné pour frères, les guider vers les pâturages de tes lois divines »<sup>45</sup>. Ses écrits, en grec, sont sans ornement rhétorique, dans un style direct et une forme dépouillée. Ils sont très beaux en français également. Son langage est traditionnel et Syméon s'inscrit dans la tradition qui le précède, celle des Saints pères grecs, syriens et égyptiens mais les citations sont exceptionnelles<sup>46</sup>.

<sup>44</sup>O. CLEMENT, *La philocalie*, DDB, Lattès, 1995, p. 230.

<sup>45</sup>Hymne XIV, 98-102, p. 275, SC 156.

<sup>46</sup>« Quelques passages de Saint Jean Chrysostome ou de Saint Grégoire le Théologien, cinq ou six vies de Saints

Dans ses considérations, Syméon ne manifeste aucune complaisance pour lui-même, « moi, le prodigue (...), l'infime, comment ai-je été jugé digne »<sup>47</sup>. De fait, c'est « un homme sincère qui vise à l'édification et non à la gloire littéraire »<sup>48</sup>. Ce que Syméon est chargé de transmettre à ses frères pour leur édification, nous comprenons, avec Basile Krivochéine, que ce n'est pas une mystique de la lumière en elle-même, ce n'est pas une conception qu'il pose selon une construction logique mais il s'agit de son expérimentation propre. Syméon le dit à plusieurs reprises et nous reviendrons sur ce point. J. Darrouzès, de son côté, s'accorde avec ce point de vue en remarquant que l'aspect traditionnel du vocabulaire est extérieur : « en réalité il y a un esprit nouveau dont le trait principal est de présenter la vie spirituelle comme une expérience, comme un acte vital et non comme une théorie »<sup>49</sup>. La propre expérience, dont il est gratifié par Dieu, est donc son critère ultime de jugement<sup>50</sup> sur la véracité de ce qu'il expérimente, toujours dans l'inscription de ses méditations de la Parole. Jean Gouillard, pourtant, dit que lorsque Syméon cite les Pères ou la Bible directement, il ne cherche pas la pensée d'un autre mais un écho de sa vie intérieure, une ressource pour se témoigner : « la Bible est beaucoup citée (...) mais il en use avec une rare liberté, comme du vêtement qui convient le mieux à ses expériences intimes »<sup>51</sup>. Lorsque nous lisons Syméon, nous constatons que la Bible est citée à chaque page, selon une fréquence pouvant varier de une à neuf citations ou références bibliques paginales (à notre connaissance mais il se peut qu'il y en ait davantage)<sup>52</sup>. I. Hausherr estime également que Syméon connaît bien la Parole en son contenu propre, il dit à son propos qu'il est un homme « aux idées morales si pures, qui a pénétré si profondément les doctrines les plus mystiques de saint Jean et de saint Paul, qui n'avance pas une affirmation sans l'appuyer sur l'Écriture ». Ceci nous invite à penser que Syméon part de sa méditation sur la Parole, support de ce qu'il exprime, que la Parole du Verbe le guide comme à sa suite. En conséquence de quoi, lui-même se fera le guide, dans la Parole, pour les autres, plutôt que le contraire, comme suggéré par J. Gouillard. La Bible est même énormément citée, la totalité des livres du Nouveau Testament figurent très largement citée pour chacun et nous trouvons qu'ils sont cités chaque fois très à propos comme le point de départ d'où est partie la réflexion sur l'expérience vécue et non comme un point d'aboutissement, selon la lecture de J. Gouillard. Nos interprétations, ici, divergent.

---

moines, Antoine, Euthyme, Sabas, Arsène, Étienne le Jeune le pourvoient d'exemples édifiants et de données historiques » (J. GOUILLARD, *op.cit.*, col. 2947).

<sup>47</sup>Hymne XIV, 51-52, p. 271, SC 156.

<sup>48</sup>J. DARROUZÈS, *Introduction aux Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, SC 51, 1957, p. 30.

<sup>49</sup>Chapitres, Cent. 1, 100; J. DARROUZÈS, *op.cit.*, p. 33.

<sup>50</sup>Cfr. Hymne XVI : « Action de grâces envers Dieu pour les bienfaits dont il a gratifié l'auteur », p. 267-275, SC 156.

<sup>51</sup>J. GOUILLARD, *op.cit.*, col. 2947.

<sup>52</sup>Ainsi, dans l'Hymne LII, p. 195, SC 196, il y a 9 références bibliques sur 19 versets.

Les 26 livres de l'Ancien Testament <sup>53</sup> se trouvent également largement cités, ce que nous estimons être une connaissance pointue de la Parole et non pas aléatoire ou adaptée au gré de ses expériences. Certes, Syméon ne pratique pas une analyse de concepts puisqu'il refuse l'approche théorique de la Parole, comme il le dit lui-même dans l'Éthique I de son Traité) <sup>54</sup>, « parler ou discourir sur Dieu, explorer tout ce qui le concerne (...) et présenter comme compréhensible ce qui pour tous est incompréhensible (...) est l'indice de la maladie ». Syméon le moine expérimente ce qu'il écrit. Certes il pratique l'auto-compréhension de la grâce reçue – qu'il nomme don, charisme – et de ces fruits de perfection sur le chemin de recherche de la Divinité, mais jamais isolément, hors de la méditation des Écritures : « ce que professe donc notre foi, ce dont nous portons témoignage à tous les autres (...) c'est ce que nous assurent les pouvoirs et les charismes de l'Esprit survenus en nous ainsi que les définitions sacrées et les Évangiles eux-mêmes » <sup>55</sup>. Ce débat entre la lecture que fait J. Guillard de Syméon et ce que Syméon écrit lui-même nous amène à penser que son expérience à la première personne du singulier s'origine de la Parole elle-même et en cela, s'est avérée, dans l'histoire de l'Orthodoxie, être le reflet de sa mission de Docteur de l'Église elle-même. Lorsque J. Guillard poursuit en écrivant : « Ses œuvres sont proprement le carnet de ses expériences personnelles de théodidacte, partout où il est original, il se raconte (...) parce que son cas devient à ses yeux un programme universel de perfection chrétienne » <sup>56</sup>, nous estimons qu'il ne comprend pas Syméon comme il est reçu dans l'Église orthodoxe sur ce point-ci du témoignage. Selon nous, Syméon est témoin des diverses formes de manifestations du monde céleste et surnaturel en lui, provenant « de la grâce d'en-haut » <sup>57</sup> et invite les hommes à vivre ces manifestations en les décrivant. Toute sa doctrine trouve son point d'ancrage dans une double origine, empirique et scripturaire. *Empirique* : « J'ai fait l'expérience de l'amour de Dieu pour les hommes et de sa compassion et ayant reçu la grâce, indigne que j'étais de toute grâce, je ne peux supporter de rester seul pour la cacher dans le fond de mon âme, mais c'est à vous tous, mes frères et mes pères, que je dis les dons de Dieu : et ce talent qui m'a été donné, je vous fais voir – autant qu'il dépend de moi – en quoi il consiste » <sup>58</sup>. *Scripturaire* : « Scrutez les Écritures mais ne provoquez pas de discussions qui sortent de ce domaine sacré. Scrutez les Écritures afin d'être renseignés sur la

---

<sup>53</sup>Genèse, Exode, Lévitique, Deutéronome, I et II Samuel, II Rois, II Chroniques, Néhémie, Job, Psaumes, Proverbes, Cantique, Sagesse, Sagesse de Sirach (Ecclésiaste), Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, Daniel, Osée, Joël, Amos, Jonas, Nahum, Habacuc, Malachie.

<sup>54</sup>Éthique I, 1-5, p. 97, SC 122.

<sup>55</sup>Théologique, I, 240-246, p. 115, SC 122.

<sup>56</sup>J. GOUILLARD, *op.cit.*, col. 2947.

<sup>57</sup>Éthique IX, p. 219, SC 129.

<sup>58</sup>Catéchèse XXXIV, 68-70, p. 275, SC 113.

foi, l'espérance et la charité »<sup>59</sup>. À ceux qui le cherchent avec ténacité dans son Écriture et leur propre vie, Dieu s'ouvre à eux et s'offre d'être vécu en eux. Jean Darrouzès estime également que Syméon « connaît parfaitement les Écritures et surtout les Évangiles et Saint Paul »<sup>60</sup>.

### 2.3. Ici et maintenant

Comment subordonner toute sa vie et toute sa foi à un événement survenu il y a plus de deux mille ans est une question, toujours actuelle, à laquelle le Nouveau Théologien répond, à travers ses écrits, de façon irrévocable : la Révélation est le fait du Christ *hic et nunc*, toujours et tant que durent les hommes, ici et maintenant, avec nous de la même façon et aussi puissamment qu'Il ne l'est aux premiers temps de l'Église. Il nous semble que cette pensée est capitale pour Syméon au point que considérer l'Église de Dieu comme ne possédant pas, dans le temps présent, la même plénitude de dons que dans les temps anciens est, pour lui, une dangereuse hérésie : « Ceux qui disent qu'il n'y a personne, à notre époque, au milieu de nous, qui puisse observer les commandements évangéliques et se rendre conforme aux Saints Pères et être illuminé, en recevant l'Esprit Saint, et par lui en apercevant le Fils avec le Père, (...) ce n'est pas dans une hérésie particulière qu'ils sont tombés, celle-ci les dépassant toutes par l'impiété et l'excès du blasphème »<sup>61</sup>. L'appel est sans appel, notre présent est le présent de Dieu et est Présence de Dieu. « Réveillons-nous, nonchalants, pour posséder l'amour, ou plutôt recevoir en partage et ainsi quitter les choses d'ici-bas et avec amour nous tenir en présence de notre créateur et maître »<sup>62</sup>. Le vigoureux abbé de Saint-Mamas nous commémore que le Christ nous a ouvert les portes du ciel et qu'il nous crie de venir à Lui<sup>63</sup>. Nous sommes émerveillée par la proximité de Dieu dans l'œuvre de Syméon. Ainsi observer les commandements évangéliques, c'est marcher dans la volonté du Christ et c'est possible en imitant la vie des Pères anciens sur la voie ascétique<sup>64</sup>, qui semble être la condition présente du chrétien pour répondre à l'appel du Seigneur : « Dieu nous aime et [qu']Il nous répond vite, si seulement nous le cherchons avec sincérité »<sup>65</sup> et le Seigneur dit à Syméon : « Je réalise en toi tout ce que j'ai fait jadis aussi dans tous les saints »<sup>66</sup>.

<sup>59</sup>Éthique I, ch. 12, 5-8, p. 273, SC 122.

<sup>60</sup>J. DARROUZES, *op.cit.*, SC 122, p. 23.

<sup>61</sup>Catéchèse XXIX, pp. 165-193, SC 113.

<sup>62</sup>Hymne XVII, 410-416, p. 43, SC 174.

<sup>63</sup>« Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et je vous donnerai du repos. » (Mt. 11, 28). Hymne XVIII, 28, p. 77, SC 174.

<sup>64</sup>Catéchèse XVI, 156-162, p. 251, SC 104.

<sup>65</sup>Catéchèse III, 397-398, pp. 309-311, SC 96; cfr. aussi les laïcs dans le monde, Catéchèse V, 120-125, p. 387, SC 96.

<sup>66</sup>Hymne XXII, 24-25, p. 173 SC 174.

Notre présent est le présent de l'action de Dieu. Selon le degré de purification morale que le chrétien atteint, il peut donc bénéficier, dès la vie présente, de la gloire impérissable de la présence de Dieu et emplir son âme de la lumière spirituelle grâce à sa conversion : « Toi qui as éclairé mon âme plongée dans les ténèbres et m'a fait don d'un jour sans déclin (...) pour raconter à tous tes œuvres stupéfiantes et ce que tu opères (encore) aujourd'hui en nous tes serviteurs »<sup>67</sup>. Dans son présent, le chrétien peut entrer dans la dimension même de la divinité : « Il me sépara du visible et m'attacha à l'invisible et m'accorda la grâce de voir l'incrédé, et de m'en réjouir » chante l'hymne XVII<sup>68</sup>, car il n'y a rien d'autre qui existe en dehors du Père Éternel<sup>69</sup>. Ce présent de Dieu, comme présent de la vie chrétienne, est celui de chaque homme qui désire Dieu : « je vis avec ceux-là seuls, que j'aime, ceux-là seuls qui m'aiment, et qui se souviennent toujours avec ferveur de mes commandements, et qui ne leur préfèrent rien de ce qui s'écoule; voilà ceux avec qui je vivrai familièrement maintenant et pour les siècles »<sup>70</sup>.

### 3. La PRAXIS : les voies vers Dieu

Cette rencontre de Dieu, ce chemin vers Dieu est une *praxis* humaine, elle est le lieu de la possibilité de l'expérience théologale. Ce chemin vers Dieu est possible pour tous, pour les chrétiens vivant dans le monde aussi bien que les chrétiens en retrait monacal, c'est le point 3.1. par lequel nous commencerons. Elle est avant tout un cheminement progressif de purification intérieure qui commence avec la participation à la croix du Christ, l'ascèse, qui est le contenu de notre point 3.2. Elle passe à travers un profond repentir et une douleur sincère pour ses fautes, la conversion, objet de notre point 3.3. Ce sont les commandements mêmes de Dieu qui permettent le contenu ascétique de notre intention, ce que nous analyserons au point 3.4. Nous subdivisons ce point en foi et charité. Nous verrons qu'il faut prendre le risque de la foi, car elle mène le chrétien à reconnaître qu'il est mû par Dieu et qu'il en aime son prochain, subdivision 3.4.1. La charité sera l'objet de notre point 3.4.2. Enfin, cette *praxis* est un chemin de divinisation de soi, une participation progressive à l'Esprit Saint qui se communique dans le *noûs* progressivement purifié, objet de notre point 4.

---

<sup>67</sup>Hymne I, 51-59, p. 161, SC 156.

<sup>68</sup>Hymne XVII, 397-400, p. 41, SC 174.

<sup>69</sup>Hymne XXI, 227, p. 149, SC 174.

<sup>70</sup>Hymne XXII, 209-213, p. 178, SC 174.

### 3.1. Une vocation commune pour tous les chrétiens

La restauration de l'homme et de la création « réaffirme que l'homme est véritablement homme lorsqu'il participe à la vie de Dieu, qu'il n'est "autonome" ni dans sa relation avec Dieu ni par rapport au monde, que la véritable vie humaine ne peut jamais être "séculière" »<sup>71</sup>. Syméon ne fait, en effet, pas de différences entre l'appel vocationnel des laïcs et des religieux<sup>72</sup>, quoiqu'il reconnaisse que le mode de vie des laïcs est plus difficile car n'ayant pas les conditions réunies pour la continuité de l'expérience de Dieu, elle est soumise à de plus nombreuses tentations. La vocation à l'expérience de Dieu est commune à tous les chrétiens, laïcs ou moines. Alors, comment le grand mystique byzantin préconise-t-il de vivre de nos jours encore ce qu'il appelle une expérience consciente et lumineuse de l'Esprit Saint. Il s'agit de comprendre qu'il n'est pas de mystique chez l'higoumène de Saint-Mamas, sans une purification morale. En effet, les thèmes ascétiques et les thèmes mystiques sont très unis dans son œuvre, il existe une liaison quasi organique, tel un passage naturel des préceptes ascétiques aux états spirituels si, et seulement si, ceux-ci ont comme résultats la miséricorde<sup>73</sup>. B. Krivochéine explique que Syméon « n'oubliait jamais d'indiquer la nécessité de la préparation ascétique, mais pour lui, c'était le fruit mystérieux de l'Esprit qui l'emportait »<sup>74</sup>. Il nous a semblé important de comprendre suite à cette réflexion que le chemin de purification n'est pas encore l'expérience mystique proprement dite mais qu'ils sont étroitement liés, comme le sont la liberté de l'homme et la grâce de Dieu. Toute l'Éthique VII porte sur ce sujet des véritables serviteurs de Dieu pour lesquels, la fin de toute conversion est de contempler Dieu en soi comme miséricorde. Rappelons encore avec Jean Gouillard qui comprend bien cette nouveauté : « cette fin est donnée comme accessible à tous, laïcs et moines, les états de vies sont relatifs, la vie monastique n'est qu'un moyen et non le seul »<sup>75</sup>; dans cette suite, remarquons que Syméon lui-même a sa première vision fondamentale lorsqu'il vit dans le monde. Il n'y a, à proprement parler, pour qui vit de la vie de Dieu, aucune vie séculière car il est mort au monde<sup>76</sup>. C'est ainsi que nous pouvons dire que c'est une conception laïque de la vie, tout en étant prêtre lui-même, ou à tout le moins une conception monacale de la vie laïque. Selon J. Gouillard, cette accessibilité à tous est une des hardiesses de sa doctrine. La vocation du chrétien est ascétique, pour tous ceux qui aiment et désirent Dieu avec une ardeur mystique.

<sup>71</sup>Éthique VII, 276-281, p. 177, SC 129; J. MEYENDORFF, *op.cit.*, p. 204.

<sup>72</sup>Hymne XLI, 239-245, p. 31, SC 196.

<sup>73</sup>Éthique VII « les véritables serviteurs de Dieu », pp. 157-201, SC 129.

<sup>74</sup>Éthique VII, 593-612, p. 199, SC 129; B. KRIVOCHÉINE, *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien, 949-1022 : vie, spiritualité, doctrine*, p. 39.

<sup>75</sup>Catéchèse V, 120-136, p. 387, SC 96; J. GOUILLARD, *op.cit.*, col. 2948.

<sup>76</sup>Chapitres, cent. 41, p. 91, SC 51; Catéchèse XXII, 130-15, p. 375, SC 104.

### 3.2. L'ascèse

Ascèse vient du mot grec *askesis*. Dans un dictionnaire, nous trouverons : « exercice, pratique », « entraînements, genre de vie des athlètes » ou encore « travail fait avec art ». Bien que le mot n'apparaisse pas comme tel dans le Nouveau Testament, la comparaison de la vie chrétienne à celle de l'athlète apparaît dans les épîtres de Saint Paul. Dans l'épître aux Corinthiens, il compare la discipline chrétienne à celle qui s'impose à tout athlète : « Tout athlète se prive de tout, mais eux, c'est pour obtenir une couronne périssable, nous une impérissable »<sup>77</sup>. À son fils spirituel Timothée, il rappelle que « l'athlète ne reçoit la couronne que s'il a lutté selon les règles »<sup>78</sup>. Aujourd'hui dans les langues modernes, le terme est compris de façon réduite voire péjorative, il se réfère à l'activité d'un homme qui s'éloigne du monde et dont le comportement est austère voire étrange (mortification par exemple). Or, pour les écrivains chrétiens, dès le II<sup>ème</sup> siècle, l'ascèse relève de toute une méthode de vie vertueuse qui prépare à la contemplation, c'est, en quelque sorte, « une manière de vivre ». C'est ainsi que Syméon l'exprime : « c'est en vous privant que vous aurez la vie des martyrs et des athlètes du Christ »<sup>79</sup>, c'est en renonçant à nous-mêmes, en renonçant au *JE* obscurci et gauchi par le péché, que nous pouvons suivre le chemin proposé par le Christ : « l'homme ne peut pas reconnaître le Christ comme Dieu et en même temps suivre les souhaits de son propre cœur »<sup>80</sup>, dit le théologien orthodoxe Justin Popovich qui a longuement médité Syméon le Nouveau Théologien et dont nous ne pouvons qu'apprécier la formule. Les souhaits de l'homme sont telle une maladie et le Christ en est le médecin<sup>81</sup>.

Pour Syméon, l'ascèse est la mort vivifiante de Jésus-Christ en son disciple et c'est la Passion du Christ qui est le modèle de l'ascèse : « Imite le Christ, le Christ Dieu. Souffre pour ton salut à toi ce que lui a souffert pour toi (...) pour partager sa gloire »<sup>82</sup>. Puisque le monde dans lequel nous avons chuté est un monde qui passe, « le monde, c'est la mort : qu'a-t-il en effet de durable ? »<sup>83</sup>, nos désirs doivent se trouver en Christ qui ne passe pas et qui détient tout : seul un désir en Lui nous donne la vie. Il est mort au monde et aucun désir ne provenant du monde ne porte la vie du Christ<sup>84</sup>. Ainsi, sur ce point, B. Krivochéine nous

<sup>77</sup>I Co 9,25.

<sup>78</sup>II Tim 2,5.

<sup>79</sup>Catéchèse XII, 252-259, p. 189, SC 104.

<sup>80</sup>Éthique VI, 279-359, p. 141-145, SC 129; J. POPOVICH, *Commentaires sur l'Évangile selon saint Matthieu*, Belgrade, 1979, p. 387.

<sup>81</sup>Éthique VII, 355-361, pp. 181-183, SC 129.

<sup>82</sup>Catéchèse VI, 302-303 (...) 350, pp. 41-45, SC 104.

<sup>83</sup>Hymne LVII, 7, p. 277, SC 196; Éthique XI, 6, p. 229, SC 129.

<sup>84</sup>Éthique XI, 20-48, p. 331-333, SC 129.

éclaire : « le thème spirituel de suivre le Christ, de l'imiter et de participer à ses souffrances, comme condition de participation à sa Divinité occupe une place considérable dans la piété de Syméon »<sup>85</sup>, nous participons à sa divinité. Nous comprenons ici que le monde est le lieu où est mort le Christ, ainsi nous devons mourir au monde et aux propositions de sens intramondains car ainsi nous recevons la mort vivifiante du Christ et nous sommes en Lui, morts au monde et vivant du Sien. Ainsi nous a éclairé Myrrha Lot-Borodine en ses propres mots : « avec Lui, nous pénétrons dans la nuit du Golgotha, avant de renaître par Lui à la lumière du jour pascal. C'est l'*imitatio Christi* »<sup>86</sup>. C'est pourquoi, de cette façon, dit Syméon, l'ascèse restaure l'image de l'origine, car l'ascèse permet que Dieu nous ramène à Lui<sup>87</sup>. Comme nous l'avons vu dans le premier point de ce chapitre, cela s'inscrit dans la suite de la conception orthodoxe de la démarche de libération de notre état de privation de Dieu, de ternissement de son image en nous; c'est un refus du soi devenu péché et de toutes les actions et pensées pécheresses qui en découlent – l'idolâtrie de soi et du monde –, enfin, c'est encore Justin Popovich qui nous parle le mieux de cette analyse de l'homme qui, renonçant à lui-même, « se crucifie réellement, sépare en lui ce qui est pur et impur, ce qui est péché de ce qui ne l'est pas (...). L'homme se trouve alors sur la Croix, sur sa Croix. La souffrance, la crucifixion de soi devient purification »<sup>88</sup>. En vivant de la bonne manière, celle à laquelle l'expérience du Christ nous appelle, l'homme édifie en lui le chrétien : « L'imitation des souffrances par le repentir et l'obéissance est le moyen nécessaire de cette formation du Christ en nous »<sup>89</sup>. Ainsi, le but de l'ascèse est la parfaite réalisation de la volonté de Dieu en nous. Notre volonté n'a plus qu'un seul désir, celui de l'origine adamique, être avec le Christ et en Lui.

L'ascèse est donc vivement enseignée et souhaitée par Syméon et comme il l'a comprise, nullement négative par rapport au monde ou à soi-même puisqu'elle permet de vivre de la Vraie Vie promise et elle travaille à restaurer la nature édénique. Qui peut aimer un monde où le Christ est mort. « Détestons les jouissances du corps non moins que ces mouvements opposés à la raison (...) tant qu'il manifeste sa vitalité, de toute nécessité l'âme est morte, très peu disposée voire tout à fait opposée à obéir aux commandements de Dieu »<sup>90</sup>. Il faut en effet implorer le Christ qu'Il soit notre guide, « apprendre à demander

<sup>85</sup>Catéchèse, VII, 51, p. 53, SC 104, citée par B. KRIVOCHINE, *op.cit.*, p. 259.

<sup>86</sup>M. LOT-BORODINE, *Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien, dans La douloureuse joie. Aperçus sur la prière personnelle de l'Orient chrétien*, (coll. *Spiritualité orientale*, 14), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1993, p. 126.

<sup>87</sup>Éthique XI, 110-113, p. 337, SC 129.

<sup>88</sup>Éthique XI, 44-48, p. 333, SC 129; J. POPOVICH, *op.cit.*, p. 387.

<sup>89</sup>Catéchèse VI, 353-366, p. 45-47, SC 104; B. FRAIGNEAU-JULIEN, *op.cit.*, p. 134.

<sup>90</sup>Chapitres, cent. 1, 43, pp.51-52, SC 51.

et à chercher »<sup>91</sup> la Lumière qu'est Dieu. « Seigneur, guide des égarés, voie qui n'égaras pas ceux qui vont vers toi, ramène-nous tous et place-nous devant cette échelle, la tienne (...) et donne-nous la force de nous élever de terre et de poser le pied sur le premier échelon »<sup>92</sup>. La vie monastique nous offre le modèle de cette vie ascétique car le moine choisit cette voie en exclusivité<sup>93</sup>, sa vie est une vigile perpétuelle. Syméon rapporte qu'il y a, dans l'expérience de l'ascèse, une progression : le repentir est une ascèse de demande de pardon des fautes antérieures; la pénitence, c'est l'ascèse qu'il faut faire pour l'expiation de ces fautes, « quant à l'ascète qui se met tout juste à lutter pour de bon, il n'a plus en vue précisément l'expiation de ses fautes, mais la guerre contre les passions (...) afin qu'elles disparaissent complètement de son âme [et qu']à leur place, il thésaurise en lui les vertus »<sup>94</sup>. En final, l'ascèse est le mode de vie qui régit simultanément l'attention à ses fautes et le redressement de celles-ci par la pratique des commandements. Ceci sera l'objet de notre point suivant, le repentir et la pénitence auquel suivra la pratique des commandements, génératrice de vertus.

### **3.3. Le repentir et la pénitence**

Participer à la croix du Christ, c'est accepter les mauvais traitements de la part d'autrui mais aussi reconnaître en nous notre éloignement de Lui<sup>95</sup>. « J'ai violé tes commandements plus que les êtres sans raison; après avoir souillé mon corps, après avoir sali mon âme, comment oserais-je me montrer à toi ? ». C'est pourquoi le mouvement essentiel de l'ascèse est le repentir, le fait de se retourner, retourner son intelligence et tout notre mode de saisie du réel pour voir nos fautes. Cette attitude fondamentale est nécessaire car nous nous sommes éloignés de Dieu par nous-mêmes, agissant dans le monde et au milieu de notre ignorance, « que chacun de nous accuse, non pas Adam, mais lui-même ». Tel Jean-Baptiste qui commence sa prédication par le repentir<sup>96</sup>, Syméon nous exhorte au repentir, il est nécessaire, car après le baptême et notre état d'innocence, tout homme a péché et pêche constamment. Cependant, Syméon écrit : « Que nul n'aille s'imaginer qu'en pratiquant le jeûne ou les veilles, qu'en souffrant la faim ou la soif, (...) en supportant les injures et les épreuves qui surviennent, il rend un service à Dieu (...). C'est pour lui-même uniquement qu'il y a

<sup>91</sup>Hymne XVIII, 45-46, p. 79, SC 174.

<sup>92</sup>Éthique XI, 110-115, pp. 337-339, SC 129. Il n'est pas étonnant que son biographe Nicétas nous apprenne que Syméon connaît Saint Jean Climaque et recommande sa lecture (*L'échelle Sainte*).

<sup>93</sup>Hymne V, 1-24, pp. 199-203, SC 156.

<sup>94</sup>Éthique VII, 24-66, pp. 159-161, SC 129.

<sup>95</sup>Hymne V, pp. 199-203, SC 156.

<sup>96</sup>« Repentez-vous car le Royaume de Dieu est proche » (Mt 3,2).

profit »<sup>97</sup>. B. Krivochéine nous éclaire en disant que la pénitence est la base permanente de tous les efforts vers Dieu que nous faisons<sup>98</sup>. C'est vital pour Syméon, « courez, cherchez, frappez, pour qu'on vous ouvre la porte du Royaume (...), la pénitence en effet est la porte qui fait sortir des Ténèbres et entrer dans la Lumière »<sup>99</sup>. Ici, la progression est saisissable, la pénitence fait sortir d'un état d'obscurité dans lequel nous sommes en vivant sans reconnaître nos fautes, vers celui où pointe déjà la lumière divine, qui accompagne le mouvement de se tourner vers Dieu. Elle est à ce point nécessaire aux pécheurs qu'elle doit être continue. « La pénitence doit devenir un état permanent », dit Basile Krivochéine qui cite, à la suite, à nouveau la catéchèse V de Syméon : « Il est possible à tout le monde, frères, non seulement aux moines mais aussi aux laïcs, de toujours et continuellement se repentir, pleurer et implorer Dieu et par une telle conduite d'acquérir aussi toutes les autres vertus »<sup>100</sup>.

Aussi, « la pénitence efface les péchés »<sup>101</sup>, commente B. Krivochéine. Écoutons Syméon lui-même lorsqu'il rapporte une voix lui disant, durant une vision de lumière : « Ne cesse de t'appliquer à la pénitence car c'est elle qui, unie à mon amour pour les hommes, efface les chutes aussi bien passées que présentes »<sup>102</sup>. Comment comprendre cette interprétation qui semble radicale. La participation à la croix du Christ, l'ascèse, produit un profond repentir et une douleur sincère pour ses fautes, c'est la conversion qui unit l'homme au Christ en cette vie ici-bas. Le Christ étant le Salut, cette union efface les péchés. Ce n'est pas un salut par soi-même. Le grand mystique Syméon le Nouveau Théologien se porte lui-même en gage de son exhortation à la pénitence même la plus austère : dans la très attendrissante catéchèse<sup>103</sup>, il se porte garant en personne du feu éternel si son propos est erroné. Dans cette optique, le thème de l'enfant prodigue est un thème qui lui est cher. « Il se compare souvent dans ses Hymnes au fils débauché que le Père a comblé de grâces étonnantes »<sup>104</sup>. « Comme tu as accueilli le prodigue et la pécheresse lorsqu'ils s'approchèrent de toi, accueille-moi aussi, ô Miséricordieux, moi qui me repens du fond de l'âme ! ». Au moment où l'homme « se décide »<sup>105</sup> par la foi à se reconnaître comme pécheur, l'homme se fait pénitent, il commence sa conversion. Pour nous, ce moment inaugure une véritable méthodologie, l'art de vivre ascétique lui-même, qui consiste, nous le rappelons, à nous ôter de notre état

<sup>97</sup>Éthique VII, 117-127, p. 165, SC 129.

<sup>98</sup>Catéchèse V, 11-12, p., SC 96; B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p.67.

<sup>99</sup>Catéchèse XXVIII, 1-300, pp. 129-289, SC 113, citée par B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 71.

<sup>100</sup>Catéchèse V, 122-125, p. 387, SC 96, citée par B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 69.

<sup>101</sup>B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 71.

<sup>102</sup>Catéchèse XVI, 142-144, p. 25, SC 104.

<sup>103</sup>Catéchèse, XXIII, 221-227, p. 213, SC 113.

<sup>104</sup>Catéchèse XXX, 81, p. 201, SC 113; J. DARROUZES, *op.cit.*, p. 55.

<sup>105</sup>Hymne LVIII, 196, p. 293, SC 196.

peccamineux contre nature, à ne plus penser comme “les hommes”<sup>106</sup>, ni considérer l’homme comme le critère suprême et nous remplir du Christ, être dans les bras du Père, tel que le dit la parabole. Rappelons ici la parole de Basile Krivochéine, que nous avons déjà citée, disant que ce qui importe plus que tout à Syméon, c’est le « fruit mystérieux de l’Esprit » davantage que la préparation ascétique<sup>107</sup>. Syméon fait l’expérience du pardon de Dieu, il témoigne de la grande et éternelle et non-commensurable Miséricorde de Dieu pour sa créature : « jamais je n’ai gardé un seul de tes commandements, mais j’ai passé ma vie entière dans la débauche : pourtant tu n’as pas détourné les yeux, tu m’as cherché et trouvé (...) ô Christ (...) tu m’as ramené de la route de l’égarement (...), je proclame ta pitié, je célèbre ta miséricorde »<sup>108</sup>.

### **3.4. Les commandements de Dieu**

La pratique des commandements doit accompagner toute ascèse elle-même : elle est simultanée au repentir et à la pénitence car l’ascèse libère de la place dans l’âme pour un comportement nouveau, en Christ. L’acquisition de vertus résulte de la pratique des commandements car celle-ci mène à Dieu qui insuffle la vie à nos actions<sup>109</sup>. Les œuvres du Seigneur ne peuvent être accomplies avec négligence, dit Syméon, poursuivant : « si nous nous abstenons d’œuvres et de pratiques mauvaises, mais que nous ne mettions pas toute notre force à les remplacer par des vertus, (...) comment serons-nous équipés spirituellement, et enrôlés dans les troupes du Dieu vivant ? »<sup>110</sup>

Les commandements de Dieu confluent tous ensemble dans l’amour. Syméon le Nouveau Théologien a pris soin de préciser qu’il est attaché à trois chapitres en particulier de Marc l’Ermitte, dont voici le deuxième qu’il cite : « Celui qui recherche les opérations de l’Esprit avant d’avoir pratiqué les commandements rappelle l’esclave qui, au moment même de son acquisition, réclamait son affranchissement »<sup>111</sup>. Cette méditation de Marc l’Ermitte persuade Syméon le Jeune que se rapprocher de Dieu doit passer par une ascèse énergique de sa conscience et de son corps qui nous inscrit dans l’humilité, base des vertus avec la foi, sur lesquelles prennent corps toutes les autres vertus dont la Charité est la tête, le sommet (et l’espérance le cou), se référant ainsi à saint Paul : s’il me manque l’amour, je ne suis

---

<sup>106</sup>Mt 16,23.

<sup>107</sup>Cfr. note 76.

<sup>108</sup>Hymne XLI, 20-31, p. 13, SC 196.

<sup>109</sup>Éthique VII, 350-353, p. 181, SC 129.

<sup>110</sup>Éthique VII, 11-117, p. 165, SC 129.

<sup>111</sup>Catéchèse XXII, 40-51, p. 369, SC 104 (Traduction de J. GOUILLARD, *Petite philocalie*, pp. 175 s., du Sermon sur la foi, dont le texte grec a été édité par le P. I. HAUSHERR, dans *Orientalia Christiana*, fasc. 45, pp. LVII-LX, cité par L. BOUYER, *op.cit.*, p. 664, note 24).

rien <sup>112</sup>. C'est pourquoi, après avoir exposé ce point-ci sur les commandements, nous allons étudier ce qu'est la foi et pourquoi la charité est-elle le sommet des vertus.

Ce sont les commandements mêmes de Dieu qui mènent à Lui, ils sont les portes de la connaissance comme Syméon le dit lui-même, et ils déterminent le contenu ascétique de notre intention. Les commandements de Dieu sont ses Volontés, et par déduction, la voie de prédilection la plus sûre pour vivre la voie du chrétien mystique, la voie la plus sûre pour quiconque veut servir Dieu. Les cœurs sur le chemin de la purification voient Dieu « dès cette vie, aussitôt cette pureté atteinte par la pratique des commandements. Le Christ a promis d'aimer celui qui pratique ses commandements et de se manifester à lui » <sup>113</sup>. Aucune pratique parfaite des commandements n'est possible ici-bas, aucune pureté parfaite n'est atteinte sur le chemin de la purification, celui-ci étant un déploiement temporel. C'est en ce sens que Syméon écrit à répétition que nous pouvons rencontrer Dieu *autant que cela nous soit possible* <sup>114</sup>, c'est dire que la pratique des commandements n'est pas en soi une œuvre mais un mode de vie qui s'acquiert. Même le haut stade de perfection qui est nommé *apatheia* – que nous analyserons au chapitre III – est soumis ici-bas à notre condition ontologiquement créée de volonté libre. Ce qui revient à dire que notre interprétation ne s'engage pas vers ce qui, selon I. Hausherr, permettrait que tout le système doctrinal du Nouveau Théologien s'écroule <sup>115</sup> : « chez Syméon, l'observation parfaite des commandements est identique à l'*apatheia* ».

D'autre part, toute cette analyse d'un système qui s'écroulerait, I. Hausherr l'émet à partir d'une idée qui est issue de son interprétation personnelle propre et dont il ne se cache pas : « il manque pour donner au tout [au système de Syméon] sa consistance logique, un chaînon, une idée sous-entendue : la grâce, le don apostolique, *la possession de l'Esprit équivaut identiquement à l'observation parfaite des commandements* du Seigneur. Cette équation est sous-jacente à toute la doctrine » <sup>116</sup>. Dans notre présentation du Nouveau Théologien, ce chaînon sous-entendu dans sa pensée n'est pas présent dans sa pensée, étant donné que la pratique des commandements est *le résultat* d'une transformation de notre mode de vie et de conception, que nous réussissons avec l'Esprit qui nous illumine,

---

<sup>112</sup>I Cor 13,13.

<sup>113</sup>Hymne VIII, 13-43, pp. 215-219, SC 156; J. GOUILLARD, *op.cit.*, col. 2950. Voir aussi Catéchèse XXII, 145-155, p. 377, SC 104 : « Cet homme, adonné uniquement aux choses du monde (...) à peine eut-il entendu parler de tout cela, qu'il crut. (...) descendre jusqu'à lui la grâce de l'Esprit ».

<sup>114</sup>Chapitres, cent.3, 35, p. 90, SC 51.

<sup>115</sup>I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste, introduction*, dans *Orientalia Christiana*, t. IX, 1927, vol. 2, n°36, p. LXXX.

<sup>116</sup>I. HAUSHERR, *ibid.*, p. LXX, souligné par nous.

graduellement au cours de notre vie quotidienne dans l'ascèse. La pratique des commandements est un mode de vie qui s'acquiert, mais jamais parfaitement.

### 3.4.1. La foi comme fondement de l'espérance

Cela étant dit, à ce stade-ci du travail, nous pouvons dire que, chez Saint Syméon, pratiquer les commandements divins, c'est prendre l'option de la vérité de Dieu, soit se risquer à la foi, librement et volontairement : « la foi est le fondement des choses que l'on espère »<sup>117</sup>. J. Gouillard parle des commandements comme d'un outil aux mains de la foi<sup>118</sup>, car la foi « est un don du Maître et une qualité de la nature, même si elle est aussi soumise à la liberté de notre choix »<sup>119</sup>. En effet, Basile Krivochéine écrit : « la foi précède l'amour de Dieu »<sup>120</sup>. Ce commentaire difficile à comprendre veut dire que l'âme s'ouvre à Dieu en proportion de sa foi. B. Krivochéine poursuit en citant Syméon qui compare l'âme au coquillage qui s'ouvre, et dit qu'elle quitte son incrédulité lorsqu'elle trouve la considération des souffrances du Christ à travers la Parole<sup>121</sup>. Elle s'ouvre à la foi en Dieu de cette façon et l'aime. « Qui, en entendant souvent parler de moi, a pleuré du fond de l'âme (...), a cherché avec zèle à apprendre et à garder mes paroles divines et mes commandements ? ». Comme nous l'avons analysé dans ce qui précède, l'ascèse est participation aux souffrances du Christ et prépare la rencontre avec Dieu, dont parle Syméon. Nous en déduisons que la foi conditionne les vertus et mûrit notre connaissance comme elle précède notre amour de Dieu qui se manifeste alors : « Cette charité, aucun homme n'a jamais pu la voir, ni la recevoir, ni lui être uni, ni l'acquérir consciemment comme sa propre tête, s'il n'a pas gardé ferme et inébranlable (...) la foi au Christ et s'il n'a pas édifié avec zèle sur cette foi toutes les œuvres énumérées »<sup>122</sup>. Mais ne nous méprenons pas, si la foi ouvre l'homme à l'amour pour Dieu qui lui permet d'entrer en ascèse, c'est pour recevoir sa miséricorde du pardon de nos fautes<sup>123</sup> : « qui en effet sera justifié par les œuvres de la loi. Aucun vivant ne sera justifié devant Dieu, mais grâce à ma foi en Dieu, j'espère être sauvé par un don de son ineffable pitié »<sup>124</sup>. C'est la Charité de Dieu qui demeure avant tout première.

<sup>117</sup> Libre et volontaire : Catéchèse XXV, 63, p. 55, SC 113; Catéchèse II, 209-210, p. 259, SC 96, citant la Lettre aux Hébreux, 11, 1.

<sup>118</sup> J. GOUILLARD, *op.cit.*, col. 2954.

<sup>119</sup> Catéchèse XXII, 15-17, p. 365, SC 104.

<sup>120</sup> Éthique, VIII, 72-90, p. 207, SC 129; B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 405.

<sup>121</sup> Éthique, VIII, 72-90, p. 207, SC 129; B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 405.

<sup>122</sup> Éthique IV, 564-567, p. 49, SC 129.

<sup>123</sup> Hymne XXII, 86-87, p. 177, SC 174.

<sup>124</sup> Chapitres, cent. 1, 64, p. 57, SC 51.

En fin de compte, la foi, pour le mystique byzantin, c'est reconnaître que nous sommes mus par Dieu et non pas penser que notre Salut est Loi ou œuvres que nous faisons. « Tout est possible à celui qui croit car la foi est comptée comme justice. Le Christ est en effet "la fin de la loi" et la foi en lui justifie et rend parfait le croyant; aux œuvres de la loi équivaut la foi au Christ, laquelle, confirmée et prouvée par les préceptes évangéliques, mérite aux fidèles de participer à la vie éternelle qui est la vie en Jésus-Christ même »<sup>125</sup>. La foi en Christ transforme notre vision du monde, elle restaure nos valeurs en offrant de comprendre celles que Dieu propose : les choses du monde, telles que richesse, pouvoir, honneur ou parenté, habitudes, choses et pensées usuelles et jusqu'au corps, apparaissent comme une boue ou une fumée par rapport à la connaissance du Christ, car Lui seul leur rend leur dignité<sup>126</sup>. « Dieu ne nous demande pas autre chose à nous, les hommes, que de ne pas pécher et cela seulement, or ce n'est pas l'œuvre d'une loi, mais la garde scrupuleuse de l'image et de la dignité d'en-haut »<sup>127</sup>.

### **3.4.2. La charité comme sommet des vertus**

B. Krivochéine remarque que pour Syméon, « la voie qui mène au Royaume des Cieux est celle des commandements du Christ dont le principal est la charité »<sup>128</sup>. Syméon pense que la charité est reine des vertus car elle est accroissement de la vie dans le Christ. « Efforçons-nous donc mes bien-aimés frères dans le Christ, par tous les moyens, en nous aimant les uns les autres, d'accomplir ce service qui est celui de Dieu (...) afin que Dieu se réjouisse de votre concorde et de votre succès, et moi, dans mon humilité, je me réjouirai aussi à voir votre vie progresser en accord avec Dieu »<sup>129</sup>. La charité nous procure une attitude différente des hommes du monde, comme unique preuve de ce que Dieu vient à nous vraiment et que nous sommes dignement chrétiens car l'amour de Dieu dépose en l'homme un cœur ardent à aimer son prochain. Nous l'avons vu, les préceptes ascétiques sont organiquement liés aux états spirituels. La foi sans les œuvres de la charité ne suffit pas « car, en dehors des œuvres, même les démons croient et confessent que le Christ, le Maître, est Dieu »<sup>130</sup>. J. Guillard parle d'une « contre-épreuve morale » : « On examinera sa conduite à la lumière des Livres Saints et notamment des béatitudes évangéliques, on vérifiera la nature de ses sentiments dans la pratique de la piété et le détachement

<sup>125</sup>Chapitres, cent. 1, 9, p. 42, SC 51.

<sup>126</sup>Éthique, I, 2, 137-140, p. 195, SC 122.

<sup>127</sup>Chapitres, cent. 1, 65, p. 58, SC 51.

<sup>128</sup>Hymne XVII, 474-478, p. 47, SC 174; B. KRIVOICHEINE, *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien, 949-1022 : vie, spiritualité, doctrine*, p. 27.

<sup>129</sup>Cité par L. BOUYER, *op.cit.*, p. 666.

<sup>130</sup>Catéchèse XIII, 135138, p. 201, SC 104.

du monde »<sup>131</sup>. Nous comprenons que voir son prochain souffrir de manques alors que nous-mêmes sommes dans le surplus ou ne pas aimer ceux qui nous haïssent sont des attitudes que Syméon ne comprend pas<sup>132</sup>. Cela semble rejoindre, nous informe Louis Bouyer, « l'idée, si primitive dans le monachisme, que qui s'est approché au plus près de Dieu par l'ascèse doit faire retour au monde, mais dans la pure charité »<sup>133</sup>. Les qualités spirituelles doivent s'accompagner de qualités humaines et morales indissociables. « Que je connaisse (moi aussi), et pas seulement à vos paroles mais à vos actions, que Dieu est venu vers vous »<sup>134</sup>. De cette façon, tout chrétien en pénitence intérieure doit vivre dans la Charité et considérer son prochain comme lui-même pour toute la durée de sa vie, « car tout zèle et toute ascèse, accompagnés de grands efforts et qui n'aboutissent pas à la charité dans l'esprit humilié, sont vains et ils n'en sort rien de bon »<sup>135</sup>. Le vrai disciple du Seigneur se reconnaît à cette charité, ainsi la charité est-elle la reine des vertus.

#### **4. L'état progressif de la purification**

« La foi au Christ ne consiste pas seulement à mépriser toutes les jouissances de cette vie mais encore à supporter avec patience toute les épreuves qui nous apporte le deuil, l'affliction ou le malheur, tant que le Seigneur voudra, et jusqu'à ce qu'il vienne nous visiter : "j'ai patienté, j'ai attendu le Seigneur et il est venu à moi" »<sup>136</sup>. La foi, qui ouvre progressivement l'âme de l'homme, est vécue comme un apprentissage de la patience car cela permet la purification progressive de notre *noûs* et ainsi de notre discernement de Dieu dans notre vie car ainsi se donne la personne de l'Esprit pour vivre de sa participation. L'origine de toute démarche ascétique étant inscrite dans le premier pas de la foi, dans le fait « d'opter » pour Dieu, la purification de l'effort du chrétien ne vient pas de l'homme lui-même, mais de Dieu pareillement, Syméon écrit : « je me mis à t'apparaître plus fréquemment, tu le sais, purifiant petit à petit ton âme par la pénitence »<sup>137</sup>. Nous pouvons dire que chaque effort de la volonté est soutenu et dépassé par l'aide de la grâce.

« L'homme psychique ne peut pas en effet subitement recevoir l'Esprit tout entier, et devenir sans passions, (...) le relâchement l'éteint, et l'embarras de ses propres affaires et le souci de la vie (cela arrive au début) »<sup>138</sup>. Dieu apparaît puis disparaît, se rend visible au

<sup>131</sup>Catéchèse XXI, pp. 223-237, SC 104, citée par J. GOUILLARD, *op.cit.*, col. 2950.

<sup>132</sup>Éthique III, 5-15, p. 391, SC 122.

<sup>133</sup>L. BOUYER, *op.cit.*, p. 662.

<sup>134</sup>Catéchèse XIX, 82-95, p. 321, SC 104, citée par B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 36.

<sup>135</sup>Catéchèse I, 143-145, p. 237, SC 96.

<sup>136</sup>Chapitres, cent. 1, 11, citant le psaume 39, pp. 42-43, SC 51.

<sup>137</sup>Hymne LV, 103-104, p. 261, SC 196.

<sup>138</sup>Hymne XVIII, 55-56/ 89-90, pp. 79-83, SC 174.

chrétien pénitent qui le cherche, puis se cache<sup>139</sup>. Nous nous purifions de la sorte sur le chemin mystique. Il faut pratiquer cette ascèse pour transformer notre volonté gauche dans ce monde en celle de Dieu inscrite en nous, mais cela ne nous assure pas de notre salut : « le péché, c'est-à-dire, le retour aux passions, est toujours possible et c'est celui-ci seul qu'on doit tenir responsable de la cessation ou des intermittences des manifestations surnaturelles »<sup>140</sup>. L'ascèse permet de délivrer l'œil de la pensée, le *noûs*<sup>141</sup>, et d'accéder au *noûs participé*, car c'est par celui-ci que le Christ se rend visible en nous, mais la participation naturelle de l'homme à Dieu n'est pas une donnée statique : il incombe à l'homme de croître dans la vie divine. La purification est un don de Dieu, telle une injonction, et nous détermine à accomplir un effort sur notre fainéantise. « On ne peut acquérir et garder le parfait amour de Dieu qu'en proportion de la connaissance spirituelle; or celle-ci s'accroît graduellement par les efforts ascétiques de l'âme »<sup>142</sup>. Il s'agit de s'efforcer de nous purifier, par la pénitence et l'humilité, et d'unir au Bien Transcendant qu'est le divin, toutes nos sensations comme une seule faculté<sup>143</sup>. Ceci évoque que le péché est une dispersion dans le cosmos que jadis l'homme gouvernait comme Fils de Dieu et que notre purification progressive lave notre *noûs* obscurci, l'œil de l'âme : « tel un voile posé sur les yeux, telles les idées du monde et les préoccupations de la vie pour l'intelligence qui est l'œil de l'âme, tant que nous les laissons là, nous ne pourrions voir »<sup>144</sup>. La réalisation progressive de ce dépouillement, ce qui peut être fait par l'homme avec l'aide de la grâce, le renoncement à la compréhension mondaine de la vie, le support des épreuves, la pauvreté, l'humilité et bien sûr, la prière, le mèneront vers une percée de Lumière : « alors, faiblement, comme une lueur subtile, minuscule, tout d'un coup ayant enveloppé l'esprit, elle – la lumière – le ravit dans l'extase l'abandonnant rapidement pour qu'il ne meure pas »<sup>145</sup>. En effet, le thème de la faiblesse humaine est récurrent chez l'higoumène, mais cela n'empêche pas que la présence de Dieu touche l'homme et que l'homme puisse le contempler et devenir son reflet, se diviniser<sup>146</sup>.

La bonne volonté de l'homme, sa pratique des commandements de la foi et de la charité, son ascèse et son repentir qui le soutiennent, attendrissent Dieu qui s'est révélé dans sa Parole et vient à lui plus concrètement encore, par grâce effective, Il se laisse voir<sup>147</sup>. « Grande et surprenante était pour Syméon la découverte du fait que Dieu se montre aux

<sup>139</sup>Action de grâces 1, 170-170, p. 321, SC 113.

<sup>140</sup>J. GOUILLARD, *op.cit.*, col. 2950.

<sup>141</sup>Voir entre autres l'Hymne XXII, 107, p. 179, SC 174.

<sup>142</sup>Chapitres, cent. 1, 33, p. 49, SC 51.

<sup>143</sup>Éthique III, 259, p. 409, SC 122.

<sup>144</sup>Chapitres, cent. 1, 38-39, pp. 50-51, SC 51.

<sup>145</sup>Hymne XVIII, 63-64, p. 79, SC 174.

<sup>146</sup>Hymne XXII, 40, p. 175, SC 174.

<sup>147</sup>Hymne XXIX, 115-116, p. 323, SC 174.

hommes d'une manière consciente et ceci non seulement dans le passé, mais de nos jours »<sup>148</sup>. Cette découverte dont il ne soupçonne pas la possibilité, la réservant aux Apôtres, aux grands Saints d'autrefois ou même au siècle futur, il est surpris le premier de la vivre, souligne B. Krivochéine. Nous pouvons dire que cette patience de l'événement divin est la vertu du temps ordinaire, comprenant accidents et contrariétés, ces heures creuses où il suffit de tenir et d'attendre et qui nous consolide dans notre volonté à ne plus vouloir que la présence du Christ. Le Nouveau Théologien parle de « la poursuite du Christ »<sup>149</sup> : « et quand le Sauveur s'était éloigné de moi et s'était caché, moi je ne désespérais pas et je ne retournais pas en arrière, pensant que je l'avais perdu; là, à l'endroit même où je l'avais perdu, et j'appelais à mon tour le Maître caché à mes yeux, (...) je ne me décourageai jamais, je n'abandonnai pas la course »<sup>150</sup>. L'expérience ne se répète jamais à l'identique, les frontières du possible et de l'impossible s'avèrent comme brouillées<sup>151</sup>. Chez Syméon, ces allées et ces venues de la présence christique, ces irruptions dans notre âme et ces retours à l'ordinaire, sont le processus nécessaire au mystique, « le Christ ralentit ses pas pour que l'âme qui le suit par des voies (...) de soumission à sa volonté, puisse l'atteindre »<sup>152</sup>. Nous reviendrons sur ce point dans notre chapitre II. Cette imprévisibilité est une épreuve pour la volonté de l'homme qui ne peut se reposer sur aucune notion du monde commun et se trouve en terre aride et ainsi poursuit-il sa purification progressive de sa vie spirituelle dans un mouvement, portant son existence, qui modifie sa manière d'habiter le monde, selon la volonté de Dieu. L'homme est « aveugle sur un chemin où Dieu voit clair »<sup>153</sup>. Quant au Nouveau Théologien, son chemin de purification aboutit à une union continue, sommet de toute mystique chrétienne, « Syméon vit une union mystique avec le Christ qui devient pour lui ensuite un état constant »<sup>154</sup>.

<sup>148</sup>Action de grâces, 1, 28-47, pp. 307-309, SC 113, cité par B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 171.

<sup>149</sup>Hymne XXIX, 50-93, pp. 319-321, SC 174, cité par B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 261.

<sup>150</sup>Hymne XXIX, 56-82, pp. 319-321, SC 174.

<sup>151</sup>Hymne XXIX, 122-161, p. 323-325, SC 174.

<sup>152</sup>Hymne XLVIII, 97-102, p. 139, SC 196, cité par B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 264.

<sup>153</sup>Action de grâces 2, 76-85, p. 337, SC 113.

<sup>154</sup>Action de Grâces 2, 268-272, p. 353, SC 113, cité par B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 22.

## Chapitre II. De la conscience naturelle à la conscience de l'Esprit

Dans le premier chapitre de cette étude, nous avons vu la vocation chrétienne selon Syméon, au cœur de ce siècle-ci. C'est un appel à s'inscrire dans un nouveau mode de vie, lequel fait vivre dans ce monde ascétiquement, sans la convoitise et hors du péché qui obscurcit la volonté depuis la chute – tant que faire se peut, l'état est progressif –, afin de rencontrer personnellement Dieu. L'ascète chrétien s'efforce à cette conversion par la foi et l'amour qui purifie son *noûs*, organe de l'intelligence spirituelle, porteur de l'image de Dieu *ante peccatum*. La purification de l'âme et la pratique des commandements, ici et maintenant, sont liées intrinsèquement à la conscience de l'Esprit Saint, la clarification du *noûs* ou son illumination, objet de notre chapitre II. Toute l'œuvre de Syméon le Nouveau Théologien tient sa grande cohérence dans un principe majeur : le baptisé développe vraiment la grâce de son baptême lorsqu'il parvient à la conscience du Saint-Esprit déposé en lui, suite à un cheminement spirituel progressif, fait d'étapes intermédiaires.

Dans ce chapitre II, nous verrons que l'expérience de la grâce divine ne constitue pas un don exceptionnel pour quelques mystiques, dit Syméon, elle est offerte avec le Baptême d'eau, dans l'existence de tout fidèle. Cette grâce baptismale est spirituelle et nous permet de vivre en dialogue progressif avec la Divinité Trine dans un état intermédiaire, c'est-à-dire un état qui précède l'état de la perfection et qui ne peut se vivre qu'accompagné d'un père spirituel expérimenté. Ce dialogue commence par le constat de l'Esprit dans sa vie. Du discernement progressif du *noûs*, simultanément à sa purification ascétique, naît l'"homme intérieur"<sup>155</sup> qui chemine vers la Rencontre en face à face. Jean Darrouzès signale que, pour Syméon, la connaissance (la *gnosis*) est un passage de la lumière naturelle à la lumière de l'esprit<sup>156</sup>. Nous l'avons dit en introduction, nous comprenons que c'est un passage, tout au long d'une vie, de la lumière naturelle *de* notre intellect à la lumière de l'Esprit *en* notre intellect. Sur cet état de progression, J. Darrouzès relève avec justesse que la connaissance est, chez Syméon, une connaissance de Dieu *déjà* illuminée<sup>157</sup>.

Dans ce deuxième chapitre, après avoir situé dans notre point 1 le cadre théologique prérequis de la conception orthodoxe de la restauration de l'homme en Christ, nous analyserons dans notre point 2 que la rencontre avec le Christ n'est possible qu'en tant que baptisé. Le baptême sacramentel ente le chrétien sur le cep divin dans le Royaume et déracine

<sup>155</sup>Éthique XIII, 6, p. 401, SC 129.

<sup>156</sup>J. DARROUZÈS, *Chapitres*, 1, note 1, SC 51, p. 39-40 : sur l'explication des trois termes du titre de l'œuvre de Syméon le Nouveau Théologien, Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques.

<sup>157</sup>Chapitres, cent. 2, 15, p. 75, SC. 51 ; J. DARROUZÈS, *Chapitres*, cent 2, 1, note 1, SC 51, p. 71.

les conséquences du péché. Dans notre point 3, nous présenterons ce que Syméon entend par le baptême de l'Esprit. Notre point 4 analysera qu'il existe dans l'œuvre de Syméon un état dit intermédiaire. Et le point 5 présentera la conscience progressive – ou *gnosis* – qui est affectée à cet état intermédiaire. Nous y verrons que le don de l'Esprit Saint et le don de la Lumière sont constitutifs l'un de l'autre et nous accompagnent, tout notre chemin durant, jusqu'au stade élevé de la Vision totale, don spécifique de l'état de l'*apatheia* (que nous abordons dans notre chapitre III). Notre point 6 montrera que l'accompagnement spirituel est important pour discerner ce développement et vivement recommandé par Syméon. Notre point 7 exposera que le baptême spirituel est appelé naissance d'en-haut, qui nous installe au cœur de l'amour du Christ et notre point 8 abordera le moment chez Syméon de sa rencontre personnelle avec le Christ au travers de la révélation de son Nom : nous l'avons appelé la rencontre dialogale.

### **1. Prérequis pour une herméneutique de notre auteur : L'homme pécheur est fils déifié de l'adoption**

Les théologiens orthodoxes, dont notre auteur Syméon est un représentant éminent, affirment que les Hommes héritent de la mortalité et de la corruptibilité à partir d'Adam, non de la faute. L'homme est tombé dans les Ténèbres, privé de la Lumière divine, sans vivre en dehors de celle-ci (il n'hérite pas de la faute). Syméon affirme que le péché d'Adam consiste dans le fait qu'« il ne s'en est pas tenu aux avantages déposés par Dieu dans sa propre nature, il n'est pas resté dans ses bornes et n'a pas compris ses propres limites »<sup>158</sup> : « sa volonté d'être Dieu par lui-même a été un péché d'orgueil motivant sa désobéissance »<sup>159</sup>. Adam étant créé dans un état de Sainteté, son péché est expliqué par l'action du Tentateur sur la possibilité d'être Dieu par soi-même, « séduit par l'espoir d'une divinisation »<sup>160</sup>. L'Homme chute en son choix de se préférer (instinct de conservation) ou de s'égaliser à Dieu (orgueil) suite à une tromperie : « Ils [Adam et Ève] ne voulurent en aucune façon se repentir et tomber aux pieds du Maître »<sup>161</sup>. L'Homme quitte l'éternité et la vie spirituelle pour la vie des sens, « livré à la mort et privé des yeux de l'âme, dépouillé du vêtement de la gloire divine (...), il est chassé du paradis »<sup>162</sup>. En Orient, le péché est une vulnération de notre nature, l'Homme tombe dans une dynamique de désorganisation

<sup>158</sup>Éthique, I, 357-358, p. 123, SC 122.

<sup>159</sup>Éthique, I, 357-364, p. 123, SC 122, cité par B. FRAIGNEAU-JULIEN, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, Paris, 1985, p. 130.

<sup>160</sup>Éthique XIII, 60-61, p. 405, SC 129.

<sup>161</sup>Éthique II, 3, 93-94, p. 347, SC 122. Notons ici que Saint Irénée, dans son œuvre *Contre les Hérésies*, affirme que Adam s'est repenti immédiatement après avoir péché. Syméon s'inscrirait dans une autre tradition représentée au VI<sup>ème</sup> siècle par Dorothee de Gaza, selon B. FRAIGNEAU-JULIEN, *op.cit.*, p. 131.

<sup>162</sup>Éthique XIII, 40-44, p. 403, SC 129.

complète, aux pouvoirs des forces animales et végétatives (G. de Nysse) dans une capacité d'abus à son service propre <sup>163</sup>. La chair devient mortelle, la volonté gauchie et l'intelligence perd son équilibre régulateur, dominée par l'irascible et le concupiscible : les passions qui paralysent en sont la marque visible. La conséquence de la désobéissance est la mort que portent Adam et ses descendants et la perte de sa nature de filiation divine pour devenir une partie du cosmos qu'il gouvernait jadis <sup>164</sup>. Cependant, dès le monachisme et jusqu'après le XIV<sup>ème</sup> siècle, il est frappant, dit Myrrha Lot-Borodine, de constater la confiance inébranlable dans les forces naturelles du chrétien. L'Homme n'est pas tombé hors de la grâce et peut coopérer avec elle. C'est pour cela que Syméon ne s'attarde pas à discuter sur le péché originel, « la tournure mystique et concrète de son esprit le pousse à s'attacher aux conséquences des péchés que les hommes commettent à l'imitation du premier Adam » <sup>165</sup>.

Après la transgression, le Christ est venu détruire la condition de pécheur et restaurer la nature édénique en Lui, dans une nouvelle alliance, Christ étant le second Adam. Syméon s'inscrit dans sa Tradition : « l'homme, le premier homme, c'est de terre qu'il fut créé, terrestre bien sûr; mais quant au second homme, c'est des Cieux qu'il est descendu, (...) tel est le Christ » <sup>166</sup>. En Christ, dit Myrrha Lot-Borodine à la suite des Pères, la nature humaine a été unie à l'énergie de l'hypostase du Logos et tout en restant elle-même pleinement, elle a été délivrée du péché. Le chrétien retrouve une destinée surnaturelle car « Dieu est devenu homme et il est appelé parent et frère de tous les hommes », dira. Syméon <sup>167</sup>. En prenant la mort sur Lui, le Logos en délivre l'humanité et « l'intégralité de notre nature est restituée (...) nous devenons divins par Lui » <sup>168</sup>. L'âme revivifiée par l'Esprit Consolateur peut se retrouver avec le Christ dans la Lumière trine <sup>169</sup>. En résumé et pour terminer ce point de rappel du cadre herméneutique général dans lequel s'inscrit notre chapitre II sur Syméon le Nouveau Théologien, il y a un passage de l'homme charnel déchu à l'homme spirituel sauvé dans le Christ. Ce que le Nouveau Théologien préconise comme un refrain à travers toute son œuvre en sa particularité même, c'est que dès à présent, nous pouvons vivre cette restauration anticipée dans notre vie quotidienne, grâce au sacrement du baptême, et expérimenter la grâce lumineuse de la connaissance Dieu à laquelle participe notre *noûs* progressivement purifié, qui devient *noûs participé*.

<sup>163</sup>M. LOT-BORODINE, *op.cit.*, p. 77.

<sup>164</sup>M. LOT-BORODINE, *op.cit.*, p. 51. Voir Éthique I, 2, 118-140, pp.193-195, SC 122.

<sup>165</sup>B. FRAIGNEAU-JULIEN, *op.cit.*, p. 131.

<sup>166</sup>Hymne XLIV, 250-259, p. 89, SC 196.

<sup>167</sup>Éthique XIII, 156-157, p. 413, SC 129.

<sup>168</sup>GREGOIRE DE NAZIANZE, *Orationes*, I, 7, XXXVII, 2, cité par M. LOT-BORODINE, *op.cit.*, p. 55.

<sup>169</sup>M. LOT-BORODINE, *op.cit.*, p. 67.

## 2. Le baptême sacramentel

Le sacrement <sup>170</sup> du baptême justifie du péché : « au baptême divin, nous recevons la rémission de nos fautes, nous sommes délivrés de l'antique malédiction, nous sommes sanctifiés par la présence du Saint-Esprit » <sup>171</sup>. La grâce de l'Esprit reçu au baptême « nous rachète des Ténèbres et de l'Enfer » pour paraphraser de près Syméon dans son Hymne LV. Le péché de la première transgression est déraciné, nous sommes « entièrement libérés de la mort et de la corruption » <sup>172</sup> mais notre volonté, libre de choisir consciemment le mal, est toujours réelle, voilà notre lecture personnelle, car Syméon dit : « après le baptême, si nous tombons dans des pratiques mauvaises et déshonnêtes, nous perdons totalement la sanctification » <sup>173</sup>. Nous estimons que le baptême sacramentel (d'eau) est le seul dont le chrétien a besoin et ce, aux dires du moine lui-même : « Quiconque en effet après son baptême s'est gardé sans tache pour Dieu et a conservé sans souillure (la conformité) à l'image de celui qui l'a fait et modelé, n'aura besoin de rien d'autre pour retrouver sa condition (première) puisqu'il est en Dieu » <sup>174</sup>. Nous comprenons chez le grand mystique byzantin que notre liberté constitutive de notre être-même, dès notre origine, demeure après la chute, bien qu'elle soit plus grandement encore gauchie <sup>175</sup>. Davantage, nous comprenons par les écrits de Syméon que cette liberté demeure intégralement après la chute, mais également après le rachat du Christ. En effet, le Christ nous restaure en notre dignité originelle, laquelle *est* liberté consciente (aussi de pécher). Les diverses interprétations sur le baptême chez Syméon le Nouveau Théologien tiennent leur difficulté du fait qu'elles n'intègrent pas cette compréhension sur la liberté ontologique constitutive. La compréhension du baptême syméonien de Jean Gouillard, comme « une restauration dans l'état d'incorruption et d'immortalité d'Adam, du "paradis spirituel", fondée sur la rédemption elle-même » <sup>176</sup>, va dans ce sens sans qu'il ne parle de la liberté constitutive : les hommes sont toujours capables de s'orienter vers Dieu, mais tombés dans l'ignorance, ils divinisent la création et leurs propres passions <sup>177</sup>. C'est pourquoi J. Gouillard est amené à considérer le baptême de l'Esprit en termes de "caducité du sacrement" parce qu'il est donné aux enfants : « en effet, dans la plupart des cas et même dans tous, le bénéfice du sacrement est caduc car il manque la

<sup>170</sup>Nous utilisons ces termes théologiques de sacrement et de sacramentel bien qu'ils soient étrangers au vocabulaire de Syméon, qui, comme tous les Pères grecs, ne connaissait pas les sacrements mais seulement les "mystères".

<sup>171</sup>Chapitres, cent.3, 45, p. 93, SC 51.

<sup>172</sup>Hymne LV, 45, p. 257, SC 196.

<sup>173</sup>Chapitres, cent.3, 45, p. 93, SC 51.

<sup>174</sup>Catéchèse XXX, 129-133, p. 205, SC 113.

<sup>175</sup>Voir notre chapitre I, point 2. « Cet état de béatitude proche de la perfection laisse à l'homme la liberté de se détourner de Dieu et donc de commettre ce qu'on appelle le péché ».

<sup>176</sup>J. GOUILLARD, *op.cit.*, col. 2952.

<sup>177</sup>Éthique XIII, 99-105, pp. 407-409, SC 129.

connaissance de la grâce, la sensation (entendez : l'aperception) de la vertu théurgique du sacrement »<sup>178</sup>. Si Syméon écrit : « tel fut jadis Adam avant son péché, tels deviennent ainsi tous ceux qui ont été baptisés en connaissance de cause, mais non ceux qui dans leur insensibilité, n'ont pas reçu le sentiment intellectuel que produit en venant, par son opération, l'Esprit »<sup>179</sup>, Syméon s'explique quelques versets plus loin, dans le même hymne, « ceux qui, grâce à ton baptême, ont été réintégrés dans ta vigne, autrement dit dans le Paradis, et qui du même coup, y sont entrés exempts de tout péché, voire sanctifiés, se sont conduits comme le premier Adam : négligeant, par la suite, un pareil salut (...) commettant des actions pires que celle d'Adam »<sup>180</sup>. Pécher, alors que nous avons reçu le baptême, est pire encore que la première transgression d'Adam. L'Esprit Saint se retire<sup>181</sup> de la place qu'Il a creusée en nous. Bien sûr, il y a le péché qui suit le baptême des enfants, encore inconscients de la présence de l'Esprit en eux. Nous allons en parler à présent.

Poursuivons avec B. Krivochéine. « Syméon n'a jamais nié l'efficacité et la nécessité pour le salut du baptême sacramentel que la plupart des chrétiens reçoivent dans leur enfance, quand ils sont encore inconscients »<sup>182</sup>. Dans un premier temps, le baptême sacramentel est pratiqué durant l'enfance. Le grand higoumène signale bien l'efficacité du baptême, il écrit « Je crois que les petits enfants baptisés dans le Saint-Esprit sont non seulement sanctifiés et gardés mais aussi (...) marqués par le sceau de la croix qui donne la vie »<sup>183</sup>. Selon Syméon, il ne peut y avoir aucun formalisme dans la vie du chrétien : « car la foi, par l'intermédiaire de l'espérance, de manière visible et inconsciente – je veux dire chez ceux qui sont encore enfants – est encouragée, instruite et fortifiée par la sainte charité pour produire tous les effets décrits »<sup>184</sup> et c'est ce que nous avons compris avec le commentaire de Pierre Miquel lorsqu'il dit : « sans doute les enfants n'ont pas conscience de la grâce qu'ils ont reçue mais toute l'éducation chrétienne consiste à leur faire prendre conscience de cette grâce reçue inconsciemment »<sup>185</sup>. Ainsi la Porte du Salut, posée en notre âme et cœur, nécessite l'Amour, afin de s'ouvrir au Mystère de Dieu. B. Krivochéine apporte un élément supplémentaire quand il attire l'attention sur l'Éthique II, 7 : « Il a prédéterminé que ceux qui croiraient en lui et seraient baptisés en son nom (...) seraient justifiés du péché ». Il semble que Dieu

<sup>178</sup>J. GOUILLARD, *op.cit.*, col. 2952/2953.

<sup>179</sup>Hymne LV, 48-51, p. 257, SC 196.

<sup>180</sup>Hymne LV, 61-65, p. 259, SC 196.

<sup>181</sup>Éthique XIII, 198-221, pp. 415-417, SC 129.

<sup>182</sup>B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 148.

<sup>183</sup>Lettres 4, 49-53, citée par B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 149, qui ajoute sur ces Lettres « pas d'édition critique pour le moment ».

<sup>184</sup>Éthique IV, 536-540, p. 47, SC 129.

<sup>185</sup>P. MIQUEL, *Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IV<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, (coll. *Théologie historique*, 86), Paris, Beauchesne, 1989, p. 161.

en créant l'homme libre concevait qu'il puisse abuser de sa liberté ou se méprendre dans sa volonté. Par le baptême, nous redevenons à l'image du Fils de Dieu. Même si J. Darrouzès concède que « ceux qui ont eu un temps de préparation parfaite avant le sacrement sont aptes à recevoir le Christ en même temps que le sacrement »<sup>186</sup>, il parle logiquement, également d'inefficacité : « Si le baptisé qui a reçu le sacrement en bas âge n'est pas mis en mesure de faire fructifier le don (...) le baptême restera inefficace dans la vie chrétienne »<sup>187</sup>. Moyennant ce que nous avons relevé sur la restauration de la liberté constitutive de pécher, cette lecture sur la petite enfance est correcte. Après notre baptême, sans guide et éducation chrétienne du cœur aux commandements, nous nous éloignons librement de Dieu et nous péchons. Alors la porte du Royaume qu'est le Christ demande à être poussée, l'Esprit Saint qui en est la clé<sup>188</sup> doit être retrouvé, « frappez et on vous ouvrira », mais la Porte est, et demeure, en nous. Cette porte ne s'ouvre pas sans la clé qu'est l'Esprit, déjà déposé en nous au sacrement baptismal, car c'est Lui qui nous fait comprendre combien nous avons vécu loin de Dieu « par des gémissements inexprimables »<sup>189</sup>. Cette pensée de la grâce inscrite en nous, qui exige des efforts de notre part, fait partie intégrante de la théologie traditionnelle orthodoxe, ainsi que Lossky écrit : « cette doctrine, fidèle à l'esprit apophatique de la tradition orientale, exprime le mystère de la coïncidence de la grâce et de notre liberté dans les bonnes actions en évitant les termes positifs et rationnels »<sup>190</sup>. Ce qui est justement pensé par le Nouveau Théologien lorsqu'il estime que notre liberté au service du Monde est un asservissement.

Nous avons vu que la pénitence est un chemin vers ce que le moine orthodoxe, Syméon le Nouveau Théologien, appelle « une seconde purification »<sup>191</sup> : non plus celle du baptême d'eau qui nous a greffés sur le Christ, déracinés des conséquences du péché originel, mais celle de notre *noûs* obscurci après le baptême. Elle peut nous fait vivre avec le Christ, en toute conscience, c'est-à-dire de façon à ce que nous l'expérimentions dans notre vie factuelle, dans notre façon même de vivre et dans des visions lumineuses. Il est capital, pour terminer ce point et commencer le suivant, de noter avec B. Krivochéine que Syméon le Nouveau Théologien ne parle pas directement de « Baptême de l'Esprit » : « cette expression n'est employée qu'une seule fois dans ses écrits »<sup>192</sup>. Il parle de second baptême, et de même

<sup>186</sup>Éthique X, 328, note 2, p. 282-283, SC 129.

<sup>187</sup>J. DARROUZES, *op.cit.*, SC 122, p. 31.

<sup>188</sup>Catéchèse XXXIII, 113, p.261, SC 113.

<sup>189</sup>Rm 8,26.

<sup>190</sup>V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, (coll. *Foi vivante*), Paris, Cerf, 1990, p. 195.

<sup>191</sup>Hymne LV, 33, p. 255, SC 196.

<sup>192</sup>Éthique X, 443, p. 291, SC 129, citée par B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p.155.

pour le don des larmes<sup>193</sup> et pour l'ascèse elle-même<sup>194</sup> : il y a donc chez cet auteur une grande générosité dans sa conception de Dieu, car la capacité de vivre la grâce sacramentelle de Salut, selon un chemin mystique spécifique, est variée. Cet aspect fait dire à I. Hausherr que la théologie de Syméon est "circulaire" : « le mur circulaire du système doctrinal de Syméon pouvait être abordé par n'importe quel point »<sup>195</sup>. De notre point de vue, il ne s'agit pas réellement d'un "système doctrinal", mais d'une théologie expérientielle, en cela, nous parlerions davantage de l'organicité de son propos plutôt que de sa circularité murale. Cela concerne particulièrement le point suivant sur le baptême de l'Esprit et sur la notion d'état intermédiaire que nous différencions de la conscience progressive : nous avons une conscience progressive lorsque nous sommes dans un état spirituel intermédiaire durant lequel le baptême de l'Esprit éveille notre *noûs*, et nous plonge dans l'existence divine qui se révèle. Pour entrer dans cet état intermédiaire de conscience progressive, toujours accompagnée de l'ascèse du repentir, de pénitence et de la pratique des commandements, nous devons aborder ce qu'on a appelé chez Syméon le baptême de l'Esprit.

### 3. Le baptême de l'Esprit

Le Christ ne refuse pas sa grâce à celui qui le cherche. Cet enseignement fondamental pour le moine Syméon lui vient de sa méditation du troisième chapitre de Marc l'Ermite qu'il cite dans son œuvre : « Celui qui prie de corps et ne possède pas encore la gnose spirituelle, c'est l'aveugle qui crie : " Fils de David, aie pitié de moi !" ». Mais l'aveugle, lorsqu'il eut recouvré ses yeux et qu'il eut vu le Seigneur, ne l'appela plus " fils de David ", mais " Fils de Dieu " et l'adora comme il convenait »<sup>196</sup>. Le baptême vivifié par l'Esprit est la conscience de l'Esprit qui est déposé en notre conscience au baptême sacramentel et nous fait reconnaître le Christ en la Personne du Saint Esprit. Cette conscience spirituelle est déjà une vision de Lumière qui éblouit nos faibles regards<sup>197</sup>, elle va et vient en nous, durant notre cheminement dans le second degré mystique, qui n'est jamais séparé du premier degré, selon que nous y portons attention rigoureusement ou non, selon que nous pratiquons l'ascèse ou non, que nous pratiquons la charité ou non<sup>198</sup>. B. Krivochéine dit très justement : « le Christ

<sup>193</sup>Chapitres, cent. 1, 35, pp. 49-51, SC 51.

<sup>194</sup>Catéchèse XXXII, 69-72, pp. 243-245, SC 113.

<sup>195</sup>I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste, introduction*, dans *Orientalia Christiana*, t. IX, 1927, vol. 2, n°36, p. LXXX.

<sup>196</sup>Catéchèse XXII, 40-51, p. 369, SC 104.

<sup>197</sup>Action de Grâce. 2, 132-133, p. 341, SC 113.

<sup>198</sup>Action de grâces 1, 156-195, pp. 317-321, SC 113.

étant la lumière du monde, il est naturel que les croyants la voient. Celui qui ne Le voit pas est un mort »<sup>199</sup>.

Au cours du second degré, nous prenons conscience que nous vivons *en Christ*. Il est impossible que l'Esprit Saint se donne aux pécheurs, aux amis du Monde, aux orgueilleux et toutes autres personnes<sup>200</sup> qui ont forcé l'Esprit Saint à sortir de leur cœur par leurs inconduites et leurs pensées égocentriques. Une telle doctrine de la venue consciente de l'Esprit occupe une place à part dans la tradition des pères ascétiques grecs et orientaux, qui parlent davantage de théologie de la Lumière que de son expérience; elle se rattache tout de même à un courant ancien, « l'École du sentiment ou du surnaturel conscient », remontant à Macaire et Diadoque, selon I. Hausherr<sup>201</sup>. L'enseignement de Syméon, ce moine hors du commun, est une exhortation à la recherche de cette semence divine poussant en nous<sup>202</sup>.

Parlant du baptême de l'Esprit comme d'un événement mystique, l'évêque russe Basile Krivochéine écrit : « Syméon a en vue la transformation qui a lieu chez les personnes qui ont déjà reçu le baptême sacramentel, mais qui ont perdu sa grâce ayant souillé leur âme par leur péché, (...) cette transformation *fait suite* à la pénitence, l'accomplissement des commandements, les larmes et la communion »<sup>203</sup>. Nous estimons que cette lecture, d'une transformation qui *fait suite* à une préparation rigoureuse, est strictement orthodoxe, voire orthodoxe studite. De notre point de vue plus œcuménique, qui s'accorde également avec le fait que Syméon réconcilie une pensée ascétique avec une pensée mystique, comme nous l'avions vu dans sa biographie, nous estimons que la transformation de l'âme *s'accompagne* de la pénitence, de l'exécution des commandements, des larmes et de la communion. Cette approche plus médiane permet que nous parlions d'états intermédiaires, avec Syméon lui-même, et de la conscience progressive qui constitue cet état, jusqu'à la révélation personnelle du Christ, sa Rencontre dialogale proprement dite, si elle a lieu.

<sup>199</sup>Éthique X, 751-756, pp. 313-315, SC 129, citée par B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 270.

<sup>200</sup>Hymne XLIV, 165-206, pp. 83-85, SC 196.

<sup>201</sup>I. HAUSHERR, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, p. 126-127.

<sup>202</sup>Catéchèse XXX, 302-307, p. 219, SC 113.

<sup>203</sup>B. KRIVOCHÉINE, *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien, 949-1022 : vie, spiritualité, doctrine*, p. 155, souligné par nous.

#### 4. L'état intermédiaire

Ce point-ci porte sur le contenu général qui va être développé dans la suite de ce chapitre, celui notre état spirituel non encore entièrement conscient de l'inhabitation de l'Esprit. Ce point appuie uniquement sur le constat que cet état existe réellement dans l'œuvre de Syméon, ce point ne porte pas sur la conscience progressive – ou *gnosis* – qui est affectée à cet état intermédiaire. Nous estimons qu'il est fort important de le souligner car cela n'est pas souvent précisé : l'expérience du Christ se vit ici et maintenant, dans le déroulement temporel normal de notre vie selon la voie que préconise Syméon le Nouveau Théologien et n'est pas le fait de quelques illuminés mystiques. Cette notion d'état intermédiaire est capitale pour ordonnancer une œuvre complexe et dense, dans laquelle Syméon le Jeune écrit, justement, que, s'il y a trois lieux où l'intelligence aime séjourner, il ne compte pas l'intermédiaire<sup>204</sup> : « par exemple, celui qui va d'une région à une autre, ne donnerait pas le nom de villes ou de régions à la route qu'il a parcourue, si belles et nombreuses soient les choses qu'il a vues tout au long. (...). Ainsi, passer du passionnel à l'impassible, (...), des préjugés contre nature à l'ascension au-dessus de toute nature, (...), telles sont les *migrations habituelles* à notre esprit à nous, les hommes »<sup>205</sup>. Nous pouvons souligner que l'état d'impassibilité (*apatheia*) est un état final, le but poursuivi par toute purification mystique mais également, nous pouvons estimer que, malgré le propos de Syméon rapporté ci-dessus, il n'a de cesse de parler de cet état intermédiaire. B. Krivochéine interprète cet état de vie en disant que « Syméon distingue la lumière de la vision de la lumière du soleil mais aussi de la lumière "sans déclin" dont elle est cependant une garantie »<sup>206</sup>. La lumière qui ne décline plus serait l'état continu d'union à Dieu, il succède à la vision de la lumière, celle qui dans ses allers et retours, nous fait constater notre intimité avec Dieu progressivement, sans encore le connaître personnellement : « c'était toi que je découvrais en train d'approcher et d'arriver »<sup>207</sup>. Cet état de discernement intermédiaire succède à notre compréhension du sensible lorsque le sensible est compris comme le lieu de la Croix du Christ, comme nous l'avons vu. Ainsi Dieu se penche sur nous progressivement et accorde, à notre intelligence imparfaite, de déjà l'apercevoir indistinctement<sup>208</sup> au cours de notre chemin spirituel. « Ils reçoivent un éclair de lumière seulement dans l'intelligence »<sup>209</sup> : on voit intelligiblement comme dans un miroir et non en face à face et

<sup>204</sup>Chapitres, cent 1, 78, p. 63, SC 51.

<sup>205</sup>Chapitres, cent 1, 78, p. 63, SC 51, souligné par nous.

<sup>206</sup>Catéchèse XXII, 165-168, p. 379, SC 104; B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 230.

<sup>207</sup>Action de Grâces 2, 201-202, p. 347, SC 113.

<sup>208</sup>Éthique I, 12, 165-175, p. 285, SC 122.

<sup>209</sup>Chapitres, cent.2, 15, p.75, SC 51.

la grâce enseigne “en secret” : « Celui qui n’a pas revêtu d’une manière bien sensible à sa conscience, en ce qui constitue la raison et l’intelligence humaine, l’image de notre Seigneur Jésus-Christ (...) n’est encore que chair et sang, car il ne peut acquérir l’expérience de la gloire spirituelle par la raison »<sup>210</sup>. Il y a donc une union de l’Esprit avec notre intelligence qui n’est plus uniquement rationnelle et peut entrer dans la connaissance divine.

B. Fraigneau-Julien souligne que les trois degrés de la contemplation sont comparés chez Syméon « aux trois degrés de connaissances de l’océan que possèdent celui qui le voit en restant sur le rivage, celui qui y entre partiellement et celui qui se plonge tout entier en lui »<sup>211</sup>. Si le troisième degré fera, en partie, l’objet de notre dernier chapitre, le premier degré, encore imparfait, est celui durant lequel l’Esprit peut s’éteindre<sup>212</sup> mais le chrétien a revêtu l’armure invincible de la foi et il avance confiant dans le Seigneur<sup>213</sup>, car, nous l’avons vu au chapitre premier, « la foi est le fondement des choses que l’on espère »<sup>214</sup>. Dans le deuxième degré, ceux qui entrent dans cet état de perfection intermédiaire, voient Dieu comme en partie, car dans la mesure où ils entrent dans la lumière de la connaissance, ils acquièrent également la science de leur ignorance, ils ont conscience de leur obscurité, des fautes qu’ils commettent. La lumière divine n’illumine qu’en partie l’objet de spiritualité saisi par leur intelligence<sup>215</sup>. « La mesure de notre connaissance, il nous l’a bien accordée à la mesure de notre foi (...). Cet enseignement, les fidèles le reçoivent par signes variés et multiples, par énigmes, par miroirs, par pouvoirs mystiques et ineffables, par révélations divines, par illuminations voilées, par contemplation des raisons de la création, et bien d’autres moyens, grâce auxquels leur foi augmente de jour en jour et s’élève jusqu’à l’amour de Dieu »<sup>216</sup>. Ce deuxième degré consiste en une conscience partielle, faible et inconstante de Dieu. Cette connaissance est progressivement consciente. Basile Krivochéine parle d’une dialectique de l’union divine : « l’Unique est tout différent de l’univers et en même temps les deux sont l’un dans l’autre, et c’est donc la vision de l’Unique qui nous révèle et cache le monde »<sup>217</sup> et il signale que la contemplation est, pour le Nouveau Théologien, un état de sublimité de cette connaissance vers laquelle il faut avancer et monter avec ténacité et courage<sup>218</sup> pour acquérir la Vision face à face.

<sup>210</sup>Chapitres, cent. 1, 53, p. 54, SC 51.

<sup>211</sup>Chapitres, cent. 2, 11-14, pp. 74-75, SC 51, B. FRAIGNEAU-JULIEN, *op.cit.*, p. 146.

<sup>212</sup>Chapitres, cent. 1, 71, p. 59, SC 51.

<sup>213</sup>Chapitres, cent 1, 69, p. p. 59, SC 51.

<sup>214</sup>Catéchèse II, 209-210, p. 259, SC 96, citant la Lettre aux Hébreux, 11, 1.

<sup>215</sup>Chapitres, cent. 2, 16, p. 75, SC 51.

<sup>216</sup>Théologiques 1, 189-200, p. 11, SC 122.

<sup>217</sup>Chapitres, cent. 1, 51-53, p. 54, SC 51, citée par B. KRIVOCHÉINE, *op. cit.*, p. 210.

<sup>218</sup>Éthique III, 375-385, pp. 417-419, SC 122; B. KRIVOCHÉINE, *op. cit.*, p. 211.

## 5. La conscience progressive

Il y a, dans les écrits du Nouveau Théologien, une notion de croissance progressive de la vision par le *noûs*, reçue par la descente de l'Esprit Saint en soi, vers un état estimé comme une « hauteur »<sup>219</sup>. Cette vision et l'union avec Dieu vers laquelle elle mène commence ici-bas de façon obscure<sup>220</sup>. Syméon constate que tantôt l'âme est remplie d'allégresse et se recueille, tantôt l'âme est opprimée au point de renoncer, ou encore elle se sent prompte à la componction, tantôt elle montre une dureté de pierre, et il en dit : « telles sont les manifestations habituelles des mouvements naturels de l'âme et du corps, chaque fois que nous faisons preuve de combativité dans la façon de pratiquer les vertus et d'accomplir les commandements. Mais de même qu'ainsi se modifie l'état de l'âme, de la même manière aussi se modifie et se transforme en quelque sorte l'état de notre intelligence »<sup>221</sup>. Ce deuxième degré du cheminement spirituel consiste en la vision, incomplète et faible, de Dieu, à travers l'entendement progressivement illuminé. Les enseignements de Syméon le Nouveau Théologien attiraient de nombreux laïcs, et de plus en plus nombreux au fil des années de sa vie. C'est dire que son enseignement devait correspondre à une expérience de vie chez les fidèles venant à lui.

C'est la lecture de Dom Pierre Miquel qui nous fait avancer dans cette optique: « Syméon reconnaît que cette expérience de Dieu ici-bas peut être inconsciente. Cette réserve rare dans son œuvre mérite d'être soulignée »<sup>222</sup>. P. Miquel rapporte cette lecture des *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, numéros 71, 76 et 77, dont nous citons le n°71 : « l'aide du Seigneur est à la fois visible et invisible, inconsciente et consciente jusqu'à ce que, après avoir gravi tous les degrés, nous soyons près de Lui »<sup>223</sup>. Cette inconscience, poursuit Dom Miquel, est une étape transitoire que tout chrétien mystique est amené à dépasser, en progressant sur son chemin spirituel. « D'abord il [le moine] recevra un secours, sans en rien sentir, ensuite dans son sentiment »<sup>224</sup>. Syméon parle du moine mais nous avons vu combien la vocation chrétienne est commune au moine et aux laïcs chez Syméon. L'Esprit nous éclaire au fur et à mesure de nos progrès et capacités, jusqu'à ce que nous puissions voir Dieu comme une Lumière inouïe et entrer dans le repos, l'*apatheia* du monde supra-sensible. C'est le moment où la transformation spirituelle nous devient

<sup>219</sup>Chapitres, cent. 2, 10, p. 74, SC 51.

<sup>220</sup>Éthique X, 696, p. 309, SC 129.

<sup>221</sup>Catéchèse XXV, 26-31, p. 53, SC 113.

<sup>222</sup>P. MIQUEL, *op.cit.*, (coll. *Théologie historique*, 86), p. 157.

<sup>223</sup>Chapitres 71, cent. 3, p. 102, SC 51; Chapitres 76, cent. 3, p. 104, SC 51; Chapitres 77, cent. 3, p. 104; SC 51; P. MIQUEL, *ibid.*, p. 157.

<sup>224</sup>Catéchèse XXVI, 64-65, p. XXX, SC 113, citée par P. MIQUEL, *ibid.*, p. 158.

partiellement consciente et visible, dans notre ordinaire et dans son déroulement temporel. Cela mène à l'apogée dialogale dont le mystique est gracié. C'est pourquoi B. Krivochéine écrit avec raison que Syméon met en avant « l'action de l'Esprit »<sup>225</sup> et Syméon rapporte que, pour lui personnellement, cet état est devenu constant<sup>226</sup>.

J. Darrouzès également, dans la deuxième note qu'il fait sur l'Éthique XI, écrit que Syméon admet le sentiment de la présence de Dieu comme un sentiment non continu et que sa vision n'est pas permanente, c'est à Dieu qu'en revient l'initiative. Ce point met en avant la Miséricorde divine : nos propres efforts pénitentiels ne sont pas la source de la grâce. La conscience de la grâce est elle-même une grâce : « sache-le bien, avant même que tu les conçoives (les efforts), Lui de son côté sait toutes les démarches de ta pensée sans que rien ne lui échappe »<sup>227</sup>. L'homme doit « s'appliquer à jeter en semence tout ce qui dépend de lui »<sup>228</sup>, mais il est un état de conscience ou la grâce « éclaire invisiblement »<sup>229</sup>. B. Fraigneau-Julien exprime cette idée en ces termes : « en affirmant que les vertus sont matière à recevoir la lumière mais qu'elles ne sont pas lumière par elles-mêmes et qu'elles sont capables de devenir lumière<sup>230</sup>, en faisant d'autre part de la pratique de commandements une condition de vision de la lumière<sup>231</sup> Syméon exprime non seulement le caractère gratuit de la grâce mais il fait de la lumière, au moins son aspect d'illumination permanente, un degré élevé de la possession de la grâce »<sup>232</sup>.

Voilà pourquoi nous comprenons que, chez le mystique byzantin, il s'agit de demander : « quiconque ne croit pas, ne demande pas; quiconque ne demande pas, il ne reçoit pas non plus »<sup>233</sup>. La prière est un facteur essentiel dans la spiritualité du moine Syméon, nous enseignent ses textes et aussi B. Krivochéine<sup>234</sup>, elle doit être quotidienne, voire continuelle elle aussi, ayant comme but l'illumination de l'Esprit, c'est-à-dire la communion avec Dieu : « regarde mon cœur contrit, regarde-moi qui m'approche de toi dans le désespoir, mon Dieu, et d'en haut, donne ta grâce, donne ton Esprit divin, (...) fais-le venir *aujourd'hui encore* sur ton disciple assis dans la chambre haute, ô Maître »<sup>235</sup>. Si nous lisons entre les

<sup>225</sup>B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 154.

<sup>226</sup>Action de grâces 2, 268-272, p. SC 113.

<sup>227</sup>Éthique XI, 199-201, pp. 343-345, SC 129.

<sup>228</sup>Éthique IV, 96, p. 15, SC 129.

<sup>229</sup>Chapitres, cent .1, 75, p. 61, SC 51.

<sup>230</sup>Hymne 33, 127-129, p. 426, SC 174, cité par B. FRAIGNEAU-JULIEN, *op.cit.*, p. 113.

<sup>231</sup>Hymne 50, 236-240, p. 175, SC 96, cité par B. FRAIGNEAU-JULIEN, *op.cit.*, p. 113.

<sup>232</sup>B. FRAIGNEAU-JULIEN, *op.cit.*, p. 113.

<sup>233</sup>Hymne XLIV, 208-210, p. 85-87, SC 196.

<sup>234</sup>Catéchèse XXVI, 23-41, p. SC 113, B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 81-82.

<sup>235</sup>Hymne XLI 5-10, p. 11, SC 196, souligné par nous; voir aussi Hymne 35, 1-7, p. 441, SC 174; Hymne 49, 17-

lignes de Syméon, nous pourrions comprendre que la grâce n'est pas identifiée seulement avec la conscience de la grâce mais aussi avec notre chemin de progression et que la conscience de la grâce donne de voir (comprendre par le *noûs*) que toute notre vie est le présent de la Grâce Vivante et que nous y participons de plus en plus consciemment.

La *gnosis* est une connaissance de Dieu déjà illuminée. Elle est le don de la personne de l'Esprit Saint. Ce don de la connaissance de Dieu s'accompagne donc simultanément du don de la lumière spirituelle constitutive de l'Esprit. Elle est reçue tout notre chemin durant, jusqu'au stade élevé de la Vision unitive permanente de la Lumière, la connaissance claire et certaine de Dieu, plus rare, qui est précédée de visions graduellement conscientes, d'éclats lumineux, par lesquels Dieu s'approche pour se laisser voir. C'est un don qui se renouvelle, signe de la santé spirituelle<sup>236</sup>. Notre lecture diverge de celle de J. Guillard. En effet, J. Guillard estime que l'âme est transformée et revêt le Christ suite à l'*apatheia* : « l'âme purifiée par l'apathie est l'objet d'une transformation surnaturelle portant sur tout l'être, (...). Cela s'appelle revêtir le Christ »<sup>237</sup>. Notre lecture, par contre, interprète l'*apatheia* comme le très haut degré de la purification, elle ne peut être atteinte que par la transformation de notre être, lequel revêt le Christ graduellement, car le chrétien apprend à entendre ce que nous appelons dans un vocabulaire contemporain sa conscience dialogale, son être en *rappor-avec*; il a conscience d'être la demeure d'amour du Divin, ce que Syméon appelle la naissance d'en-haut. Cette naissance ne se fait pas seule, elle est guidée par un père spirituel expérimenté.

## **6. L'accompagnement spirituel**

Apprendre à voir progressivement l'Esprit de Dieu dans notre vie doit être soutenu tout au long de notre existence, selon Syméon le Nouveau Théologien, par un accompagnement spirituel. La nécessité d'un guide spirituel, ou pour mieux dire un "père spirituel", est un précepte principal pour parcourir le chemin mystique de l'union. Cette expérience, Syméon la retire de sa propre vie dans laquelle il eut la grâce de rencontrer un maître qui le guida dans le discernement progressif vers la vision de Dieu. En lisant seul les Écritures, Syméon estime qu'il ne réussit pas vraiment à les comprendre pour lui-même : « je jugeais que l'Apôtre était le seul à qui, par pure libéralité, tu l'avais montré et je ne savais pas, malheureux que j'étais, que tu le faisais également pour tous ceux qui t'aiment »<sup>238</sup>. Sa connaissance de Dieu, poursuit-il dans cette Action de grâces, n'est ici que reçue sur

---

19, p. 149, SC 196; etc.

<sup>236</sup>Éthique VII, 305-310, p. 179, SC 129.

<sup>237</sup>J. GOUILLARD, *op.cit.*, col. 2948.

<sup>238</sup>Action de Grâce 1, 46-52, p.309, SC 113.

le souvenir de ses péchés, soit le premier stade de l'ascèse, le repentir. Or, malgré les remarques décourageantes de ceux qui lui diront que personne ne peut le guider vers Dieu vraiment, il rencontre son père spirituel, le Studite Syméon, dit Eulabès, dont il estime qu'il est la source initiatique de sa connaissance expérimentale de Dieu et lui voue une reconnaissance infinie jusqu'à sa sanctification, nous l'avions vu dans sa biographie. « Syméon a développé ce point avec une insistance extraordinaire, et il est devenu le martyr de cette doctrine »<sup>239</sup>.

C'est très fréquemment en effet que Syméon en appelle à la nécessité d'être guidé pour celui qui veut mener pleinement une vie chrétienne. Cette importance que Syméon accorde au père spirituel se fonde sur la peur de l'illusion que peut générer une expérience spirituelle incontrôlée. Syméon est convaincu que c'est l'Esprit Saint qui envoie ce guide, dès lors, un père spirituel s'origine du divin amour de Dieu<sup>240</sup>. Pour acquérir cette capacité de reconnaître les fausses routes de l'illusion, le maître expérimenté est un repère. Syméon critique le soldat inexpérimenté<sup>241</sup> en comparaison. Il remarque, en outre, que c'est l'expérience de son maître qui a scellé sa propre confiance en lui<sup>242</sup>. Cet élément supplémentaire de la spiritualité de Syméon fait dire très finement à Benoît XVI : « Sur le chemin de vie ascétique qu'il a proposé et parcouru, la profonde attention et concentration du moine sur l'expérience intérieure confère au Père spirituel du monastère une importance essentielle. Le jeune Syméon lui-même, comme on l'a dit, avait trouvé un directeur spirituel, qui l'aida beaucoup et dont il conserva une très grande estime, au point de lui réserver, après sa mort, une vénération également publique. Et je voudrais dire que demeure valable pour tous – prêtres, personnes consacrées et laïcs, et en particulier les jeunes – l'invitation à avoir recours aux conseils d'un bon père spirituel, capable d'accompagner chacun dans la connaissance profonde de soi, et de le conduire à l'union avec le Seigneur, afin que son existence se conforme toujours plus à l'Évangile. Pour aller vers le Seigneur, nous avons toujours besoin d'un guide, d'un dialogue. Nous ne pouvons pas le faire seulement avec nos réflexions. Et cela est également le sens du caractère ecclésial de notre foi de trouver ce guide »<sup>243</sup>.

---

<sup>239</sup>I. HAUSHERR, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, dans *Orientalia Christiana*, vol. XII, n°45, 1928, p. XXX.

<sup>240</sup>Hymne XVIII, 137, p.87, SC 174.

<sup>241</sup>Éthique IV, 711-738, pp. 59-61, SC129.

<sup>242</sup>Éthique IX, 248-254, SC 129.

<sup>243</sup>BENOÎT XVI, Audience générale du mercredi 16 septembre 2009 : *Syméon le Nouveau Théologien*. [[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20090916.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090916.html)].

## 7. La naissance d'en-haut

Cette expérience du baptême de l'Esprit éclairée par un père spirituel au cœur de l'Église, Syméon le Nouveau Théologien l'égalise à « la naissance d'en-Haut » dont parle Jésus à Nicodème<sup>244</sup>, c'est une naissance de l'homme spirituel qui aime, de « l'homme intérieur »<sup>245</sup>, dans une vie nouvelle avec le Christ. « Le séjour (qu'il vient faire en eux [le Saint-Esprit]), comment parviendront-ils à saisir de tels mystères, eux qui n'ont jamais eu en eux la moindre expérience de ses effets : la refonte, la rénovation, la transformation, la recreation, la régénération ? »<sup>246</sup>. Ici, nous touchons la pierre angulaire de l'itinéraire mystique de Syméon, il comprend qu'il est transformé de l'intérieur, il vit la certitude de l'inhabitation de l'Esprit en lui car l'Esprit le vêt du Christ, et revêtir le Christ<sup>247</sup>, c'est le voir et être vu de Lui, c'est le posséder en nous et demeurer en Lui « en sorte qu'Il est en nous à demeure et que nous sommes de notre côté à demeure en Lui, c'est-à-dire qu'il devient notre habitation comme nous de notre côté nous devenons la sienne »<sup>248</sup>. Nous devenons tabernacle de l'Esprit, temple de Dieu : « chacun d'eux devient donc temple de Dieu, conscient de connaître Dieu, et peut s'écrier en toute assurance : "ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi" »<sup>249</sup>. Il y a une identification progressive de notre inhabitation par Dieu. Le Nouveau Théologien, dans l'Éthique V, explique que lorsque nous revêtons quelque chose de réel, nous le sentons, à l'instar d'un habit sur un corps nu. Il est impossible de ne pas percevoir que le créé s'est uni au Créateur. Relevons, entre de nombreux arguments, le suivant : « si je deviens, de corruptible, tout entier incorruptible, parce que je me suis uni à l'incorruptible, comment ne le percevrai-je pas. Comment de manière expérimentale, ne verrai-je pas, ne connaîtrai-je pas que je suis devenu ce que je n'étais pas ? »<sup>250</sup>. Syméon poursuit, dans cet Hymne XXXIV, avec le fait que Dieu est aussi la Lumière, et que s'il brille en l'homme, dans son cœur et dans son esprit, il ne pourra que l'illuminer et lui apprendre précisément qui il est lui-même. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous aborderons ce qu'est la théologie comme connaissance révélée. Ainsi, le chrétien qui expérimente la descente de l'Esprit Saint en lui ne peut la vivre réellement que consciemment, dit le Nouveau Théologien, selon deux pôles, pensons-nous, qui ne sont pas nécessairement expérimentés par tous. Le premier pôle est celui du socle visionnaire

<sup>244</sup>Catéchèse XXII, 63-64 et 69-70, pp. 243-245, SC 113.

<sup>245</sup>Éthique XIII, 6, p. 401, SC 129.

<sup>246</sup>Catéchèse XXIV, 103-112, p. 43, SC 113.

<sup>247</sup>Syméon cite la lettre aux Galates, 3, 27 dans Éthique V, 61-62, p. 85, SC 129 et exactement la même parole dans Éthique IV, 499-592, p. 51, SC 129.

<sup>248</sup>Éthique V, 485-493, p. 115, SC 129.

<sup>249</sup>Gal 2,20, citée dans Éthique IV, 606-609, p. 53, SC 129.

<sup>250</sup>Hymne XXXIV, 46-50, p. 431, SC 174.

expérimental de la théologie de Syméon mais qui n'est pas le vécu de chacun. Il implique une certitude absolue de la présence de l'Esprit en nous car c'est la Voix du Christ qui se découvre, nous le présentons dans notre point suivant sur la rencontre dialogale. Le second pôle est celui de l'Esprit qui se donne progressivement à notre conscience de sorte que nous puissions identifier que nous sommes en Lui par un éclaircissement de notre *noûs*.

Cette transformation, cette régénération, c'est l'Amour qui s'installe en nous, comme signe évident de la Lumière consciente : « avant la pratique des commandements, l'illumination n'est pas encore assurée »<sup>251</sup>. L'interprétation de Benoît XVI prend toute sa place ici : « il voyait autour de lui de nombreux ennemis qui voulaient lui tendre des pièges et lui faire du mal, mais, en dépit de cela, il ressentit en lui un intense élan d'amour pour eux. Comment l'expliquer ? Bien sûr, un tel amour ne pouvait venir de lui-même, mais devait jaillir d'une autre source. Syméon comprit qu'il provenait du Christ présent en lui et tout lui apparut avec clarté : il eut la preuve certaine que la source de l'amour en lui était la présence du Christ et qu'avoir en soi un amour qui va au-delà de mes intentions personnelles indique que la source de l'amour se trouve en moi »<sup>252</sup>. Nous avons vu, au chapitre I, que la Charité était le sommet de la vocation chrétienne, la pratique de l'Amour installe Christ en nous et nous transforme en Lui, car l'Esprit Saint s'unit à nos âmes<sup>253</sup>. Ici, nous progressons dans notre analyse concernant cette union : la vision de la lumière divine qui éclaire notre *noûs*, dont parle Syméon, est la conscience de notre naissance en Christ comme amour, lequel vivifie notre rapport au monde par le don de son Esprit. Et si nous continuons de lire le moine Théologien, nous y saisissons clairement que le *renaître d'en-haut*, c'est recevoir un cœur nouveau, une régénéscence, un cœur d'amour car « l'amour, c'est l'Esprit divin, la lumière qui opère tout et qui illumine »<sup>254</sup>. La charité est le Christ et aussi l'Esprit Saint<sup>255</sup>. « Dieu est Esprit (...) et tels Il rend ceux qui sont engendrés de Lui »<sup>256</sup>.

Devenir chrétien, dit le Nouveau Théologien, c'est renaître d'en-haut : Jésus se révèle à nous, dans la vie présente, par le don de la personne de l'Esprit, « car le don est donné dans la Révélation et la Révélation se réalise dans le don »<sup>257</sup>. Yves Congar explique bien cette notion : « le Saint-Esprit est, pour Syméon, le principe de toute vie spirituelle (...),

<sup>251</sup>Chapitres, Cent. 3, 48, p. 94, SC 51.

<sup>252</sup>BENOÎT XVI, Audience générale du mercredi 16 septembre 2009 : *Syméon le Nouveau Théologien*.

<sup>253</sup>Hymne XXXIV, 1, p. 427, SC 174.

<sup>254</sup>Hymne XVII, 236-237, p. 31, SC 174.

<sup>255</sup>Éthique IV, 548-554/561-562, pp. 48-49, SC 129.

<sup>256</sup>Catéchèse XXIV, 121-125, p. 45, SC 113.

<sup>257</sup>Éthique X, 485, p. 295, SC 129.

l'Incarnation a pour terme et pour but la communication de l'Esprit Saint<sup>258</sup>, ce qui répond à la fois à l'Économie et à l'ordre des processions en Dieu»<sup>259</sup>. La vie spirituelle chez Syméon le Nouveau Théologien est intégralement pneumatologique et intégralement christologique. « En effet, le Christ n'est pas une chose et l'Esprit une autre : qui dit cela ? Le Verbe de Dieu lui-même, en s'adressant à la Samaritaine : "Dieu est Esprit"<sup>260</sup>. Si donc le Christ est Dieu, Il est Esprit selon la nature de la divinité et celui qui le possède, possède également l'Esprit-Saint; inversement, celui qui possède l'Esprit-Saint, possède aussi le Seigneur »<sup>261</sup>. L'Esprit est l'agent de notre résurrection, dont sa présence est effet d'Amour transformant du Christ même. Nous qui étions morts dans le monde, nous sommes unis à la vie divine du Christ mort et ressuscité.

B. Krivochéine analyse également l'Esprit divin qu'est la charité et qui est signe de la rénovation et de renaissance en nous apportant une nuance supplémentaire : « Syméon la décrit comme une qualité divine, comme le Christ ou Dieu lui-même (...). La charité, dans tous ces textes, est contemplée comme une personne à qui on adresse ses prières et qui n'est pas entièrement identifiée à Dieu; elle devient aussi une force qui nous unit à nos frères »<sup>262</sup>. C'est par la charité et dans la charité que se fait la rencontre du créé et de l'Incréé, la grande merveille qui remplit Syméon d'étonnement<sup>263</sup>. Nous avons insisté, autant que Syméon lui-même : c'est sur la base de la foi en Christ, « ceux qui ont professé par la foi qu'il est Dieu et pas seulement homme »<sup>264</sup>, que nous pouvons acquérir la charité, manifestation incréée du Christ dans l'homme comme activité de l'Esprit œuvrant dans l'amour du prochain, selon la nuance apportée par B. Krivochéine. « Ô charité, qui nous fais dieux, qui es Dieu »<sup>265</sup>.

Nous pouvons donc comprendre qu'il y a une interaction entre les vertus humaines, la foi et la charité qui est première, car c'est la charité, l'Amour divin, qui donne vie à toute relation et à notre cœur même, en le recréant, selon son image céleste et en y insufflant sa Vie : « l'Esprit Saint, lui seul, en effet, quand il vient habiter en nous, relie ces pratiques vertueuses, aussi mortes que des membres sans vie détachés l'un de l'autre, avec les nerfs de la force spirituelle et il les unifie dans l'amour avec Dieu, c'est alors qu'il nous rend nouveaux

<sup>258</sup>Chapitres, cent. 3, 88, p. 108, SC 51.

<sup>259</sup>Y. CONGAR, *op.cit.*, p. 134.

<sup>260</sup>Jn 4,24.

<sup>261</sup>Éthique X, 344-349, p. 285, SC 129.

<sup>262</sup>Catéchèse I, 121-130, p. 235, SC 96, B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, pp. 398-400.

<sup>263</sup>Hymne XVII, 495-495, p. 49, SC 174.

<sup>264</sup>Éthique X, 431, p. 291, SC 129.

<sup>265</sup>Hymne V, 24, p. 203, SC 156.

et vivants »<sup>266</sup>. C'est de ceci précisément qu'il faut prendre conscience. Le Nouveau Théologien, après avoir vécu une grande illumination de l'Esprit, – et ce, au cours de la progression de sa vie spirituelle au sein de la Lumière purificatrice, ajoute : « À dater de ce jour, ce ne fut plus en me souvenant de Toi et des choses qui T'entourent que je T'aimais (...); mais que ce fût véritablement Toi, l'Amour personnel, que je possédais en moi, telle fut dès lors ma foi. Oui, l'amour même, voilà réellement ce que Tu es, Ô Dieu ! »<sup>267</sup>

## 8. La Rencontre dialogale

Dans ce point, nous aborderons ce qu'est cet événement et la certitude que cela implique, car jusqu'à présent, dans la progressivité de notre conscience de Dieu en nous, la certitude n'est pas posée ni vécue par Syméon. Le Nouveau Théologien mentionne plusieurs visions sous forme de lumières et plusieurs manifestations divines, comme le rapporte B. Krivochéine et B. Fraigneau-Julien<sup>268</sup> et il n'est pas évident de saisir comment et quand exactement le Nouveau Théologien reçoit *La* vision de Dieu en toute certitude et de différencier ce moment des divers développements de la connaissance que Dieu opère déjà par son Esprit en nous par une lumière extérieure et intérieure. Il y a une progression dans la prise de conscience de Syméon : les visions de la Lumière ne sont pas continues, il y a des moments de lumière et des moments d'obscurité, qui le laissent dans le désir de connaître qui pouvait être vraiment à l'origine de ces éclats lumineux : « quand à nouveau je vis (...) mais aussitôt tu te cachas, et moi j'errais à ta recherche, toi que je ne connaissais pas, et je désirais voir ta forme et connaître de façon consciente qui tu étais »<sup>269</sup>. Syméon continue de vivre d'autres manifestations de Dieu sans qu'il ne sache réellement que Dieu se montrait à lui, bien qu'il était rempli de joie : « à ce moment-là, je ne reconnaissais pas encore clairement qui tu étais, toi que je voyais. Du moins voyais-je fréquemment une lumière »<sup>270</sup>.

C'est le théologien jésuite tchèque Tomas Spidlik, professeur de spiritualité orientale, qui nous a le mieux éclairée sur le premier instant décisif : « Enfin, après maintes alternances d'apparitions et d'absences, arrive le moment décisif, Syméon découvre que, dans la lumière, le Christ commence à parler : "c'est alors pour la première fois que tu m'as jugé digne, moi le prodigue, d'entendre ta voix (...) alors je connus que je te possède consciemment

<sup>266</sup>Éthique VII, 326-331, p. 179, SC 129.

<sup>267</sup>Action de grâces 2, 269-272, p. 353, SC 113.

<sup>268</sup>Entre autres : Catéchèse XXII, 88-104, p. 373, SC 104; Catéchèse XXVI, 78-100, pp. 245-247, SC 104, Hymne XXV, 1-20, pp. 255-257, SC 174; B. KRIVOICHEINE, *op.cit.*, p. 229, B. FRAIGNEAU-JULIEN, *op.cit.*, p. 145.

<sup>269</sup>Action de Grâces 2, 166-183, p. 345, SC 113.

<sup>270</sup>Action de Grâce 1, 172-174, p. 321, SC 113.

en moi” »<sup>271</sup>. En effet, dans son Action de grâce 2, Syméon dit : « je n’avais pas encore été jugé digne d’entendre ta voix pour t’identifier, tu ne m’avais pas encore adressé secrètement ces mots : C’est moi ! ». Il semble donc qu’entendre la voix du Christ soit le moment décisif de la certitude absolue : « je pleurais et vivais dans une joie ineffable de t’avoir reconnu, toi, le Créateur de l’univers »<sup>272</sup>. Cette expérience est « absolument insaisissable à tous les êtres et pourtant peut être saisie et participée par ceux qui en sont dignes »<sup>273</sup>. Le cardinal Spidlik poursuit en disant que le signe de cette présence c’est l’Amour même, en effet Syméon écrit : « L’amour vint donc comme il le voulut et comme une nuée lumineuse, il s’abattit sur moi »<sup>274</sup>. Et Syméon d’écrire encore, dans la suite de cette Action de grâce 2 : « En la voyant donc croître [la charité divine] de jour en jour et me parler continuellement (...) je vis dans la joie »<sup>275</sup>. Plusieurs éléments sont à retirer de ces passages : la certitude est celle de la voix du Christ, celle-ci se renouvelle après la révélation première. Dieu se manifeste pourtant déjà avant, mais sans qu’Il ne soit clairement identifié, c’est-à-dire, sans que cela soit par le biais de la voix du Christ elle-même. Syméon identifie la voix du Christ avec la Charité. Car Syméon s’entretiendra, par la suite, régulièrement, comme en témoignent ses Hymnes, avec cette voix dans la Lumière et cela fait écrire à B. Krivochéine la phrase amusante suivante : « la lumière commence à lui parler amicalement, expliquant qui elle est. On est loin des visions de sa jeunesse »<sup>276</sup>.

Benoît XVI a une interprétation légèrement différente. En parlant de la Voix du Christ que Syméon entend, Benoît XVI écrit : « Toutefois, pas même cette révélation ne réussit à lui apporter la tranquillité. Il se demandait plutôt si cette expérience ne devait pas elle aussi être considérée comme une illusion. Un jour, enfin, un événement fondamental pour son expérience mystique eut lieu. Il commença à se sentir comme “un pauvre qui aime ses frères” (*ptochós philádelphos*) »<sup>277</sup>. Il est certain, nous l’avons vu au paragraphe précédent, que le Nouveau Théologien identifie la voix du Christ à la charité divine qui lui parle, et toute sa pensée articule la nécessité de la charité pour naître d’en-haut, témoin indubitable du Christ :

<sup>271</sup>Action de Grâce 2, 225-226 et 270, p. 349 et 353, SC 113; T. SPIDLIK, *Syméon le Nouveau Théologien, Dictionnaire de spiritualité*, Paris, 1993, n° 15, col. 1387-1401, p. 1392-1393.

<sup>272</sup>Action de grâces 2, 262-263, p. 351, SC 113.

<sup>273</sup>Hymne L, 25-26, p. 159, SC 196. Il serait intéressant d’analyser le concept de la dignité aux yeux de Syméon, mais cela dépasserait le cadre de ce travail, pourtant cette remarque s’inscrit dans notre approche de Syméon comme s’adressant autant aux moines qu’aux gens du monde, tel un encouragement dont son œuvre regorge, souvent sous des aspects rigides.

<sup>274</sup>Hymne XVII, 373-375, pp. 39-41, SC 174.

<sup>275</sup>Action de Grâce 2, 280-282, p. 353, SC 113.

<sup>276</sup>B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 245.

<sup>277</sup>BEÑOIT XVI, Audience générale du mercredi 16 septembre 2009 : *Syméon le Nouveau Théologien*.

la pratique des commandements étant une condition de la vision de la lumière<sup>278</sup>. Cependant, il est très clair dans le récit de Syméon que ses illusions demeurent jusqu'au moment où il entend le Christ lui parler<sup>279</sup>. C'est à ce moment qu'il identifie avec certitude le Christ et la Charité qui agit en lui et l'éclaire.

Pour conclure ce chapitre, nous pouvons dire que le don de l'Esprit est constitué d'un don de Lumière; nous avons analysé qu'il était graduel, implanté en nous par le sacrement du baptême. Nous en prenons conscience lorsque nous nous engageons dans le credo de notre foi. La pratique des commandements qui accompagne toute foi authentique incarne la figure de Dieu dans notre cœur, éveillée par l'Esprit Saint en Charité, ce qui se nomme "revêtir le Christ". C'est un processus de Lumière progressive dans des états intermédiaires pour le chrétien qui recherche la rencontre mystique avec Dieu. Celle-ci peut aboutir, selon le moine Syméon, à la vision de Dieu défini comme Lumière absolue qui communique, puissance lumineuse au-dessus de toute puissance lumineuse et qui est préparée, pour ceux qui s'orientent vers ce chemin de mystique spécifique, par des visions extatiques. Syméon dit-il autre chose ? : « que le feu divin de l'Esprit, lorsqu'il frôle les âmes purifiées par le repentir et les larmes, s'en saisit et les purifie davantage, illuminant les parties obscures, guérissant leurs blessures et les amenant à une parfaite cicatrisation, si bien qu'elles resplendissent de la beauté divine »<sup>280</sup>. Ce que Syméon appelle « être frôlé par l'Esprit », nous l'avons analysé comme le don déjà conscient de l'Esprit vers la parfaite cicatrisation de la blessure originelle du péché, qui elle-même est la restauration de l'état édénique, non plus comme le premier Adam lui-même, mais selon le second Adam, le Christ qui nous habite. Dans notre chapitre III, nous montrerons que ce que Syméon le Nouveau Théologien a vécu comme point de départ, une vision extatique, n'est pas le point de départ de ce que tous les chrétiens vivent, mais c'est le point d'arrivée de l'expérience chrétienne, proposée par le Nouveau Théologien. N'a-t-il pas fallu que Syméon fasse le processus inverse afin qu'il puisse avec certitude nous faire part du chemin à suivre ?

---

<sup>278</sup>B. FRAIGNEAU-JULIEN, *op.cit.*, p. 113.

<sup>279</sup>Action de Grâce 2, 186-193, pp. 345-347, SC 113.

<sup>280</sup>Hymne XXX, 1-3, p. 341, SC 174.

### **Chapitre III. Les héritiers du Royaume**

Dans ce dernier chapitre, nous allons analyser ce qui résulte de la purification et de l'illumination au travers des effets dans la vie chrétienne : le don des larmes, la vision lumineuse comme telle et extatique chez le Nouveau Théologien, et la connaissance révélée. Ces résultantes concernent tous les chrétiens, les héritiers du Royaume. Certains d'entre eux vont jusqu'à l'épanouissement de la vie mystique qui est l'apathie, selon Syméon. Dans notre point 1, nous allons aborder la doctrine de la déification en prérequis théologique. Dans notre point 2, nous verrons le don des larmes car il rend bien compte de ce qu'est le processus expérientiel vital de la purification progressive opérée par Dieu, en synergie avec l'homme pour vivre sa rencontre pneumatique. Dans notre point 3, nous étudierons en particulier la vision de la lumière de la divinité. En point 3.1, nous étudierons sa place dans l'expérience de Syméon mais aussi dans l'existence de tout chrétien, et dans notre point 3.2, la vision extatique de Syméon proprement dite. Dans notre point 4, nous aborderons la connaissance révélée, qui résulte de l'entrée dans la dimension lumineuse de la vie spirituelle en état de purification, la dimension du *noûs* participé. Ainsi la place de la théologie chez Syméon sera considérée. Dans notre point 5, nous exposerons que le chrétien complètement expérimenté dans la mystique que préconise le Nouveau Théologien vit ravi au paradis, c'est l'état nommé *apatheia*. C'est l'impassible qui s'est débarrassé de toutes préoccupations terrestres, autant qu'il soit possible ici-bas. Notre point 6 analysera le rôle de l'Eucharistie sur ce chemin d'union à Dieu en l'Église. Enfin, dans notre point 7 concernant les héritiers du Royaume, nous montrerons qu'entrer dans le Royaume de Dieu, c'est le chemin de l'homme en route pour le renoncement à lui-même et au monde. C'est pourquoi nous étudierons la notion attenante de la béatitude chez Syméon, et nous terminerons ainsi notre étude sur l'accessibilité pour tous de la mystique syméonienne au travers de sa théologie expérientielle.

#### **1. Prérequis pour une herméneutique de notre auteur : la doctrine de la déification**

Dans ce chapitre III, la conception orthodoxe sous-jacente porte sur la théologie de la déification. Chez Syméon le Nouveau Théologien, l'intellect humain acquiert, par l'ascèse et l'amour, une forme divine de sorte que « le but d'une vie chrétienne spirituelle, dit J. Guillard, est une transformation ontologique, une déification consciente, et la vision de Dieu sous les espèces de la lumière ineffable, correspondant l'une et l'autre à un degré avancé de purification morale »<sup>281</sup>. S'il s'agit d'une transformation ontologique, nous le verrons dans la conclusion. Il nous faut, à ce stade de notre étude, faire un détour pour

---

<sup>281</sup>J. GOUILLARD, *op.cit.*, col. 2948.

comprendre la doctrine de la déification chez les Orientaux, que nous avons étudiée chez Myrrha Lot-Borodine. L'Homme est à l'image de Dieu. La réalité de la déification n'est ni un état subjectif ni une expérience seulement intellectuelle, c'est une expérience intérieure, un état de modification consciente, qu'appelle toute vocation chrétienne. Ce qu'il faut comprendre, c'est que le *noûs* est « l'organe d'appréhension de la connaissance-intuition charismatique de l'homme; non un simple prolongement de la raison discursive »<sup>282</sup>. Pour les chrétiens, le *noûs* est comparé à un miroir dans lequel se reflète l'image de Dieu. C'est le miroir dont nous parle l'apôtre Paul lorsqu'il dit : « pour l'instant, nous voyons au moyen d'un miroir mais alors nous verrons face à face »<sup>283</sup>. Le *noûs* est apparenté à un organe de vision et est appelé à cet effet « œil du cœur ». Nous avons montré au long de ce travail que c'est ce *noûs* dont Syméon fait l'expérience, l'absolu objectif. L'*homoïôsis*, notre véritable nature surnaturelle, image réelle du Verbe, est renouvelée par le Fils qui détruit le péché, c'est-à-dire la lourde chape qui a chargé notre *noûs*. Dans la tradition orthodoxe, il semble que le *noûs*, notre cœur profond, soit généralement identifié à l'image de Dieu. L'Homme possède une parenté avec le Verbe et est, de ce fait, participation à son Créateur. « C'est à l'image du Verbe que nous a été donné le Verbe (...) le Verbe, Dieu de Dieu, est coéternel au Père et au Fils, et de même, par suite, mon âme est à son image à Lui »<sup>284</sup>. Dans son œuvre, Myrrha Lot-Borodine explique à partir d'une lecture approfondie des Pères que la créature humaine, en tant que telle extérieure à Dieu, est définie dans sa nature comme étant communion avec Dieu pour être pleinement elle-même. Cette communion n'est pas une contemplation statique de l'essence divine, elle est une progression éternelle dans la richesse inépuisable de sa Vie<sup>285</sup>. Chez Syméon le Nouveau Théologien « la vision de Dieu ici-bas est liée avec celle de la vision dans l'au-delà »<sup>286</sup> : le moine parle dans son œuvre de progressions, « de commencements en commencements vers des commencements qui n'auront jamais de fin »<sup>287</sup>. Il n'y aura pas de limite à cette ascension « de gloire en gloire »<sup>288</sup>, car Dieu est infini et inépuisable. La sanctification de l'homme est donc le fruit d'une coopération (*synergia*) de la liberté de l'homme et de la grâce divine.

<sup>282</sup>M. LOT-BORODINE, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, Cerf, 1970, p. 44.

<sup>283</sup>I Co 13,12.

<sup>284</sup>Hymne XLIV, 30-44, pp. 73-75, SC 196.

<sup>285</sup>« Suivant la ligne des saints Pères, saint Basile et saint Grégoire de Nysse en particulier, Syméon emploie le même mot d'οὐσία pour désigner l'essence de Dieu et des choses créées. Et c'est toujours par opposition à Dieu créateur qu'il parle des essences créées. Ainsi il emploie ce mot au pluriel, αἱ οὐσίαι, pour parler des anges quand il dit que Dieu est "au-dessus des Essences intellectuelles" — car elles aussi sont "Son œuvre" » (B. KRIVOCHEINE, « *Essence créée* » et « *Essence divine* » dans *la théologie spirituelle de saint Syméon le Nouveau Théologien*, paragraphe 3).

<sup>286</sup>J. DARROUZES, *op.cit.*, SC 122, p. 16.

<sup>287</sup>À la suite de Saint Grégoire de Nysse, au IV<sup>ème</sup> siècle.

<sup>288</sup>II Cor 3,18.

Ce processus par lequel l'homme recouvre, en l'Incarnation du Christ, sa relation originelle à Dieu, restaurée dans l'innocence *ante peccatum*, s'appelle la doctrine de la *théose*. C'est un thème central de la théologie byzantine chrétienne. « La transfiguration de la nature de l'homme par les énergies divines créées à travers l'action déifiante du Saint-Esprit, celle-ci ayant déjà opéré dans l'humanité transfigurée du Christ »<sup>289</sup>. Dans le cadre de ce travail sur l'expérience mystique du moine byzantin Syméon, nous ne pouvons approfondir davantage la question complexe des énergies créées et incrées, nous nous y référerons rapidement car cette distinction fondamentale en orthodoxie œuvre en filigrane – non nommée comme telle<sup>290</sup> – chez notre auteur théologien à travers son expérience authentique et personnelle du divin. Ni l'univers ni l'homme ne sont une émanation d'un principe suprême situé à son sommet, ils sont créés *ex nihilo*, par un Dieu transcendant, que ne contraint aucune nécessité interne. Les anges et les humains ne sont pas de nature divine et ne possèdent pas de parcelle de divinité mais ils sont aptes à participer à la nature divine, à être déifiés car l'hypostase du Fils est notre modèle, nous sommes l'image du Logos. Syméon le Nouveau Théologien est fort nuancé sur ce point, il parle de « portion » et de prédétermination de notre rénovation, subordonnée à une nouvelle naissance. Dans ses Traités éthiques I et II, il en parle longuement : Dieu en créant le monde jusqu'à Adam, retire des portions de chacune de ses œuvres « après avoir créé toutes choses et s'être reposé (...) il prit enfin les gages de la rénovation : c'était comme un ferment, une semence, une portion tirée de chacune de ses œuvres (...). Ces portions ont été choisies en vue de servir à la rénovation des êtres »<sup>291</sup>. En effet, Dieu prédestine l'homme à être sauvé par la réunion de l'Église, la portion congrue de son Peuple, au Christ : « car lorsque l'homme aura perdu la ressemblance de l'image (...) et la vie de l'arbre, c'est par la côte [celle d'Adam qui est l'Église] qu'il sera réuni au Christ Dieu et ramené de nouveau vers cette antique beauté originelle »<sup>292</sup>.

## 2. Du don des larmes

Pour commencer la présentation de la pensée expérientielle de Syméon le Nouveau Théologien dans ce chapitre III sur les héritiers du Royaume, le don des larmes est une bonne entrée en matière car ce don, très présent dans l'expérience de Syméon, rend bien compte de ce qu'est le processus expérientiel vital de la purification progressive opérée par Dieu,

<sup>289</sup>M. STAVROU, *La démarche néoplatonicienne de Myrrha Lot-Borodine et de Vladimir Lossky*, dans *Les Pères de l'Église aux sources de l'Europe*, Paris, Cerf, 2014, p. 207.

<sup>290</sup>C'est Grégoire Palamas, au XIII<sup>ème</sup> siècle, qui exprimera la distinction en Dieu entre Essence et Énergies, Syméon affirme, lui, sa Transcendance absolue dans l'expérience mystique du *fait* de la Révélation.

<sup>291</sup>Éthique II, 3, 36-43, p. 343, SC 122.

<sup>292</sup>Éthique II, 3, 86-91, p. 347, SC 122.

en synergie avec l'homme pour vivre sa rencontre, c'est-à-dire entrer dans la dimension du *noûs* participé. Nous verrons dans ce point-ci que le *noûs* est lavé. Selon la terminologie de M. Lot-Borodine, il s'agit de la transfiguration pneumatique. Syméon le Nouveau Théologien s'inscrit à la suite des premiers moines ascètes qui se sont longuement penchés sur les secrets du don des larmes : « ils l'ont vécu, non pas seulement comme une manifestation de la contrition sensible, dite componction, mais comme le signe même de la transfiguration pneumatique »<sup>293</sup>. Il s'agit, pourrions-nous dire, d'une objectivation de la visite de l'Esprit dans l'esprit. C'est pourquoi nous plaçons ce point du don des larmes dans notre chapitre III, considéré comme une articulation dialectique des deux premiers chapitres.

« Dans les autres civilisations, les larmes ne sont pas considérées comme indignes d'un homme, écrit Hilda Graef, pour Syméon, pleurer est un signe de componction vraie, et l'absence de larmes est un signe de l'endurcissement du cœur et de la conscience »<sup>294</sup>. Le don des larmes est un des traits les plus caractéristiques de la mystique syméonienne, elles sont le signe du « baptême mystique » analyse encore Hilda Graef<sup>295</sup>, nous y reviendrons. Les larmes sont omniprésentes dans l'expérience que fait et préconise Syméon : « L'homme ne doit pas passer même une seule journée sans repentir et sans larmes. S'il n'a pas de larmes, il doit les demander à Dieu de toutes ses forces et de toute son âme. Il n'y a pas d'autre moyen par lequel il puisse rester sans péché et le cœur pur »<sup>296</sup>. Les larmes jouent un rôle extrêmement important dans la recherche de la vie mystique et dans la vie mystique elle-même. Irénée Hausherr, dans sa très intéressante étude sur le *penthos*, écrit que Syméon rompt la loi du silence des Pères, sur les élans d'amour et sur les charismes qui les animent, car si les larmes syméoniennes ressortissent du *penthos*, doctrine du deuil du Salut perdu en Orient, « c'est bien l'amour de Dieu qui fait verser à Syméon des torrents, des fleuves, des sources, des profusions, des multitudes de larmes ; ce saint homme est plein de larmes (...) et cela aussi bien en mangeant qu'en se confessant et en s'entretenant avec Dieu »<sup>297</sup>. Écoutons à présent Syméon le Nouveau Théologien.

« Alors qu'il [le Maître] proclame explicitement bienheureux ceux qui sont maintenant affligés, eux [les guides aveugles] déclarent impossible à qui que ce soit de s'affliger chaque

<sup>293</sup>M. LOT-BORODINE, *Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien, dans La douloureuse joie. Aperçus sur la prière personnelle de l'Orient chrétien*, (coll. *Spiritualité orientale*, 14), p. 123

<sup>294</sup>H. GRAEF, *Histoire de la mystique*, Paris, Seuil, 1972, p. 132.

<sup>295</sup>H. GRAEF, *ibid.*, p. 133.

<sup>296</sup>Hymne XXXII, 80-90, pp. 407-409, SC 174.

<sup>297</sup>I. HAUSHERR, *Penthos, la doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, dans *Orientalia Christiana Analecta*, n°132, 1944, p. 61.

jour et de pleurer »<sup>298</sup>. C'est la nature de l'homme que Dieu a créé qui est portée vers l'affliction et c'est faire mentir la parole que de soutenir le contraire, « car en même temps qu'ils sortent du sein, ils pleurent (...) car si l'enfant ne pleure pas, on ne le dit pas vivant : mais en pleurant, il montre par le fait même que la nature comporte comme une suite (nécessaire), dès la naissance, l'affliction ainsi que les larmes »<sup>299</sup>. Les larmes physiologiques sont le symbole des larmes de notre vie présente d'afflictions et de componction ici-bas mais aussi de vie animée de l'Esprit, pneumatique comme larmes spirituelles. « Si les yeux du corps versent des larmes corporelles, comment ne pas comprendre que les yeux de l'âme peuvent produire la grâce opérante des larmes spirituelles et que par elles, se manifeste à l'esprit créé l'Esprit increé, après purification ? »<sup>300</sup>. Ceux qui contredisent ces paroles sont au rebours de la nature, transformée en la dureté d'une pierre<sup>301</sup> et ferment la porte du Royaume des cieux, car supprimer les larmes, c'est supprimer la purification qui permet l'union avec Dieu. « Dans une longue catéchèse, Syméon affirme que le don des larmes est donné à ceux qui le cherchent. Il énonce aussi que la dureté du cœur et la difficulté à pleurer ne constituent pas quelque chose en propre à certaines natures, mais proviennent de la nonchalance et de la paresse »<sup>302</sup>. Avant la componction et les larmes, Syméon est ferme, il n'y a pas en nous de vrai repentir et dans ces conditions, l'âme ne peut pas s'unir à l'Esprit-Saint<sup>303</sup>. Il faut se dépouiller pour recevoir le don des larmes spirituelles chez le Nouveau Théologien : « si vous ne vous estimez pas le dernier de tous dans vos œuvres, dans vos raisonnements mêmes, mieux dans vos pensées, vous n'obtiendrez pas les ruisseaux de larmes »<sup>304</sup>.

Cependant, la componction, définie comme le regret d'avoir offensé Dieu, est chez le Nouveau Théologien, simultanée à la purification du cœur, l'œil du *noûs* et lave l'âme des plus grands péchés. « Nous pleurons (...) pour recevoir l'absolution de nos fautes et, de plus, pour être purifiés des souillures qui en découlent »<sup>305</sup>. Ce ne sont pas les larmes par elles-mêmes qui ont une valeur mais elles peuvent appeler l'Esprit : « mais qu'elles puissent recevoir le feu, s'approcher de la lumière et s'y allumer dans une union indicible, voilà la louange et la gloire des vertus »<sup>306</sup>. Les larmes n'ont de valeur que lorsqu'elles objectivent

<sup>298</sup>Catéchèse XXIX, 173-174, p. 181, SC 113.

<sup>299</sup>Catéchèse XXIX, 220-225, p. 185, SC 113.

<sup>300</sup>M. LOT-BORODINE, *op.cit.*, p. 163.

<sup>301</sup>Catéchèse XXIX, 239-240, p. 185, SC 113.

<sup>302</sup>Catéchèse IV, 11-21, SC 96; B. KRIVOCHÉINE, *Introduction aux Catéchèses*, p. 49, SC 96.

<sup>303</sup>Chapitres, cent.3, 23, pp. 86-87, SC 51.

<sup>304</sup>Hymne XXXII, 75-78, p. 407, SC 174.

<sup>305</sup>Éthique VII, 197-199, p. 171, SC 129.

<sup>306</sup>Hymne XXXIII, 127-129, p. 423, SC 174.

le *penthos* intérieur, alors les larmes témoignent d'un don de la personne de l'Esprit, le feu divin de la componction, la venue de l'Esprit éclairant : « certains adultes que l'on baptisait ont pleuré, frappés de componction par l'Esprit qui survenait en eux : non plus des larmes douloureuses et pénibles, mais par l'action et le don du Saint-Esprit, plus douces que le miel, coulant sans peine et sans bruit de leurs yeux »<sup>307</sup>. Il y a un discernement à opérer dans les larmes, « les larmes, on les verse de bien des manières, elles sont ou bien très utiles ou au contraire nuisibles, à tel point que les larmes en elles-mêmes sont totalement sans valeur »<sup>308</sup>. Elles peuvent être une vaine gloire explique Syméon, mais si elles témoignent d'humilité, dans ce cas elles font couler l'opération de la grâce du Saint-Esprit<sup>309</sup> : « Un véritable repentir transforme le caractère pénitentiel des larmes »<sup>310</sup>. Pour Syméon, elles sont un second baptême<sup>311</sup> lorsqu'elles jaillissent sans douleur<sup>312</sup>. « Ce qui est personnel au Nouveau Théologien, ainsi qu'à toute son école, c'est l'attribution aux larmes du pouvoir de renouveler cette grâce [du baptême sacramentel] où agit l'Esprit-Saint »<sup>313</sup>. Si Syméon considère le second baptême comme la vérité même, c'est que le fidèle ressent et objectivise par ses larmes ce qu'il vit intérieurement et peut voir sa conscience spirituelle, si nous nous permettons cette formulation. L'œil de l'âme est délivré de sa préoccupation pécheresse intramondaine<sup>314</sup>, « il s'agit d'une véritable consécration par l'Esprit Saint de la créature absoute, régénérée à nouveau dans la "fontaine des larmes" »<sup>315</sup>; notre *noûs* est lavé des conséquences du péché. « L'Esprit baigne donc, comme l'âme qu'il soutient et nourrit, dans la source même des larmes : de ces larmes mystiques qui "fécondent" le *noûs* après en avoir expurgé toutes les impuretés »<sup>316</sup>.

Il y a une progression dans la valeur des larmes, elles reflètent notre cheminement spirituel, Syméon a beaucoup pleuré et a été absous : il a aperçu la lumière de la compréhension réelle de sa vie, « je pleurais, je poussais des grands gémissements, c'était Lui que je cherchais »<sup>317</sup>. Pour atteindre la connaissance de Dieu, la conscience de sa présence et du don inouï qu'Il nous fait en la personne même du Saint-Esprit, les larmes de la purification sont le versant nécessaire à la consolation divine : « considère les gouttes de mes larmes (...)

<sup>307</sup>Catéchèse XXIX, 196-201, p. 183, SC 113.

<sup>308</sup>Hymne XXXIII, 80-83, p. 419, SC 174.

<sup>309</sup>Catéchèse XXXII, 40-41, p. 241, SC 113.

<sup>310</sup>Catéchèse IV, 671-682, pp. 369-371, SC 96; B. KRIVOCHÉINE, *op. cit.*, p. 69.

<sup>311</sup>Chapitres, cent. 1, 36, p. 50, SC 51.

<sup>312</sup>Chapitres, cent. 1, 35, p. 50, SC 51.

<sup>313</sup>M. LOT-BORODINE, *op.cit.*, p. 153.

<sup>314</sup>Chapitre, cent. 1, 38, p. 50, SC 51.

<sup>315</sup>M. LOT-BORODINE, *op.cit.*, p. 156.

<sup>316</sup>M. LOT-BORODINE, *op.cit.*, p. 147.

<sup>317</sup>Hymne XXX, 371-373, p. 367, SC 174.

Ô mon Christ, et lave en elles mon âme, lave en elles mon corps, des souillures de leurs passions. Purifie aussi mon cœur »<sup>318</sup>. C'est alors que l'Esprit vient dans l'âme : « les péchés effacés par les larmes, l'âme se trouve dans la consolation de l'Esprit divin, et arrosée par les courants de la suave componction et, par eux, chaque jours, fertilisée au sens spirituel du terme, elle nourrit les fruits de l'Esprit »<sup>319</sup>. L'âme devient ainsi la maison de la divine Trinité, « voyant purement son propre Créateur et conversant avec lui chaque jour (...) elle trouve avec tous les justes le repos de ses peines »<sup>320</sup>. Syméon s'adresse au Christ et l'Esprit vient dans l'âme, il est intéressant à cet égard d'insérer ici la remarque de la théologienne russe Myrrha Lot-Borodine : « pour Syméon, comme pour tous les Byzantins, l'Esprit qui sanctifie est l'introducteur nécessaire auprès du Christ de gloire »<sup>321</sup>.

Finalement, le dernier stade de la transfiguration pneumatique du *noûs* à travers les larmes, est que la créature ose s'approcher tremblante<sup>322</sup> de son Créateur : « Bienheureux les affligés car ils seront consolés »<sup>323</sup>. Il s'agit de bien comprendre de quelle affliction parle Syméon : « comment s'affligera celui qui a le Royaume des cieux et y trouve chaque jour son bonheur ? » Celui qui s'est approché de la Sublimité divine se trouvera très pauvre pour accueillir Dieu et même indigne de lui rendre gloire : « alors oui, il s'affligera de l'affliction véritable et suprêmement bienheureuse, celle qui reçoit la consolation et rend l'âme douce »<sup>324</sup>.

Nous avons vu qu'il y a une progression dans l'état de celui qui pleure, car il y a deux sortes de larmes qui s'appellent mutuellement, telle la synergie divino-humaine qui s'y révèle. Celles qui proviennent de notre conversion de vie pour la purification du cœur et celles qui descendent d'en-haut, de la divine rosée de l'Esprit, pour la consolation et le rafraîchissement de l'âme. Toutes deux objectivent un état spirituel intérieur et progressif, l'expérimentation spirituelle elle-même du charisme opératif. « Si les premières relèvent encore de la pénitence, déjà charismatique elle-même, les secondes (...) sont entièrement spirituelles, au vrai sens du mot, des larmes *pneumatiques* »<sup>325</sup>.

<sup>318</sup>Hymne XVII, 79-85, p. 21, SC 174.

<sup>319</sup>Catéchèse IX, 376-380, p. 135, SC 104.

<sup>320</sup>Catéchèse IX, 384-390, p. 135, SC 104.

<sup>321</sup>M. LOT-BORODINE, *op.cit.*, p. 154.

<sup>322</sup>Hymne XL, 21-26, p. 487, SC 174.

<sup>323</sup>Mt 5,4, cité par Syméon, Catéchèse II, 178-179, p. 257, SC 96.

<sup>324</sup>Catéchèse II, 204-206, p. 259, SC 96.

<sup>325</sup>M. LOT-BORODINE, *op.cit.*, p. 146.

### 3. Le phénomène de la Vision Lumineuse

Occupant également une grande place dans l'expérience des manifestations divines chez Syméon, la Vision lumineuse repose sur une révélation, dont le Nouveau Théologien rend compte. Dans l'expérience chrétienne ordinaire, la Vision de la lumière est davantage le terme d'une ascension dont il exhorte toutes et tous à chercher l'expérience. L'interprète russe Basile Krivochéine nous informe que le phénomène de lumière extatique est accordé durant toute la marche vers l'union, et, chez Syméon, cela se traduit par les visions de sa jeunesse puis de son âge adulte<sup>326</sup> dont il rapporte de façon condensée, dans son Action de grâce 2, la progression. Selon l'enseignement du Nouveau Théologien, l'homme qui chemine vers la Vision plénière de Dieu, l'illumination complète, l'union mystique continue, c'est l'homme qui est capable, par un effort soutenu, de se tourner vers Dieu et de Le reconnaître en lui-même et de prendre conscience de Lui dans ses actes d'amour comme dans sa parole théologale, comme de la source divine qui se révèle. Cet homme-là vit déjà, nous l'avons montré, les effets de la lumière de l'Esprit se révélant dans son cœur, lieu du *noûs* en Orient, il fait l'expérience de Dieu. Le Nouveau Théologien dit : « cherchez de façon effective à l'apprendre et à l'éprouver, ayez même la volonté d'en obtenir enfin la vision et de devenir expérimentalement déiformes »<sup>327</sup>. En obtenir la vision est donc un objectif et nous en déduisons que le processus de déification est un acheminement vers cette expérience d'être habité de Dieu totalement, en familiarité dialogale.

En parlant de la pensée de Syméon le Nouveau Théologien, I. Hausherr parle de cercle et de mur circulaire<sup>328</sup> pour évoquer qu'elle forme un tout indivisible et que toutes les parties sont reliées à un point de cohésion, qu'il ne spécifie pas. B. Krivochéine fait de même lorsqu'il analyse divers points de la pensée dans la théologie du saint moine<sup>329</sup>. Il est évident que ce type de pensée mystique, enchevêtrée, est complexe à exposer en un raisonnement systématisé, sans que cette pensée ne soit tirée d'un côté ou de l'autre pour trouver un point de départ ou un point d'aboutissement, ce que nous avons déjà souligné à propos de l'interprétation de J. Gouillard. Cependant B. Krivochéine admet que la première place, dans l'expérience des manifestations divines chez Syméon, revient à la vision de la lumière, et J. Darrouzès ajoute que cela peut se déduire en toute logique<sup>330</sup>, mais Basile Krivochéine

<sup>326</sup>Jeune : Catéchèse XXII, 109-110, p. 373, SC 104; adulte : Catéchèse 1, 74-76, pp. 231, SC 96; Chapitres, cent. 3, 21, p. 86, SC 51.

<sup>327</sup>Catéchèse XXXIII, 221-222, p. 265, SC 113, souligné par nous.

<sup>328</sup>I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste, introduction*, dans *Orientalia Christiana*, op.cit., p. LXIX-LXXX.

<sup>329</sup>B. KRIVOCHÉINE, op.cit., p. 81, 148, 211, 229.

<sup>330</sup>J. DARROUZÈS, op.cit., p. 25.

remarque également que cette vision est un terme, nous y reviendrons. Que cette vision soit point de départ ou point d'aboutissement, nous allons l'analyser dans notre point 4.1. Dans notre point 4.2., nous nous pencherons sur l'expérience extatique de la Lumière en elle-même.

### **3.1. La place de la Vision dans le cheminement chrétien**

Chez le Théologien, elle est d'abord un point de départ lorsqu'il l'expérimente durant sa jeunesse, en 970, alors qu'il travaille encore dans le monde. « Un soir donc qu'il se tenait debout disant la prière du cœur : “Seigneur Jésus Christ aie pitié de moi pécheur”, en esprit plutôt qu'avec les lèvres, soudain venu d'en haut parut à profusion un grand éclat divin, (...) emplissant de lumière le lieu tout entier, tandis que le jeune homme [Syméon lui-même], comme frappé d'oubli, ne sachant plus s'il se trouvait dans sa maison ou si même il était sous un quelconque toit, tant tout, partout où il jetait les yeux, n'était que lumière – ignorait si véritablement il touchait terre. Il n'avait pourtant ni crainte de tomber, ni souci aucun du corps – non, rien de tout ce qui eût été le fait d'hommes doués de corps – non, rien de tout cela ne traversait sa pensée. Mais tout entier demeurant dans la lumière incréée, il lui semblait, lui aussi, de n'être plus lui-même qu'inondé de larmes en même temps que d'une joie, d'une allégresse indescriptibles. Après quoi son esprit fut enlevé au ciel, et là, vit une autre lumière, plus resplendissante encore que celle autour de lui répandue. Et voici que dans cette lumière lui sembla se tenir le Saint que nous avons dit, l'angélique vieillard qui lui avait donné le livre, et avec lui sa règle de prière »<sup>331</sup>. Syméon eut plusieurs visions<sup>332</sup> mais ce n'est plus son vieux maître le Studite qu'il verra, mais le grand Maître suprême, le Sauveur, nous l'avons analysé. De sorte qu'au sortir de ses visions, de retour dans son quotidien, il n'a de cesse de les rechercher, ayant recours aux préceptes ascétiques des Pères, sans qu'il en fasse une exigence *sine qua non*, cela nous l'avons montré en insistant sur le caractère de l'expérience de la Miséricorde de Dieu auquel nous convie Syméon.

Nous pouvons estimer que c'est *rétrospectivement* qu'il comprend le processus de révélation de Dieu, ayant été gratifié de Sa vision, afin de réaliser sa mission de Témoin du don de Dieu au quotidien, dont il exhorte toutes et tous à chercher l'expérience telle un objectif final – et non initial – de la connaissance divine. C'est ainsi que nous avons compris Syméon le Nouveau Théologien. Notre compréhension va dans le sens de B. Krivochéine lorsqu'il écrit : « La Vision de la lumière comme terme de l'ascension vers Dieu et comme sa

<sup>331</sup>Catéchèse XXII, 88-104, p. 373, SC 104, traduite par B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 229-230.

<sup>332</sup>Hymne XVII, 374-375, p. 41, SC 174; Hymne XXV, 2-20, pp. 255-257, SC 174; Hymne XL, 6-18, pp. 485-487, SC 174; Hymne L, 3-43, pp. 157-161, SC 196; Action de grâces 2, 165-179, p. 345, SC 113.

progression sont ainsi racontées par Syméon : “j’ai reçu en vertu de la grâce, la grâce, et du bienfait, le bienfait, (...) et pour l’ascension m’ont été accordées d’autres ascensions, et au terme de l’ascension la lumière et dans la lumière une lumière plus claire” »<sup>333</sup>. C’est bien ici que notre thématique de théologie expérientielle prend son ampleur, car c’est tout au long de son vécu quotidien que Syméon écrit ses œuvres et rapporte ses connaissances révélées dans la Lumière expérientielle de l’Esprit, dont il n’identifie le processus qu’à l’instant de la révélation du Nom. I. Hausherr estime quant à lui que le bloc compact de la théologie de Syméon « n’est pas le fruit d’un développement lent par l’étude et la réflexion; elle s’est installée dans l’esprit de son auteur d’un seul coup, comme une révélation, et repose en effet sur une révélation »<sup>334</sup>. Il y a dans cet avis l’idée de la révélation comme telle mais pas de la maturation dont nous estimons que Syméon a fait preuve.

### **3.2. Le phénomène extatique de la Vision**

Abordons le phénomène de la Vision en lui-même comme phénomène extatique. Les visions de Syméon dans lesquelles Dieu s’est communiqué à lui sont des visions de lumière. B. Krivochéine nous indique que Syméon prend soin de préciser que cette lumière est tout à fait différente de la lumière physique sensible : « Lorsque tu m’entends parler de lumière, attention à celle dont je parle. Ne va pas croire que je parle de celle du soleil », et il ajoute : « Ni de celle d’une lampe, ni de la lumière des astres nombreux, ni de celle de la lune, je veux te montrer que l’éclat d’aucune lumière visible ne possède vraiment une puissance pareille »<sup>335</sup>. Syméon parle d’une lumière qui n’est vue que par les yeux spirituels du cœur<sup>336</sup>, ce que nous appelons le *noûs* purifié. Il est fort important de souligner avec Basile Krivochéine que cette Lumière absolue est bien différente de celle que les effets de l’Esprit produisent : « Syméon appelle Lumière tous les états de grâce accordée à l’homme : “Dieu est Lumière, une lumière infinie et incompréhensible. Lumière est tout ce qui Le concerne. Ensuite tout ce qui vient de Dieu est lumière et nous est réparti comme venant de la lumière” »<sup>337</sup>, et c’est cette lecture que nous avons suivie. Par contre, la lumière des Visions extatiques est au-delà de tout et fait sortir le Voyant de son état habituel : Syméon dit qu’il ne sait pas en quel lieu ni comment il voit, « car le comment est absolument inexprimable et le lieu me semble à la fois connu et inconnu : connu parce qu’en moi il se laisse voir, inconnu

<sup>333</sup>Catéchèse XVII, 33-40, SC 104, citée par B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 241.

<sup>334</sup>I. HAUSHERR, *La méthode d’oraison hésychaste, introduction*, dans *Orientalia Christiana*, t. IX, 1927, vol. 2, n°36, p. LXIX-LXXX.

<sup>335</sup>Hymne XXXIII, 45-46/ 53-57, p. 417, SC 174, citée par B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 247.

<sup>336</sup>Hymne XXXIII, 58-64, pp. 417-419, SC 174.

<sup>337</sup>Théologie III, 137-144, p. 165, SC 122; B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 248.

cependant en tant qu'il m'entraîne avec lui dans le lieu de nulle part, absolument nulle part (...) et que hors de tout le matériel et le visible, il me fait sortir »<sup>338</sup>.

Progressons sur ces visions extatiques avec l'analyse de B. Fraigneau-Julien qui nous instruit en disant : « Syméon distingue ceux qui voient simplement et ceux qui ont acquis la vision, c'est-à-dire qui après avoir vu d'une manière passagère la lumière divine, "la reçoivent complètement quand elle vient à nouveau" »<sup>339</sup>. Nous pouvons comparer cela avec ce que Syméon dit également sur le cheminement de l'âme et que nous avons déjà analysé : « tantôt aveugle, tantôt clairvoyante, et se forçant pour pénétrer dans la profondeur et la sublimité de la contemplation, au-delà des bornes de l'humaine nature »<sup>340</sup>. Cet *au-delà des bornes de l'humaine nature* semble bien ressembler aux chrétiens spécifiques (ceux qui se *forcent*) et qui recherchent la vision de Dieu selon Syméon, car rappelons-le, « l'âme est libre et volontaire »<sup>341</sup>. Nous pouvons ajouter une description d'un état spécifique, atteint par ce que Syméon appelle, en effet, les *commençants*, et qui nous semble correspondre à cet effet extatique : « sur le bord de la mer, tant qu'on reste hors de l'eau, on aperçoit toute l'étendue et on embrasse l'océan d'un coup d'œil; mais dès que l'on *commence* à entrer et que l'on s'y enfonce, à mesure que l'on descend, on perd la vue de ce qui est dehors. Ainsi ceux qui ont part à la lumière de Dieu, à mesure qu'ils progressent dans la connaissance divine, tombent plutôt en proportion dans leur ignorance »<sup>342</sup>. Il y a bien ici une description de l'état extatique, qui survient durant le cheminement qu'expérimente le moine, dont les traits sont incompréhensibilité, oubli de l'extérieur, ignorance de l'état.

Pour reprendre en d'autres termes, lorsque « Syméon critique l'opinion de certains chrétiens selon lesquels l'extase au sens strict, c'est-à-dire le ravissement de l'esprit accompagné de la suspension de l'activité normale des sens, constitue le degré le plus élevé de la vie spirituelle »<sup>343</sup>, nous pouvons écouter Syméon le Nouveau Théologien lui-même : « C'est qu'ils [les théologiens sans expérience] ignorent totalement les mystères divins de l'Esprit et du Dieu invisible, mystères insaisissables et inconnaissables pour ceux qui sont dans les ténèbres; ils ignorent que ce ravissement de l'intelligence est le propre non des parfaits mais des commençants »<sup>344</sup>. La vision extatique n'est donc pas la vision sereine à laquelle aboutit le chrétien expérimenté, qui a longuement cheminé s'accompagnant des

<sup>338</sup>Hymne L, 12-20, pp. 157-159, SC 196.

<sup>339</sup>Éthique X, 522-526, p. 297, SC 129, citée par B. FRAIGNEAU-JULIEN, *op.cit.*, p. 164.

<sup>340</sup>Catéchèse XXV, 36-39, p. 53, SC 113.

<sup>341</sup>Catéchèse XXV, 62, p. 45, SC 113.

<sup>342</sup>Chapitres, cent. 2, 13, p. 74, SC 51.

<sup>343</sup>B. FRAIGNEAU-JULIEN, *op.cit.*, p. 165.

<sup>344</sup>Éthique I, 335-338, p. 297, SC 122.

pratiques ascétiques et de celles des commandements dans le but de s'unir à Dieu : elle est une étape dans un cheminement mystique exigeant, qui n'est sans doute pas le propre de la vie de chrétiens ordinaires. Nous pouvons suggérer, avec B. Krivochéine, que l'expérience des visions extatiques témoigne de ce qu'il est impossible pour la nature humaine de supporter la rencontre de ce qui surpasse la nature<sup>345</sup>. Du reste, il lui est permis de progresser dans sa compréhension des rayonnements lumineux qui accompagnent son chemin et qui l'habituent également à entrer en contact avec Dieu. Syméon donne l'exemple d'un prisonnier qui enfermé dans l'obscurité de sa prison est ébloui par une soudaine percée de lumière : « quand ce prisonnier aura dirigé souvent et chaque jour vers cette ouverture qui vient de s'élargir (...) l'accoutumance à la lumière atténuée peu à peu la force du saisissement »<sup>346</sup>. Au risque de nous méprendre totalement, nous estimons que les visions extatiques sont un des effets du don de l'Esprit, et que cet effet spécifique, et plus rare, n'est pas celui des commençants dans la vie spirituelle en tant que tels, mais des commençants dans la recherche de la Vision en tant que telle. Basile Krivochéine estime que l'extase chez Syméon est un état spirituel assez fréquent qui cède la place à une contemplation consciente, nommée *apatheia*, que nous verrons après avoir analysé la connaissance révélée ou ce qu'est la théologie chez Syméon.

#### 4. La connaissance révélée

Le moine mystique théologien met en relief l'état conscient de l'union progressive au Christ par l'Esprit, qui peut s'accompagner de visions extatiques. Dieu se montre aux hommes, à ceux qui gardent ses commandements, et ils ont alors conscience graduellement de ce qu'ils voient : ils acquièrent de cette façon une connaissance de Dieu. C'est une connaissance révélée. Depuis l'Incarnation du Christ, « c'est lui qui, suressentiel et increé auparavant, a pris chair et s'est montré à moi comme créature »<sup>347</sup>, la divinité peut être participée, « lorsqu'ils voient un faible rayonnement, ils reçoivent révélation que j'existe réellement et connaissant que je suis Dieu et que je leur ai donné l'existence »<sup>348</sup>. Nous avons vu que la lumière de l'Esprit Saint qui s'unit à notre âme par « faible rayonnement » la rend porteuse de Sa Lumière, éclairant notre *noûs* purifié graduellement par la prise de conscience de l'unification entre l'Esprit divin et le nôtre. C'est le processus de la divinisation ici-bas, qui se réalise non pas par une opération intellectuelle mais par Dieu, actif

<sup>345</sup>B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 366.

<sup>346</sup>Éthique I, 12, 363-366, p. 299, SC 122. Cette image du prisonnier évoque inévitablement la caverne platonicienne, cependant, chez Syméon, la Lumière entre dans le cœur de l'homme pour l'éclairer de l'intérieur, elle éclaire la caverne en montrant que celle-ci est le Jour. Ce n'est pas le cas chez Platon, où l'homme doit quitter sa caverne pour se libérer de ses ombres.

<sup>347</sup>Hymne LII, 46-47, p. 203, SC 196.

<sup>348</sup>Hymne XXXV, 76-79, p. 447, SC 174.

en nous. Ce mystère d'un Dieu inconnaissable mais accessible dont Syméon parle à de nombreuses reprises, abordant l'inabordable, le Dieu inaccessible, « nature en trois hypostases transcendantes à toute expression : de Dieu en effet, ni le nom, ni la nature, ni l'image, ni la substance, nul homme n'a rien connu pour pouvoir le dire ou l'écrire ou en faire part aux autres »<sup>349</sup>, se fait néanmoins connaissable et *participé*<sup>350</sup>. C'est l'évêque russe qui tire les conclusions qui nous feront progresser : « Cette double constatation, existentielle et vitale pour lui, est sous-entendue dans tout ce qu'il dit concernant Dieu et détermine en fin de compte son attitude envers toute théologie rationnelle et non fondée sur l'expérience, quelle qu'elle soit »<sup>351</sup>. Tout enseignement de Dieu doit partir d'une expérience de sa lumière en notre *noûs* et donc d'une pratique des commandements<sup>352</sup> de laquelle elle est issue. C'est Dieu qui se fait guide et est Lumière pour nos âmes<sup>353</sup>. Une parole sur Dieu, une théologie, qui ne s'expérimente pas depuis cette source du *noûs* participé ou pneumatique, est une théologie rationnelle et vaine. Cela revient à dire que le raisonnement n'est pas une révélation que fait Dieu « car si c'était par les lettres et les études que la découverte de la vraie sagesse et de la connaissance de Dieu devait nous être donnée, frères, quel besoin avions-nous donc de la foi ou du divin baptême ou de la communion même aux mystères ? »<sup>354</sup>

Syméon entame une véritable critique contre ceux qui prétendent avoir l'Esprit Saint sans en avoir l'expérience : « Dieu n'a-t-il pas rendu folle la sagesse du monde, parce que personne n'est capable, grâce à elle, de reconnaître la vraie sagesse, celle qui est vraiment de Dieu »<sup>355</sup>. Pour le fervent, la connaissance de Dieu ne provient pas de l'étude mais de la grâce d'en-haut. « La gnose qui vient de l'étude est une pseudo-gnose. On ne conquiert pas le diplôme de docteur, on le mérite. Pour tous, exactement comme pour les apôtres, la science est inspirée, ou elle n'est pas. Nous tenons là l'idée la plus chère à toute l'école du Nouveau Théologien »<sup>356</sup>. Syméon récuse en effet toute théologie abstraite et livresque qui n'est pas issue de notre foi et d'un don de Dieu, soit toute théologie qui n'est pas le fruit expérimental du propos tenu sur Dieu. Autrement dit, la sagesse profane sans révélation ne permet pas d'entrer dans les mystères divins : « quel homme sur terre, savant, rhéteur, érudit ou autre, en dehors de ceux qui ont l'intelligence purifiée par la philosophie suprême et

<sup>349</sup>Hymne XII, 37-40, p. 245-247, SC 156.

<sup>350</sup>Hymne LII, 30-35, p. 201-203, SC 196.

<sup>351</sup>Théologique I, 250-253, p. 115, SC 122.

<sup>352</sup>Chapitres, cent I, 4, p. 41, SC 51.

<sup>353</sup>Hymne XXXIV, 65-76, p. 433, SC 174.

<sup>354</sup>Éthique IX, 10-14, p. 221, SC 129.

<sup>355</sup>Éthique IX, 8-11, p. 219-220, SC 129.

<sup>356</sup>I. HAUSHERR, *Un grand mystique byzantin : Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicéas Stéthatos*, dans *Orientalia Christiana*, vol. XII, n°45, p. XXIX.

l'ascèse (...) pourrait connaître (...) uniquement par la sagesse humaine, les mystères cachés de Dieu qui sont révélés, dans la contemplation intellectuelle opérée par l'Esprit Divin, à ceux à qui il a été donné »<sup>357</sup>. Mais Syméon ne récuse pas toute connaissance, il en distingue plusieurs. Basile Krivochéine explique que Syméon ne rejette pas l'étude intellectuelle faite dans le don expérientiel du Divin mais qu'il rejette l'imagination conceptuelle que les théologiens pensent comme identique<sup>358</sup> et qu'ils font à partir de leur raison pécheresse. « Faire de la théologie en état d'impureté et expliquer les vérités de Dieu et ce qui Le touche sans l'Esprit qui donne l'intelligence (...) : nous nous mettons en faute du fait même que nous parlons de Dieu »<sup>359</sup>. La spéculation théologique qui présente comme compréhensible par soi-même ce qui ne peut l'être qu'avec l'Esprit est une maladie, « la maladie de ceux qui s'aventurent à parler de Dieu de leur propre autorité (...) l'intelligence de l'homme ne peut pas remonter là d'où il est tombé, s'il n'a quelqu'un pour le guider et le porter en haut »<sup>360</sup>. Il ne faut donc pas se laisser prendre aux seules paroles, poursuit Syméon. Étant donné que nous sommes faits à son image et à sa ressemblance, « c'est Lui (Dieu) qui a daigné nous faire entrevoir des réalités de manière encore voilées (...) les réalités qui nous dépassent à partir de celles qui sont à notre portée »<sup>361</sup>. La vraie connaissance théologique est possible par notre *noûs* participé et ne peut se réaliser que suite à l'engagement dans le credo de notre foi et la pratique des commandements qui font de nous des chrétiens expérimentant la Parole par la Personne de l'Esprit, car seule cette connaissance nous donne la même certitude qu'aux Apôtres<sup>362</sup>. Il est intéressant d'insérer la remarque de Jean Darrouzès : « quoi qu'en pense Syméon, la vérité d'une doctrine n'a pas pour seul critère la sainteté de celui qui la professe ou la conviction d'être inspiré par Dieu »<sup>363</sup>. Syméon ne dit pas exactement cela, nous semble-t-il, il dit que la parole sur Dieu pour être vraie doit s'originer d'une expérimentation pneumatique du propos théologal dans sa vie.

La théologie est un don d'amour de Dieu<sup>364</sup> et ce don de connaître notre propre créateur, Dieu le donne à celui qui croit et entre en ascèse de conversion de sa propre raison déchue afin de vivre en participation avec Dieu. C'est ainsi que notre *noûs* qui se purifie peut être illuminé de la connaissance théologale qui « vient uniquement de l'enseignement de

<sup>357</sup>Éthique IX, 60-67, pp. 223-225, SC 129.

<sup>358</sup>Éthique IX, 27-31, p. 221, SC 129; B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 189.

<sup>359</sup>Théologique II, 33-45, p. 133, SC 122.

<sup>360</sup>Théologique I, 4-6 (...) 416-417, p. 97/127, SC 122.

<sup>361</sup>Théologique I, 220-223, p. 113, SC 122.

<sup>362</sup>Théologique I, 200-201, p. 111, SC 122.

<sup>363</sup>J. DARROUZÈS, *op.cit.*, SC 122, p. 23-24.

<sup>364</sup>Théologique I, 185-187, p. 111, SC 122.

l'Esprit »<sup>365</sup>. La théologie est un don de la personne de l'Esprit parmi d'autres dons que l'Esprit peut faire de Lui, tels les miracles, les prophéties, le gouvernement des cités et du peuple, et Syméon distingue dans ces dons, celui de parole de sagesse et toute parole de connaissance plus mystique<sup>366</sup>. Le Nouveau Théologien souligne que la théologie comme témoignage provient d'un charisme de l'Esprit et est issue des définitions sacrées et des Évangiles<sup>367</sup>. Il y a donc une distinction entre le témoignage mystique de l'expérience de Dieu et le discours théologal que nous atteignons, toujours avec l'Esprit de Dieu qui veille à la transmission de la tradition et des dogmes (les définitions sacrées), qui expose que Dieu est mais non pas qui Il est. Basile Krivochéine explicite ceci en disant : « À une telle connaissance tirée de l'Écriture, mais plutôt abstraite, Syméon oppose cependant une connaissance par vision et possession »<sup>368</sup>. Personnellement, nous ne parlons pas d'opposition mais de différentes manières de répondre à une expérience de vie : le théoricien est pour Syméon légitime, il est issu de la nécessité historique de répondre aux hérésies<sup>369</sup>. Il s'agit bien d'une expérience vécue. Syméon n'est pas simplement un théoricien de la spiritualité, il est un homme qui s'inspire de son expérience profonde et nous livre une "théologie vécue".

## 5. L'apatheia

La caractéristique de la mystique du Nouveau Théologien est la venue de l'Esprit dans l'âme consciente. C'est une expérience de lumière graduelle qui réalise la rencontre unitive avec Dieu, spirituellement progressive. C'est la participation de notre *noûs* à Dieu. L'état auquel aboutit le chemin de l'expérience de Syméon procure la vision du Christ ressuscité<sup>370</sup>. Cette vision, quand elle est continue, et succède aux degrés des lumières progressives et des visions extatiques, confère à l'âme l'impassibilité<sup>371</sup>, l'*apatheia*, l'expérience mystique la plus aboutie, selon le Nouveau Théologien, celle des parfaits. Ce terme est difficile à traduire, dit J. Darrouzès, tant il est spécifique à la théologie orientale, il est considéré comme un don de la grâce et ceux qui ne l'ont pas reçu ne peuvent comprendre ce qu'il est<sup>372</sup>. Nous avons annoncé dans notre introduction que nous ne

<sup>365</sup>Théologique I, 212-215, p. 113, SC 122.

<sup>366</sup>Théologique I, 205-210, p. 113, SC 122.

<sup>367</sup>Théologique I, 244-245, p.115, SC 122. Il faut entendre selon une suggestion de M. LOT-BORODINE ce mot de charisme au sens ancien des termes théologiques « ce que les occidentaux appellent *grâces infuses* », *op.cit.*, Abbaye de Bellefontaine, 1993, p. 122.

<sup>368</sup>Théologique II, 257-260, p. 149, SC 122; B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p 192.

<sup>369</sup>Théologique II, 245-250, p. 149, SC 122.

<sup>370</sup>Catéchèse XIII, 35-42, p. 193, SC 104.

<sup>371</sup>Catéchèse XIV, pp.XXX SC 104.

<sup>372</sup>Éthique IV, 643-646, p. 55, SC 129; J. DARROUZÈS, *op.cit.*, SC 122, p. 29.

pouvions pas aborder le contenu même de ce qu'est la contemplation, la vue anticipée du Royaume ici-bas, étant donné que cet état n'est pas abordable par tous les chrétiens, thématique de notre travail, vu qu'il est un degré supérieur de la sainteté, mais en plus, nous ne pouvons pas nous avancer trop loin dans sa compréhension car ce degré comporte en lui-même différents degrés <sup>373</sup>.

Ce qui importe à notre thématique, c'est que l'*apatheia* est un don de la personne même de l'Esprit, spécifiquement accordé à certains chrétiens, parmi les divers dons de Lui-même qu'il accorde, comme nous l'avons vu lors de l'analyse de la connaissance révélée. « Ce sont ceux qui ont mérité le titre d'homme parfait dans la participation de la grâce de Dieu (...) qui deviennent entièrement unis à Dieu (...). Dieu, en effet, reste en eux de façon consciente et eux restent en Dieu de façon consciente » <sup>374</sup>. B. Krivochéine également explique que l'*apatheia* est un très haut degré de perfection et il spécifie que c'est un état « parmi les états spirituels dont Syméon parle souvent » <sup>375</sup>. Ce mot peut être traduit par impassibilité ou libération des passions. Que l'*apatheia* soit un don parmi les autres, même s'il est le don le plus unitif à Dieu, ne veut pas dire que l'*apatheia* comporte nécessairement l'intégralité de l'Esprit, elle est un processus elle-même qui monte vers un degré supérieur <sup>376</sup>. Ceci indique que le deuxième principe selon lequel toute la théologie du Nouveau Théologien croulerait, selon I. Hausherr <sup>377</sup>, qui est justement que chez Syméon, l'*apatheia* comporte tous les autres dons de l'Esprit notamment celui de la science révélée, n'est pas approprié dans notre analyse, d'autant que le don de la science révélée, nous l'avons vu, est un don attendant à l'état intermédiaire de l'union mystique. En revanche, nous pouvons dire que cette remarque d'I. Hausherr ne concerne que le stade ultime de l'*apatheia*.

Syméon donne une définition de l'*apatheia* : « je déclare que l'impassibilité ne consiste pas seulement à s'abstenir de l'exercice des passions mais à s'écarter de leur désir et plus encore à *dépouiller notre intelligence* de leurs imaginations, de sorte que *lorsque nous le voulons*, nous montons au-dessus des cieux, hors de toutes choses visibles et sensibles, comme si nos sens étaient fermés et comme si notre intelligence pénétrait dans le monde supra-sensible, enlevant les sens avec elle par sa force, comme un aigle ses ailes » <sup>378</sup>. Si B. Krivochéine souligne l'aspect de dépouillement et d'élévation de l'*apatheia*, nous pouvons ajouter que Syméon déclare que c'est un état qui est complètement maîtrisé : il y est

<sup>373</sup>Éthique IV, 65-68, p. 13, SC 129; B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 374.

<sup>374</sup>Éthique IV, 656-660, p. 55, SC 129.

<sup>375</sup>B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 374.

<sup>376</sup>Éthique IV, 119-123, p. 17, SC 129.

<sup>377</sup>I. HAUSHERR, *Un grand mystique byzantin : Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stéthatos*, dans *Orientalia Christiana*, vol. XII, n°45, p. LXXX.

<sup>378</sup>Chapitres, cent. 3, 33, pp. 89-90, SC 51, souligné par nous, citée par B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 374.

encore possible de se laisser happer par les choses du monde et les passions mais « lorsque nous le voulons », lorsque le chrétien mystique le veut, il peut monter auprès de Dieu car cette grâce est l'action de Dieu même dans l'âme; elle mène le mystique au repos le plus élevé que l'homme puisse espérer vivre ici-bas : c'est « autre chose [de] repousser et combattre les ennemis, autre chose de les défaire totalement, de les dominer et de les mettre à mort; le premier combat est celui des lutteurs et des généreux, le second est celui des impassibles et des parfaits »<sup>379</sup>. Nous rejoignons la lecture de Jean Guillard pour lequel l'*apatheia* « n'est pas un état immuable puisque Syméon admet les chutes fréquentes du parfait lui-même »<sup>380</sup>, et la lecture de J. Darrouzès également qui estime que le serviteur de Dieu garde une paix parfaite car il réussit à garder l'hôte à demeure, l'Esprit de Dieu présent à sa conscience, « il n'est pas absolument à l'abri du danger de perdre la présence de l'hôte; en particulier s'il répond à des sollicitations extérieures pour s'adonner au ministère, il risque de perdre la jouissance de l'impassibilité »<sup>381</sup>.

Syméon dit que cet état est celui du cœur pur, complètement uni à Dieu ici-bas autant qu'il soit possible à l'homme : « Il est pur vraiment [le cœur] celui qui ne rencontre en lui aucune imagination et pensée terrestre; il est tellement consacré et uni à Dieu (...) il vit en contemplation comme au troisième ciel; il vit ravi jusqu'au paradis, témoin des biens éternels eux-mêmes, autant qu'il est possible à la nature humaine »<sup>382</sup>. Cette union avec Dieu procure à l'impassible un état où il vit du don de l'Esprit entièrement et éprouve ses effets continuellement, s'il demeure dans l'effort de se tenir hors du monde, en vivant comme s'il marchait en l'air sur un câble<sup>383</sup>. L'impassible est débarrassé de l'homme terrestre et de ses préoccupations, il veille à être purifié de toute pensée intramondaine en tout genre, « afin qu'un trouble de ce genre dans l'intelligence ne lui enlève pas la force de porter un regard suffisamment clair sur la sublimité et sur la profondeur de cette pureté »<sup>384</sup>. Cette absence de pensées est considérée comme un renoncement à tous sens intramondains<sup>385</sup>. C'est une totale purification du désir : « c'est que leur intelligence est nue et étrangère à toute convoitise des passions »<sup>386</sup>. C'est ce qu'analyse très bien B. Fraigneau-Julien : « l'intellect est en repos, car il possède en Dieu les biens indicibles »<sup>387</sup>.

<sup>379</sup>Chapitres, cent. 1, 97, p.69, SC 51.

<sup>380</sup>J. GOUILLARD, *op.cit.*, col. 2954.

<sup>381</sup>J. DARROUZES, *op.cit.*, SC 122, p. 29-30.

<sup>382</sup>Chapitres, cent. 3, 35, p. 90, SC 51.

<sup>383</sup>Éthique VI, 102-106, p. 127, SC 129.

<sup>384</sup>Éthique IV, 6-10, p. 9, SC 129.

<sup>385</sup>Hymne XIX, 88-90, p. 101-103, SC 174.

<sup>386</sup>Éthique IV, 264-265, p. 139, SC 129.

<sup>387</sup>Chapitres, cent.1, 34, 38 et 81, pp. 49, 50, 64 ; B. FRAIGNEAU-JULIEN, *op.cit.*, p. 167, p. 177.

Nous avons vu que l'impassible n'est pas à l'abri de perdre la force acquise de la lumière. Il est même possible selon le Nouveau Théologien de saisir cet état conceptuellement sans profiter de ses effets, étant donné que la source ne se trouve pas dans la raison isolée mais dans la raison unie au cœur, lieu où se rencontre Dieu en Charité, le *noûs purifié et participé*. B. Krivochéine a distingué ces deux types de connaissance à propos de l'*apatheia* : « D'abord les impassibles eux-mêmes (...). De l'autre côté, ceux qui n'ont pas cette expérience et qui sont encore esclaves des passions et se basent seulement sur une fausse science ». Il continue en disant qu'ils ne s'éclairent pas eux-mêmes en parlant de l'impassibilité<sup>388</sup>. Ce que nous tentons d'expliquer, c'est que la conscience progressive de la présence de Dieu en l'homme élève son *noûs* vers sa participation avec Dieu, il devient *noûs* participé, déjà illuminé, vers le *noûs* uni, presque intégralement purifié<sup>389</sup> de l'*apatheia*, « but de toute l'ascèse »<sup>390</sup>. Cet état de contemplation demande que le reste de la volonté humaine qui siège dans l'état intermédiaire soit brisée<sup>391</sup>. Plus qu'un dépouillement de toute activité intelligible, c'est une abnégation de soi : « quand on s'est dépouillé entièrement de tous les biens, il faut encore, si l'on est zélé, renoncer à sa propre âme : c'est ce que l'on obtient par la mortification parfaite de sa propre volonté »<sup>392</sup>. Ce renoncement à soi cède la place à l'intelligibilité unie, en nous, aux yeux de Dieu, c'est pourquoi voir Dieu est une activité de notre intellect régie par Dieu lui-même et non plus par notre intellect en propre. C'est une grâce que l'on obtient « en s'oubliant soi-même »<sup>393</sup>. L'impassible devient réceptacle de la volonté divine : « je parviens à faire de toi un vase de bonne capacité, et non seulement de bonne capacité mais purifié »<sup>394</sup>. Ainsi, l'homme affranchi est-il celui qui ne fait plus sa propre volonté mais uniquement celle de Dieu<sup>395</sup>.

I. Hausherr estime que Syméon le Nouveau Théologien identifie l'*apatheia* avec la pratique parfaite des commandements, ce qui est une faille dans sa doctrine<sup>396</sup>, ce que nous venons de comprendre autrement. L'*apatheia* est une façon de vivre la perfection évangélique sans qu'elle soit identifiée à cette perfection évangélique. « Syméon admet que hormis les parfaits et les pécheurs, il existe aussi des hommes qui luttent pour la perfection sans l'avoir

<sup>388</sup>Éthique IV, 28-38, B. KRIVOCHÉINE, *op.cit.*, p. 376.

<sup>389</sup>Action de Grâces 2, 216-218, p. 349, SC 113.

<sup>390</sup>Éthique VI, 37-48, p. 123; B. KRIVOCHÉINE, *op. cit.*, p. 380.

<sup>391</sup>Éthique VI, 2, p. 121, SC 129.

<sup>392</sup>Éthique VI, 62-65, p. 125, SC 129.

<sup>393</sup>Catéchèse IX, 1-5, p.105, SC 104.

<sup>394</sup>Hymne LV, 112, p. 263, SC 196.

<sup>395</sup>Éthique VII, 451-458, p. 189, SC 129.

<sup>396</sup>I. HAUSHERR, *Un grand mystique byzantin : Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicéas Stéthatos*, dans *Orientalia Christiana*, vol. XII, n°45, p. LXXX.

atteinte et qui sont aussi des chrétiens »<sup>397</sup>. En dernier ressort, nous pensons que la compréhension de l'*apatheia* comme la perfection évangélique unique – car stade ultime de la doctrine de Syméon – est un glissement de l'interprétation : l'étape de l'union avec Dieu qu'est l'*apatheia* est atteinte par de rares chrétiens, souligne toujours B. Krivochéine en citant Syméon<sup>398</sup> : « Je veux que vous sachiez tous qu'il y a beaucoup de saints, mais peu d'impassibles », mais que la doctrine de l'union avec Dieu est d'être conscient qu'Il soit en nous et que nous soyons capables de Le suivre sur ce chemin de la rencontre unitive. La déification est un processus, différenciée de l'*apatheia*, qui en est une expression presque totale car la contemplation – en tant qu'expérience religieuse culminante – constitue le faite de la consolation spirituelle, la preuve indubitable de la descente de Dieu dans l'âme<sup>399</sup> selon le Théologien byzantin qui aurait atteint cet état de façon continue<sup>400</sup>. « Quant à l'impassibilité parfaite elle-même, Syméon était persuadé qu'elle était un fruit de la mort vivifiante du Christ Jésus. En participant à celle-ci, l'ancien homme meurt et ressuscite comme homme nouveau »<sup>401</sup>.

## 6. L'Eucharistie et l'Église

La nécessité de la grâce sur le chemin mystique de tout chrétien est une donnée en dehors de laquelle rien ne peut être et rien ne peut se produire. Son action est particulièrement remarquable dans la communion car le communiant y reçoit la conscience de la grâce par incorporation : « en recevant en effet l'Esprit de notre Maître et Dieu, nous devenons participants de sa divinité et de son essence; et en mangeant sa chair tout immaculée, je veux dire les Divins Mystères, nous devenons en réalité intégralement incorporés et apparentés à Lui »<sup>402</sup>. Dans notre terminologie, nous pouvons dire que la communion, en nous incorporant au Christ, permet que notre *noûs* s'avive à l'Esprit Saint : « “le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde”<sup>403</sup>. Il insiste et sur “qui descend” et sur “qui donne la vie”. Pourquoi cela ? C'est pour que tu ne soupçonnes rien de corporel et que tu ne conçoives rien de terrestre, mais aussi que tu voies avec les yeux de l'intelligence que ce pain si petit, que cette modeste parcelle est changée en Dieu »<sup>404</sup>. Selon P. Miquel, le communiant doit avoir pleinement conscience dans la foi de recevoir le

<sup>397</sup>Éthique VI, 469-474, p. 155, SC 129; B. KRIVOCHÉINE, *op. cit.*, p.383.

<sup>398</sup>Éthique IV, 62-63, p. 13, citée par B. KRIVOCHÉINE, *op. cit.*, p.376.

<sup>399</sup>Éthique IV, 686-700, pp. 57-59, SC 129.

<sup>400</sup>Hymne IX, 19-43, pp. 227-229, SC 156.

<sup>401</sup>Hymne XV, 215-219, p. 295, SC 156; B. KRIVOCHÉINE, *op. cit.*, p.386.

<sup>402</sup>Éthique I, 3, 83-86, p. 203, SC 122.

<sup>403</sup>Jn 6,33.

<sup>404</sup>Éthique III, 523-533, pp. 427-429, SC 122.

Christ et non pas un aliment ordinaire pour nourrir pour le corps<sup>405</sup>. Il s'agit de participer à ce mystère dans la foi et la dignité car le Christ ne se donne et ne se fait voir dans l'Eucharistie qu'à ceux qui en sont dignes, non pas pour les pécheurs : « Le Seigneur a déclaré que ceux qui mangeaient sa chair et buvaient son sang, demeurent en lui, bien plus que le Maître lui-même habite en eux (...) mais chez les impurs (comme moi) ou plutôt les indignes, tu divinises ton corps et ton sang sensibles, tu les transformes sans les transformer »<sup>406</sup>.

Nous sommes non seulement incorporés au Christ mais nous sommes incorporés à l'union réalisée dans l'Église. Commentant le chapitre 12 de la première épître aux Corinthiens, Syméon explicite : « de même que chacun reçoit de Dieu selon son mérite la place qui lui est assignée dans les demeures incorruptibles, de même, dans le corps de l'Église, chacun sera compté pour la partie du Christ qu'il mérite d'être »<sup>407</sup>. T. Spidlik estime que Syméon, lorsqu'il place la communion aux dons eucharistiques au centre de la voie vers Dieu, va plus loin que ses prédécesseurs orientaux<sup>408</sup> reprenant en cela presque mot à mot l'évêque russe B. Krivochéine, qui écrit que Syméon est le premier écrivain ascétique à placer la communion dans une position centrale du chemin vers Dieu avec, comme idée fondamentale, que la communion nous incorpore au corps du Christ et à l'Église : « Le Fils de Dieu (...) une fois devenu apparenté à nous par la chair, nous a rendus participants de sa Divinité et nous apparente tous à Lui (...). D'ailleurs la Divinité à laquelle nous participons par cette communion n'est pas divisible en parties séparées; il s'ensuit nécessairement que nous aussi, une fois que nous avons participé à elle en vérité, nous sommes inséparables dans l'Esprit unique, formant un seul corps avec le Christ »<sup>409</sup>. Chaque participation aux dons eucharistiques est une réception de l'Esprit de Dieu qui nous divinise et nous portons ensemble le Dieu incarné d'une façon permanente. C'est une union spirituelle<sup>410</sup> et une union en Église car c'est la descente permanente du Christ. Selon Syméon, c'est le plus grand mystère de Dieu<sup>411</sup> : « c'est un grand mystère et plus que grand, et il le restera, que la communauté et l'union, l'intimité et la parenté que réalisent la femme avec l'homme et l'homme avec la femme, soient aussi réalisées, d'une manière digne de Dieu et transcen-

<sup>405</sup>Éthique III, 540-543, p. 429, SC 122, citée par P. MIQUEL, *op.cit.*, *Irénikon*, 42, 1969, p. 336.

<sup>406</sup>Hymne 26, 37-43, pp. 271-273, SC 174.

<sup>407</sup>Éthique I, 6, 102-106, p. 231.

<sup>408</sup>T. SPIDLIK, *op.cit.*, p. 1395.

<sup>409</sup>Éthique I, 6, 76-82, p. 229, SC 122, citée par B. KRIVOCHÉINE, *op. cit.*, p. 108.

<sup>410</sup>Éthique I, 10, 55-72, p. 257, SC 122.

<sup>411</sup>Éthique I, 10, 72-74, p. 257, SC 122. B. KRIVOCHÉINE, *op. cit.*, p. 108. Remarquons que vers cette époque, la théologie latine appellera ceci la transsubstantiation.

dante à la pensée et à la parole, par le Maître et créateur de l'univers avec toute l'Église »<sup>412</sup>. Lorsque J. Guillard analyse que Syméon parle de la communion en termes remarquables et que « la communion a pour fin de confirmer et de rendre plus étroite la déification baptismale »<sup>413</sup> mais qu'il ne touche mot de cette déification en l'Église, nous estimons qu'il n'a pas complètement rendu ce qu'est l'Eucharistie pour le Nouveau Théologien.

Nous pouvons dire que sa pensée sur l'Eucharistie témoigne de sa haute notion de ce qu'est l'Église jusqu'en ses dirigeants : « Vous, chefs des diocèses – c'est le Christ qui parle – comprenez ! Vous, l'empreinte de mon image, vous, établis pour vous entretenir avec moi dignement, vous, placés au-dessus de tous les justes, puisque vous tenez la place de mes disciples et portez ma divine effigie, vous qui, même sur la moindre communauté avez reçu une puissance comme celle que j'ai reçue de mon Père, moi le Verbe (...) vous, évêques qui manquez à vos devoirs – je ne dis pas ceux dont la vie correspond à leur paroles et constitue le sceau de leur enseignement inspiré, de leur divine éloquence (...) [comprenez !] »<sup>414</sup>.

Pour terminer ce point et poursuivre avec ceux qui sont les héritiers du Royaume, Syméon dit que les Dons eucharistiques sont les biens éternels préparés par Dieu pour ceux qui l'aiment, et il prend soin de préciser, ce qui est vraiment *très important* pour notre thématique de l'accessibilité de la mystique de Syméon, c'est que ces biens éternels « ne sont pas sur une hauteur fortifiée; ils ne sont pas circonscrits dans un lieu, cachés en quelque abîme, retenus aux extrémités de la terre ou de la mer; ils sont à ta portée et devant tes yeux (...) c'est le corps même et le sang de notre Seigneur Jésus-Christ, que chaque jour nous voyons, nous mangeons et nous buvons »<sup>415</sup>. La communion (évidemment basée sur la foi) et la pratique des commandements sont en cela le vrai parcours de la mystique chrétienne du Nouveau Théologien, qui mène, il se peut, à l'état de l'apathie, sans que tous ne soient appelés à ce don, et qui permet que notre intelligence se purifie des idées du monde pour voir celles divines qui sont en nous dialogales. L'Eucharistie est la lumière : « Lumière, le Christ Jésus, le sauveur et le Roi de l'univers; lumière le pain de sa chair immaculée; lumière le calice de son sang précieux »<sup>416</sup>, et la pratique des commandements la meilleure réponse que l'homme puisse faire à la demande de Dieu, pour le rencontrer et vivre consciemment dans son don.

<sup>412</sup>Éthique I, 6, 154-159, p. 235, SC 122.

<sup>413</sup>J. GUILLARD, *op.cit.*, col. 2952.

<sup>414</sup>Hymne LVIII, 64-72, pp. 283-285, SC 196.

<sup>415</sup>Éthique III, 430-435, pp. 421-423, SC122.

<sup>416</sup>Théologique III, 151-152, p. 165, SC 122.

## 7. Les héritiers du Royaume

Nous avons vu tout au long de ce travail que le chemin de l'expérience mystique que propose Syméon le Nouveau Théologien à partir de son propre vécu permet de vivre notre rapport au monde de façon modifiée, en renonçant progressivement à notre volonté propre et à notre raison isolée et entrer dans le Royaume de Dieu, ici-bas. C'est une illumination comme progressive par la personne du Saint Esprit et une restauration de notre être en communion *ante peccatum* avec Notre Seigneur. « Lorsque viendra le jugement : quiconque sera trouvé comme lui [Adam] vraiment dépouillé de la gloire divine, (...) hors du Royaume et de la salle des noces célestes, il sera chassé promptement. Même s'il n'a pas de fautes, mais s'il se trouve sans vertus, il se trouve nu. Et la première de toutes les vertus, la reine et la maîtresse, c'est vraiment l'amour (...). Sans tête, un corps est mort et privé de souffle »<sup>417</sup>. Basile Krivochéine souligne dans son analyse qu'il y a un lien étroit entre la communion et la pratique des commandements<sup>418</sup>. Celui qui n'aura pas revêtu la Charité, la présence du Christ en lui comme source de l'amour qui va au-delà des intentions personnelles, restera aveugle à la présence pneumatique car c'est par la charité qu'Il s'est fait homme « et a supporté volontairement toute la vivifiante Passion, afin de libérer des liens de l'Enfer sa propre créature, l'homme, de la relever et de la ramener aux Cieux »<sup>419</sup>. Cet homme-là, « *même s'il est trouvé sans faute* » ne pourra participer dignement à la communion au mystère eucharistique qui nécessite l'ouverture de l'œil de l'âme suite au baptême. Ceux qui sont chassés du Royaume, ce sont ceux qui sont chassés de la contemplation du Sauveur<sup>420</sup>.

C'est de la sorte que nous comprenons finalement l'analyse de B. Krivochéine : c'est la charité de Dieu qui est le Salut de l'homme, « sans charité pas de Salut ». « Lequel d'entre nous pourra jamais, le moins du monde, par sa propre force ou ses efforts Le voir, si Lui-même n'envoie pas son Esprit divin »<sup>421</sup>. En effet, Syméon est clair, la grande merveille de l'Amour de Dieu demeure en nous-mêmes déjà avant que nous ne le considérons, elle demeure cachée<sup>422</sup>. Dieu nous porte en Lui et nous le portons en nous<sup>423</sup>. Louis Bouyer a bien compris cette conception lorsqu'il dit que Syméon insiste sur le fait que « toute cette vie chrétienne, et sa perfection par excellence, n'est pourtant qu'un don de la

<sup>417</sup>Hymne XVII, 463-480, p. 47, SC 174.

<sup>418</sup>Éthique III, 438-441, 438-441, p.423, SC 122, citée par. B. KRIVOCHÉINE, *op. cit.*, p. 111.

<sup>419</sup>Catéchèse I, 150-153, p. 237, SC 96.

<sup>420</sup>Hymne XVII, 434-435, p. 45, SC 174.

<sup>421</sup>Hymne XLII, 120-122, p. 47, SC 196.

<sup>422</sup>Hymne XXII, 2-4, p. 171, SC 174.

<sup>423</sup>Hymne XXIII, 13-16, p. 191, SC 174.

grâce et ne peut être vécue sinon dans et par la foi qui la reconnaît »<sup>424</sup> et que Syméon attribue à la communion au mystère eucharistique en conscience. « En effet, ignorant le goût de la gloire divine, nous ne saurions mépriser la gloire d'ici-bas (...) et se décider à se faire des reproches (...). Et celui qui n'a pas reçu en lui le Christ et son Père et l'Esprit Saint, Dieu unique dans son cœur, comment se montrera-t-il serviteur sincère ? » Toute cette vie chrétienne, sa perfection de charité à son sommet, est un don de la grâce : il n'est possible de la vivre que dans la foi qui la reconnaît, comme nous l'avons vu, au travers de la communion. « Puisque la condition pour entrer au Royaume de Dieu c'est de devenir tel [pur] et de devenir Christ dès ici-bas »<sup>425</sup>, c'est le mot *devenir* qui prend son sens dans notre interprétation (et qui semble répondre aux diverses expériences de la vie selon que l'on meure soit à 19 ans soit à 91 ans).

Voici ce que Syméon nous dit de la Béatitude : « Écoutez : la raison pour laquelle il est appelé Sauveur, c'est qu'à tous ceux à qui il s'unit, il procure le Salut; or le salut c'est d'être délivré de tous les maux et de trouver du même coup tous les biens pour toujours : la vie au lieu de la mort, la lumière au lieu des ténèbres et, au lieu de l'esclavage des passions et des actions infâmes, la liberté totale accordée à tous ceux qui se sont unis au Christ, Sauveur de tous les êtres : alors ils posséderont sans plus pouvoir la perdre toute joie, toute allégresse, toute *béatitude* »<sup>426</sup>. I. Hausherr disait qu'un des principes qui ne tenait pas dans le système de Syméon était que « ces phénomènes mystiques ne se confondent pas avec la perfection évangélique »<sup>427</sup>, ces phénomènes mystiques étant ce que nous avons étudié comme l'état intermédiaire. Entrer dans le Royaume de Dieu, c'est l'homme *en route* pour se dépouiller de l'homme terrestre car il est déjà vu de Dieu. Recevoir l'Esprit graduellement, c'est vivre déjà en Christ. Nous avons montré qu'ils s'intégraient dans tout le cheminement temporel d'une vie et comprenaient de nombreuses étapes. Ce que nous interprétons, c'est que pour Syméon, la perfection évangélique est le système entier de son expérience théologique, et non pas uniquement une étape du moment de la conscientisation de l'Esprit, la plus haute soit-elle. Notre chemin de béatitude, chez Syméon, est ascèse d'amour et de foi, purification graduelle de notre capacité d'union avec Dieu, pour voir d'un cœur pur Son Amour s'unir à notre vie et en nous, dont il revêt notre âme dès ici-bas. C'est pourquoi nous devenons *sel*, guide respecté des hommes, parole théologique issue de la source, et *lumière*,

<sup>424</sup>L. BOUYER, *op.cit.*, p. 670.

<sup>425</sup>Éthique III, 375-380, p.419, SC 122 cité par B. KRIVOCHÉINE, Dans *la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien, 949-1022 : vie, spiritualité, doctrine*, (coll. *Témoins de l'Église indivise*, 1), Éditions de Chevetogne, 1980, p. 211.

<sup>426</sup>Hymne XLII, p. 55, 202-213, pp. 53-55, SC 196, souligné par nous.

<sup>427</sup>I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste, introduction*, dans *Orientalia Christiana*, t. IX, 1927, vol. 2, n° 36, p. LXXX.

union dans le *noûs* “à l’image et à la ressemblance”. Si la perfection évangélique est entendue comme celle des béatitudes, et l’est comme telle chez le Nouveau Théologien comme nous venons de le citer, nous pouvons répondre plus précisément encore que chez Syméon, la conversion de notre rapport au monde pour voir le monde de Dieu, c’est revêtir le Christ et en recevoir la lumière graduellement, comprendre et vivre, par exemple, que pleurer est une grâce et non une souffrance intramondaine : « convaincs ta raison par ces mots : si Dieu le veut ! »<sup>428</sup>. Ensuite, au travers de notre intelligence purifiée, notre connaissance est révélée, et unie en cela à Dieu afin de comprendre le sens de ce Royaume dont le monde et nos passions ne nous enseignent rien. Or, la purification authentique est déjà la vue de Dieu car elle appelle par les larmes la divine personne de l’Esprit Consolateur.

Pour conclure, laissons la parole à Syméon : « Si donc tu désires comprendre ce que nous avons dit et devenir Dieu par grâce et non en parole, non en apparence, non en idée, non par la seule foi privée des œuvres, mais en expérience et en réalité, en une contemplation intellectuelle et en une très secrète connaissance, mets en pratique ce que le sauveur t’ordonne »<sup>429</sup>. Nous estimons que le passage suivant du Nouveau Testament<sup>430</sup> correspond bien à l’expérience de Syméon le Nouveau Théologien en ceci qu’il s’agit d’une transformation de notre compréhension usuelle du sens intramondain pour une compréhension spirituelle, qui nous déifie et nous rend porteur de la Lumière :

**À la vue des foules, Jésus monta dans la montagne. Il s’assit, et ses disciples s’approchèrent de lui.**

**Et, prenant la parole, il les enseignait :**

**Heureux les pauvres de cœur : le Royaume des cieux est à eux.**

**Heureux les doux : ils auront la terre en partage.**

**Heureux ceux qui pleurent : ils seront consolés.**

**Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice : ils seront rassasiés.**

**Heureux les miséricordieux : il leur sera fait miséricorde.**

**Heureux les cœurs purs : ils verront Dieu.**

**Heureux ceux qui font œuvre de paix : ils seront appelés fils de Dieu.**

**Heureux ceux qui sont persécutés pour la justice : le Royaume des cieux est à eux.**

**Heureux êtes-vous lorsque l’on vous insulte, que l’on vous persécute et que l’on dit faussement contre vous toute sorte de mal à cause de moi.**

**Soyez dans la joie et l’allégresse, car votre récompense est grande dans les cieux; c’est ainsi en effet qu’on a persécuté les prophètes qui vous ont précédés.**

<sup>428</sup>Chapitres, cent.1, 26, p. 47, SC 51.

<sup>429</sup>Hymne L, 230-236, p. 175, SC 196.

<sup>430</sup>Mt 5, 1-16.

**Vous êtes le sel de la terre. Si le sel perd sa saveur, comment redeviendra-t-il du sel ? Il ne vaut plus rien; on le jette dehors et il est foulé aux pieds par les hommes.**

**Vous êtes la lumière du monde. Une ville située sur une hauteur ne peut être cachée.**

**Quand on allume une lampe, ce n'est pas pour la mettre sous le boisseau, mais sur son support, et elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison.**

**De même, que votre lumière brille aux yeux des hommes, pour qu'en voyant vos bonnes actions ils rendent gloire à votre Père qui est aux cieux.**

## Conclusion

Nous avons essayé d'analyser ce qu'est la théologie expérientielle à travers l'œuvre et l'expérience narrée de Syméon le Nouveau Théologien, moine-prêtre du début du deuxième millénaire chrétien de l'Orient, « ce qu'on a appelé "du sentiment ou du surnaturel conscient" »<sup>431</sup>. Nous avons essayé de mettre en évidence la dimension d'expérience à la portée de tous en la comprenant suivant l'interprétation fondamentale de B. Krivochéine : Syméon appelle Dieu Lumière ainsi que tous les états de grâce accordés à l'homme. Et l'idée que nous avons principalement mise en évidence est que tout ce qui vient de Dieu est lumière et nous est partagé comme venant de la lumière, en la Personne du Saint-Esprit. Syméon défend lui-même que la voie mystique de l'union à Dieu est une expérience chrétienne accessible, autant aux laïcs qu'aux moines reclus, dès à présent, dans le déroulement de la vie journalière. Marguerite Lena, philosophe et théologienne catholique, analyse la notion d'événement comme une réalité ouvrant à un nouveau chemin. Son approche nous offre de comprendre, en d'autres termes, le phénomène initial, vécu par le mystique Syméon le Nouveau Théologien, tout en restant possible à tout un chacun, c'est pourquoi nous nous référons à elle. « Qu'est-ce que notre foi dans le Christ ressuscité, sinon la proclamation d'un événement qui se revendique comme tel : un avènement de nouveauté, imprévisible au point de laisser les témoins eux-mêmes dans la stupéfaction, irréversible au point de bouleverser définitivement le rapport à la vie et à la mort, c'est-à-dire l'infrastructure même de notre temporalité. (...). La conscience y est déportée hors d'elle-même, vers le monde qui impose brusquement sa présence »<sup>432</sup>. Les termes de l'expérience initiale de Syméon se retrouvent bien ici, conscience hors de sa vie intramondaine, dans un bouleversement de son infrastructure quotidienne, soit un surnaturel conscient qui installe notre *noûs* dans une relation à Dieu, une participation. Une ouverture béante sur l'avènement du Tout-Autre, dirait Marguerite Léna, qui ne se vérifie que dans la nécessité de rapports humains féconds, comme c'est le cas chez Syméon, le Christ s'étant fait homme.

Chez Syméon en effet, suivre le Christ dans sa dimension kénotique est une radicalité de l'amour de Dieu, toujours aussi forte aujourd'hui qu'au début de sa manifestation. Nous sommes participants de la mort du Christ, morts à ce monde, nous renaissions avec Lui, ici et maintenant, participants de sa résurrection spirituelle par le don de la Personne de l'Esprit. Voici ce dont le chrétien doit faire l'expérience. Enrichie par la théologie de la

---

<sup>431</sup>J. GOUILLARD, *op.cit.*, col. 2948.

<sup>432</sup>M. LENA, *La grâce du possible*, dans *Christus*, n° 198, t. 50, avril 2003, p. 136.

lumière divine et de la centralité du cœur humain, qu'ont exposée les Pères, Syméon l'expérimente davantage qu'il ne la présente théoriquement, en expérimentant l'organe d'aperception du divin qui nous rend semblables à Lui, par participation, le *noûs*. La lumière du *noûs*, c'est la pureté par laquelle le mystique arrive à se voir comme le temple, le tabernacle du Saint-Esprit. Le moine, théologien de cette expérience, nous aide sur le chemin de la transfiguration, vers l'état de l'*apatheia*, qu'il considère comme le plus abouti de la voie qu'il expérimente. Sa théologie vécue parle notre langage et nous aide à nous libérer du vide bruyant du monde, de son néant, des vices et de la peur comme des sécurités illusoire des concepts : il nous aide à trouver la sécurité en Christ. Il ne sépare pas la vocation mystique de la vocation éthique, ni celle du moine de celle du laïc. Il faut que des fruits accompagnent la purification, c'est un schéma de liberté et de communion qui devient le chemin de la divinisation. La condition humaine n'est pas idéalisée, nous sommes tombés, nous pouvons être mauvais, égoïstes et cruels. La rédemption christique est une grâce à saisir en la recevant et en la reconnaissant comme telle, pour en vivre. L'amour est un don de Dieu et il engage notre volonté vers un nouveau présent et un nouvel avenir à découvrir avec Dieu. La liberté est reliée à la connaissance, il faut garder son intellect, par un discernement continu, mais qui n'est pas lui-même le centre : il est dans l'Esprit, qui grandit en nous, reçu au baptême sacramentel. Nous apprenons ainsi progressivement à marcher et c'est pourquoi l'ascèse est proposée, voire nécessaire, car elle apprend à courir et ensuite, en bout de course, voir la lumière divine, Dieu lui-même qui se nomme, seul Ami de l'homme.

La théologie expérientielle de Syméon le Nouveau Théologien est une expérience théologale, c'est ainsi qu'il comprend ce qu'est la théologie. Toute théologie vraie doit être une expérience vécue qui se dit, car elle est un don divin. Elle ne peut en aucune façon résulter d'un intellect indépendant qui prétend avoir la connaissance de Dieu. L'intellect s'origine en Dieu et se vivifie par l'Esprit, le *noûs* redevient l'organe de participation de l'homme avec Dieu et se fait visionnaire de Dieu sans corrompre sa nature insaisissable. La connaissance par les concepts rationnels et intellectuels est une fausse connaissance, du moins, selon Syméon, elle n'édifie nullement l'être humain et n'apporte pas les fruits de Dieu de la transformation de notre façon de vivre au monde et avec autrui qui révèlent notre connaissance de Dieu, et non pas une performance de notre raison.

Au cours de cette étude, nous avons essayé de comprendre si les trois principes de I. Hausherr selon lesquels le système doctrinal du Nouveau Théologien s'écroule sont réellement des principes de sa théologie et nous avons souligné que non : d'abord parce qu'ils impliquaient un chaînon conceptuel manquant à la théologie de Syméon le Jeune et propre à

l'interprétation de I. Hausherr<sup>433</sup>. Ensuite, le premier principe déficient selon lequel la grâce équivalait identiquement à l'observation parfaite des commandements du Seigneur : ceci n'est pas présent dans notre analyse de la grâce comme déploiement, étant donné que la pratique des commandements est un mode de vie qui s'acquiert et que nous réalisons avec l'Esprit qui nous illumine, graduellement au cours de notre vie quotidienne dans l'ascèse, jamais parfaitement. Ensuite, le deuxième principe selon lequel l'*apatheia* comporterait nécessairement les dons de l'Esprit : ceci n'est pas présent dans notre analyse car le don de la Vision ne concerne que le stade ultime de l'*apatheia* et le don de la parole est, dans notre lecture, un don de l'état intermédiaire (tandis que l'*apatheia* est un état final chez Syméon), ce qui revient à dire qu'il n'est pas adéquat d'identifier l'*apatheia* avec tous les dons de l'Esprit ni avec celui de la parole. Enfin, le troisième principe selon lequel les phénomènes mystiques se confondent chez Syméon avec la perfection évangélique : cela non plus n'est pas présent dans notre analyse car nous avons vu que la perfection évangélique est le mode de vie des béatitudes que nous acquerrons progressivement et n'est donc pas confondue avec les phénomènes mystiques, mais s'insère dans le chemin spécifique de la mystique qui comporte ces phénomènes expérimentaux de lumière du *noûs*, Syméon reconnaissant plusieurs chemins. J. Darrouzès comprend de façon fort orientale la pensée syméonienne et ne lui prête pas des interprétations erronées suite à une logique occidentale : l'Esprit parle et agit en chacun de nous selon son tempérament et les dons spécifiques qu'il reçoit, la béatitude complète n'est atteinte que dans l'autre vie et la vision de Dieu se produit dans l'intelligence dénudée. Il remarque cependant que la théologie de Syméon insistant sur le caractère subjectif de la présence de Dieu en nous risquerait de faire perdre les modes objectifs de cette présence, ce que nous avons compris comme une controverse, plutôt qu'un fait théologique syméonien en analysant le rôle du baptême sacramentel, de l'Eucharistie et de l'Église. Certes, Syméon associe l'ascèse personnelle à un sacramental qui efface les péchés. Le cardinal Tomas Spidlik est très pertinent et rejoint la vision orthodoxe de Basile Krivochéine : d'une part tout un chacun a à confesser qu'il est un pauvre pécheur, les saints et parfaits comme les autres chrétiens, ce qui nous amène à vivre le sacrement de pénitence à travers des larmes spirituelles et à confesser la Miséricorde de Dieu, d'autre part, l'appel à la sainteté est universel et chaque âme est singulière en Christ. C'est du moins ce que nous avons souligné, dans le cadre de notre thématique spécifique d'une expérience mystique pour tous.

---

<sup>433</sup>I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste*, p. LXX.

Selon Yves Congar, Syméon est appelé Nouveau Théologien parce que Syméon « a fait et communiqué une expérience (nouvelle) de Dieu. En nos catégories, on dirait que Syméon est essentiellement un *spirituel*. Sa doctrine découle de son expérience personnelle »<sup>434</sup>. Cette expérience que Syméon expose dans ses écrits est celle d'un contact vivant avec Dieu, d'une communion consciente à la vie divine, c'est l'expérience d'une union. Selon Benoît XVI, « Syméon concentre sa réflexion sur la présence de l'Esprit Saint chez les baptisés et sur la pleine conscience que ceux-ci doivent avoir de cette réalité spirituelle. La vie chrétienne est une communion intime et personnelle avec Dieu, la grâce divine illumine le cœur du croyant et le conduit à la vision mystique du Seigneur. (...). Son expérience reste véritablement importante pour nous aujourd'hui, pour trouver les critères qui nous indiquent si nous sommes réellement proches de Dieu, si Dieu est présent et vit en nous »<sup>435</sup>.

Nous pouvons dire que Syméon est le prophète d'un mysticisme monastique offert au laïc, à la première personne du singulier "moi-même dans ma vie". L'humilité sincère et l'élan irrépessible à se faire témoin de toute une vie vouée à l'action divine et à son Amour, caractérise le mélange si personnel qui fait de Syméon le Nouveau Théologien, une valeur incontournable pour toute spiritualité exigeante. Tout au long de notre étude, nous avons essayé de montrer l'accessibilité à tout chrétien de la théologie expérientielle de Syméon, le caractère empirique de sa théologie, qu'il a essayé de transmettre aux autres. Il s'agit d'une expérimentation propre et personnelle dès ici-bas, une « secrète et bouleversante conviction du témoin visuel et du témoin mystique »<sup>436</sup>. Lire cet auteur est un émerveillement constant et une édification certaine nous y est révélée, son expérience parle d'un "je ne sais quoi qui survient d'aventure" et qui nous chuchote à l'oreille, tel le doux zéphyr biblique, que Dieu s'exprime en lui. Sa poésie est magnifique et accessible, nous recommandons vivement sa lecture.

Nous pouvons également nous questionner, en cette fin d'étude, sur l'expérience personnelle que fait ce grand mystique byzantin, étendue au registre universel en tant que vocation chrétienne par excellence. Transforme-t-elle ontologiquement l'être humain, comme l'interprète J. Guillard<sup>437</sup>. Le grand higoumène de Saint-Mamas ne considère pas la vie mystique comme un don extraordinaire, elle est l'épanouissement chrétien obligatoire dans

---

<sup>434</sup>Y. CONGAR, *op.cit.*, p. 132.

<sup>435</sup>BENOIT XVI, Audience générale du mercredi 16 septembre 2009.

<sup>436</sup>O. CLEMENT, *La philocalie*, DDB, Lattès, 1995, p. 230.

<sup>437</sup>J. GOUILLARD, *op.cit.*, col. 2948.

une vie de contemplation progressivement vécue. Il conseille, par ailleurs, à ceux qui n'ont pas encore reçu ce qu'il appelle « le gage de l'Esprit », de faire tous les efforts recommandés pour l'obtenir, bonnes œuvres et fervente pénitence. En cela, la vocation du chrétien mystique, jusqu'en ses domaines les plus élevés, l'introduit dans une dimension de vie qui le fait *être d'un autre monde* car le chrétien a été libéré du déterminisme de l'existence créée et déchue et il a reçu le pouvoir de prendre part au Royaume de Dieu dans la création. Par ailleurs, « l'union hypostatique de l'âme avec le Saint-Esprit (...) se trouve dans la liste des erreurs messaliennes dressées par Jean Damascène »<sup>438</sup>. Nous ne pouvons pas conclure que cette dimension divine à laquelle nous participons est une modification ontologique; Jean Darrouzès ne le pense pas non plus : « la déification reste une opération de la grâce, une communion personnelle qui n'aboutit pas à la confusion des natures »<sup>439</sup>.

L'Église byzantine a canonisé Syméon le Nouveau Théologien et de nombreuses générations ont vu en lui un des plus grands mystiques du Moyen Âge. « Ce faisant, le christianisme byzantin a reconnu que seul l'Esprit est le critère ultime de la vérité et l'autorité finale dans l'Église »<sup>440</sup>. Personnellement, nous estimons que Saint Syméon a la grande grâce et le grand mérite de réconcilier l'expérience et les notions transcendantales mises à mal, dans la philosophie, par la critique kantienne qui a déclaré illusoire les connaissances offertes par la métaphysique (Dieu, l'âme, la chose en soi, ...) parce qu'elles étaient le résultat de la pure spéculation, c'est-à-dire de l'extension illégitime (pour prétendre au vrai) de nos concepts hors de la sphère de l'expérience sensible. La connaissance du surnaturel ou de l'irrationnel (terme philosophique), que le moine Syméon appelle le "Suressentiel", peut trouver chez ce théologien un fondement expérimental. En cela, il est contemporain et pertinent pour notre époque, à condition de préalablement sortir la religion – et ce qu'elle produit – du registre où elle est rangée depuis Auguste Comte, Nietzsche et bien d'autres jusqu'à notre époque implicitement, le registre de la "maladie de l'esprit humain". Cela revient à dire que cette question du fondement expérimental du divin chez Syméon le Nouveau Théologien n'est pas sans intérêt en regard de cette tendance à ranger la spiritualité dans le domaine de la psychose (perte de contact avec la réalité : enfermement spéculatif ou rationnel dans une notion imaginaire du Tout-Autre vécue comme une réalité), voire de l'anosognosie (trouble neuropsychologique : le patient atteint d'une maladie n'a pas conscience de sa condition).

---

<sup>438</sup> SAINT JEAN DAMASCENE, *Des hérésies*, PG 94, col. 729 A, cité par P. MIQUEL, *La conscience de la grâce dans la spiritualité de Syméon le Nouveau Théologien*, dans *Irénikon*, 42, 1969, p. 315.

<sup>439</sup> J. DARROUZÈS, *Introduction aux Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, Paris, Cerf, 1957, p. 27.

<sup>440</sup> J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, Cerf, 1975, p. 102.

Finalement, notre questionnement se termine sur la réflexion suivante : l'insistance sur le caractère conscient que doit prendre la vie de l'Esprit en nous, sur l'expérience mystique comme facteur normal d'une vie chrétienne authentique, tout comme l'explication de cette expérience en termes de processus long et souffrant, à l'image de l'ascèse du Christ lui-même, vers la rencontre du Christ résurrectionnel Lui-même, n'est-elle pas la réelle vocation du chrétien. Il est important de rappeler pour terminer que « l'Église orthodoxe, sans partager entièrement tous les enseignements de Saint Syméon le Nouveau Théologien dans ce qu'ils ont de particulier au sujet ecclésial, vénère avec amour sa Sainteté et s'inspire, dans sa vie, de sa doctrine spirituelle si vivante jusqu'à nos jours »<sup>441</sup>. La pensée que toute notre vie doit être une manifestation de l'Esprit est issue d'une longue tradition en Orient (et pas uniquement d'un courant appelé "le surnaturel conscient"), celle qui affirme que le but de la vie chrétienne est de révéler l'inhabitation de l'Esprit de Dieu en soi et de rechercher ses dons. Le grand théologien orthodoxe G. Florovsky écrit : « cette tradition est celle des anciens visionnaires mystiques et tout particulièrement Saint Syméon et se retrouvera chez Sérafin de Sarov »<sup>442</sup>. Toute la tradition byzantine partage cette approche personnaliste du christianisme. Cependant, Jean Meyendorff explique que « l'Église orthodoxe n'admet bien entendu jamais que l'individualisme et l'"enthousiasme" spirituels puissent être érigés en un système ecclésiologique »<sup>443</sup>. Ce que Syméon lui-même, en regard de son vécu, n'aurait pas condamné. Cette remarque conclut notre réflexion et fait partie de l'approche encore plus personnelle que nous pouvons faire de la pensée syméonienne : elle se révèle impérative spirituellement car, si elle est le fruit d'une expérience toute personnelle de Syméon le Nouveau Théologien, il la reçoit de la vivre pour tous. Elle ne peut être intégrée telle quelle dans son propre vécu, contrairement aux approches théologiques plus systématiques. Se laisser toucher par Syméon le Théologien peut s'avérer "secouant", car il touche la compréhension usuelle de Dieu et de notre relation formelle avec Lui, quoique toujours personnelle; c'est par ailleurs pourquoi, nous semble-t-il, l'histoire de sa traduction et de ses éditions est si mouvementée : certains éditeurs et traducteurs omettent volontairement des passages trop complexes pour le chrétien "ordinaire", non habitué aux hauteurs mystiques. Sans doute est-ce également pour cette raison qu'il rencontre un auditoire mitigé. Cet aspect autoritaire du subjectivisme de l'expérience individuelle se constate dans la vie et le tempérament de Syméon (qui ne cesse pourtant de se mortifier pour réussir son service de guide). Ceci est sans doute dû au fait que cette expérience mystique, sans égale et à vocation universelle, a été vécue par le grand moine comme absolue, c'est-à-dire en dehors de laquelle

<sup>441</sup>B. KRIVOCHINE, *op.cit.*, p. 63.

<sup>442</sup>G. FLOROVSKY, *Les voies de la théologie russe*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2001, p. 361.

<sup>443</sup>J. MEYENDORFF, *op.cit.*, p. 238.

rien ne pouvait parler de Dieu autrement. Il reçoit le don de transmuter son vécu personnel en paradigme expérimental, ce qui est officiellement accepté et honoré au vu de l'ampleur que son école développa, car il s'inscrit, de plus, parmi les rares témoins de ce qu'on appelle le « surnaturel conscient ». Cela nous confirme qu'il ne faut point oublier, en lisant le Nouveau Théologien, et justement par cela même qu'il nous le rappelle sans cesse, que Dieu ne se laisse pas saisir dans son essence, nous en avons une approche apophatique de par sa nature même qui nous est inaccessible. Si le visionnaire est un prophète et par définition transparent (on voit en lui et il est visibilité de Dieu) c'est de l'**universalité** de Dieu dont il parle et non de son **absoluité**, ce qui deviendrait un absolutisme. L'Église orthodoxe canonise Syméon et il est reconnu comme un des plus grands mystiques : « le Christianisme byzantin a reconnu que seul l'Esprit est le critère ultime de vérité et l'autorité finale dans l'Église »<sup>444</sup>.

---

<sup>444</sup> J. MEYENDORFF, *op.cit*, p. 102.

## BIBLIOGRAPHIE

*La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1986.

*TOB, Nouvelle traduction de la Bible*, Paris, Bayard, 2001.

### 1. Les œuvres de Syméon le Nouveau Théologien (par ordre alphabétique)

*Catéchèses*, t. I : Catéchèses 1-5, (coll. *Sources chrétiennes*, 96), Paris, Cerf, 1963.

*Catéchèses*, t. II : Catéchèses 6-22, (coll. *Sources chrétiennes*, 104), Paris, Cerf, 1964.

*Catéchèses*, t. III : Catéchèses 23-34, Actions de grâces 1-2, (coll. *Sources chrétiennes*, 113), Paris, Cerf, 1965.

*Chapitres théologiques gnostiques et pratiques*, (coll. *Sources chrétiennes*, 51), Paris, Cerf, 1957, 139 p.

*Hymnes*, t. I, *Hymnes 1-15*, (coll. *Sources chrétiennes*, 156), Paris, Cerf, 1969.

*Hymnes*, t. II, *Hymnes 16-40*, (coll. *Sources chrétiennes*, 174), Paris, Cerf, 1971.

*Hymnes*, t. III, *Hymnes 41-58*, (coll. *Sources chrétiennes*, 196), Paris, Cerf, 1973.

Introduction aux trois volumes, texte critique et notes par Johannes KÖDER; traduction par Joseph PARAMELLE et Louis NEYRAND.

*Traité théologiques et éthiques*, t. I : *Théologiques I-III, Éthiques I-III*, (coll. *Sources chrétiennes*, 122), Paris, Cerf, 1966, 456 p.

*Traité théologiques et éthiques*, t. II : *Éthiques IV-XV*, (coll. *Sources chrétiennes*, 129), Paris, Cerf, 1967, 532 p.

### 2. Articles et ouvrages consultés

#### 2.1. Articles et ouvrages sur Syméon le Nouveau Théologien (par ordre alphabétique)

BENOIT XVI (pape), Audience générale du mercredi 16 septembre 2009 : *Syméon le Nouveau Théologien*.

[[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20090916.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090916.html)].

CONGAR, Yves, *Syméon le Nouveau Théologien, une expérience de l'Esprit*, dans *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 1. *L'Esprit Saint dans l'économie, révélation et expérience de l'Esprit*, 1979, 238 p, pp. 131-145.

DARROUZES, Jean, *Introduction à son édition des Chapitres théologiques gnostiques et pratiques*, (coll. *Sources chrétiennes*, 51), Paris, Cerf, 1957, pp. 1-38.

[compte rendu par Emmanuel AMAND de MENDIETA, dans *L'antiquité classique*, 1968, vol. 37, n° 2, pp. 716-718].

DARROUZES, Jean, *Introduction à son édition des Traité théologiques et éthiques*, (coll. *Sources chrétiennes*, 122), Paris, Cerf, 1966, pp. 7-37.

FRAIGNEAU-JULIEN, Bernard, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, (coll. *Théologie historique*, 67), Paris, 1985, 204 p.

[compte rendu par Jean-Pierre ARRIGNON, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 30<sup>ème</sup> année (n°119), juillet-septembre 1987, pp. 273-274].

GOUILLARD, Jean, *Syméon le Jeune, le Théologien ou le Nouveau Théologien*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, XIV, 2, 1941, col. 2942-2959.

HAUSHERR, Irénée, *La méthode d'oraison hésychaste*. 1) Son premier exposé, attribué à Syméon le Nouveau Théologien (Texte grec inédit, traduction et preuves de son inauthenticité). 2) Ses origines dans la spiritualité sinaïte. 3) La théorie mystique de Syméon le Nouveau Théologien, avec un discours de celui-ci sur la nécessité de voir Dieu dès cette vie (Texte grec inédit et traduction), dans *Orientalia Christiana*, t. IX, 1927, vol. 2, n°36, pp. 97-201.

HAUSHERR, Irénée, *Un grand mystique byzantin : Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicétas Stéthatos*, introduction, texte grec et notes, traduction française en collaboration avec Gabriel HORN, dans *Orientalia Christiana*, vol. XII, n°45, Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Rome, juillet-août 1928, 254 p.

KÖDER, Johannes, *Introduction aux Hymnes 1-15*, (coll. *Sources chrétiennes*, 156), Paris, Cerf, 1969, pp. 17-99.

KRIVOCHÉINE, Basile, *Introduction aux Catéchèses*, (coll. *Sources chrétiennes*, 96), Paris, Cerf, 1963.

KRIVOCHÉINE, Basile, *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien, 949-1022 : vie, spiritualité, doctrine*, (coll. *Témoins de l'Église indivise*, 1), Éditions de Chevetogne, 1980.

KRIVOCHÉINE, Basile, *The writings of Saint Symeon the New Theologian*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, t. XX, 1954, pp. 298-328.

KRIVOCHÉINE, Basile, *Saint Syméon le Nouveau Théologien à travers les âges (XI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, exposé présenté à la VIII<sup>e</sup> Conférence patristique internationale (Oxford, 1979), dans *Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, n° 101-104 (1979), pp. 27-32.

KRIVOCHÉINE, Basile, *Le thème de l'ivresse spirituelle dans la mystique de Saint Syméon le Nouveau Théologien*, *Studia Patristica V*, TU, 80, Berlin, 1962, pp. 368-376.

KRIVOCHÉINE, Basile, « *Essence créée* » et « *Essence divine* » dans la théologie spirituelle de Saint Syméon le Nouveau Théologien, dans *Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, n° 75-76, juil. -déc. 1971, pp. 151-170.

KRIVOCHÉINE, Basile, *Vision de lumière chez Saint Syméon le Nouveau Théologien*, dans *Messenger de l'exarchat du patriarche russe en Europe occidentale*, n° 93-96, janv.-déc. 1976, pp. 15-37.

LAURENT, Vitalien, *Un nouveau monument hagiographique. La Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, dans *Échos d'Orient*, 1929, vol. 28/156, pp. 431-443.

MAISANO, Riccardo, compte rendu de l'édition des *Hymnes* (coll. *Sources chrétiennes*, 156, 174, 196), dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 1976, volume 19, n° 73, pp. 63-65.

MIQUEL, Pierre, *La conscience de la grâce dans la spiritualité de Syméon le Nouveau Théologien*, dans *Irénikon*, 42, 1969, pp. 314-342.

PETIT, Louis, *La vie et les œuvres de Syméon le Nouveau Théologien*, dans *Échos d'Orient*, tome 27, n°150, 1928, pp. 163-167.

POPOVICH, Justin, *Les voies de la connaissance de Dieu. Macaire d'Égypte, Isaac le Syrien, Syméon le Nouveau Théologien*, coll. La lumière du Thabor, Éd. L'Âge d'Homme, Lausanne, 1998.

PRESBYTERA, Anna, *Saint Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèse*, dans *La Lumière du Thabor*, n° 36, 2011.

SPIDLIK, Tomas, *Syméon le Nouveau Théologien*, dans *Dictionnaire de spiritualité*, M. CANEVET, P. ADNES, W. YEOMANS (dir.), Paris, Beauchesne, 1993, n° 15, col. 1387-1401.

VERGELY, Bertrand, *Conférence sur Syméon le Nouveau Théologien*, dans la série des conférences à l'Auditorium Jean XXIII « *Les grands textes de la théologie morale* », Mutuelle Saint Christophe, Paris, 9 janvier 2017.

## **2.2. Autres ouvrages et articles consultés**

ADNES, P., *Larmes*, dans *Dictionnaire de spiritualité*, M. CANEVET, P. ADNES, W. YEOMANS (dir.), Paris, Beauchesne, 1976, n°9, pp. 287-303.

BOUYER, Louis, *Histoire de la spiritualité chrétienne, t. III : La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Paris, Aubier-Montaigne, 1965.

CHALIER, Catherine, *Traité des larmes : fragilité de Dieu, fragilité de l'âme*, coll. *Spiritualités*, Albin Michel, Paris, 2003.

CLEMENT, Olivier, *L'essor du christianisme oriental (l'époque de Saint Photius, les missions des Saints Cyrille et Méthode, Saint Syméon le Nouveau Théologien, la Sainte Montagne, le schisme de 1054, les Balkans)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, 138 p.

CLEMENT, Olivier, *La douloureuse joie. Aperçus sur la prière personnelle de l'Orient chrétien*, coll. *Spiritualité orientale*, 14, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1993.

CLEMENT, Olivier, *La philocalie, présentée par O. Clément, t. 2, les écrits fondamentaux des Pères du désert aux pères de l'Église (IV-XVIe)*, DDB, Lattès, 1995.

DEPRAZ, Natalie, *Pratiquer la réduction : la prière du cœur*, dans *Laval théologique et philosophique (LTP)*, vol. 59, n° 3, 2003, pp. 503-519.

CANEVET, M., *Les sens spirituels*, dans *Dictionnaire de spiritualité*, M. CANEVET, P. ADNES, W. YEOMANS (dir.), Paris, Beauchesne, 1993, n°15.

FLOROVSKY, Georges, *Les voies de la théologie russe*, Traduction de l'anglais et notes de J.-L. PALIERNE, (coll. *SOPHIA*), Lausanne, L'Âge d'Homme, 2001, 453 p.

FRANÇOIS (pape), *Discours aux prêtres du diocèse de Rome du jeudi 6 mars 2014 sur La miséricorde*. [[http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/march/documents/papa-francesco\\_20140306\\_clero-diocesi-roma.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/march/documents/papa-francesco_20140306_clero-diocesi-roma.html)].

GOUILLARD, Jean, *Petite philocalie de la prière du cœur*, traduite et présentée par Jean GOUILLARD, Seuil, coll. *Sagesses*, 1979.

GRAEF, Hilda, *Histoire de la mystique*, traduit de l'anglais par G. MAXIMILIEN et E. MARGUERITE, Paris, Seuil, 1972.

HAUSHERR, Irénée, *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 1, n°128, 1935, pp. 328-360.

HAUSHERR, Irénée, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 1, n°128, 1935, pp. 114-138.

HAUSHERR, Irénée, *Penthos, la doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, dans *Orientalia Christiana Analecta*, n°132, 1944, 199 p.

JEAN-PAUL II (pape), Message pour la prière de l'Angélus du dimanche 11 août 1996 : *La théologie orientale a enrichi l'Église entière.*

LENA, Marguerite, *La grâce du possible*, dans *Christus*, n° 198, t. 50, avril 2003, pp. 136-146.

LOSSKY, Vladimir, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, (coll. *Foi vivante*), Paris, Cerf, 1990.

LOT-BORODINE, Myrrha, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, préface par le cardinal Jean DANIELOU, Paris, Cerf, 1970 (coll. *Bibliothèque œcuménique*, 9), rééd. 2011 (coll. *Orthodoxie*, 10), 290 p.

LOT-BORODINE, Myrrha, *Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien*, dans *La douloureuse joie. Aperçus sur la prière personnelle de l'Orient chrétien*, (coll. *Spiritualité orientale*, 14), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1993.

MEYENDORFF, Jean, *Le Christ dans la théologie byzantine*, (coll. *Bibliothèque œcuménique*, 2), Paris, Cerf, 1969.

MEYENDORFF, Jean, *Initiation à la théologie byzantine. L'histoire et la doctrine*, Paris, Cerf, 1975, 320 p.

MEYENDORFF, Jean, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, (coll. *Maîtres spirituels*), Paris, Seuil, 1959.

MIQUEL, Pierre, *L'expérience spirituelle dans la tradition chrétienne*, (coll. *Théologie historique*, 108), Paris, Beauchesne, 1999.

MIQUEL, Pierre, *Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IV<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, (coll. *Théologie historique*, 86), Paris, Beauchesne, 1989.

de MONVALLIER, Henri, *Le dernier cours de Foucault (Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II)*, dans *Actu philosophia*, mai 2009. [<http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article124>].

POPOVICH, Justin, *Commentaires sur l'Évangile selon Saint Matthieu*, Belgrade, 1979.

RAHNER, Karl, *Le début d'une doctrine des cinq sens chez Origène*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 13, Toulouse, 1932, pp. 113-145.

STAVROU, Michel, *La démarche néopatristique de Myrrha Lot-Borodine et de Vladimir Lossky* dans *Les Pères de l'Église aux sources de l'Europe*, sous la direction de Dominique GONNET et Michel STAVROU, (coll. *Sources chrétiennes*), Paris, Cerf, 2014, pp. 201-225.

WARE, Timothy, *L'orthodoxie, l'Église des sept conciles*, Desclée de Brouwer, 1968.

## TABLE DES MATIERES

|  |    |
|--|----|
| <b><u>Introduction</u></b>   | 2  |
| <b>Chapitre I. <u>La vocation du chrétien</u></b>  | 10 |
| 1. <u>Prérequis pour une herméneutique de notre auteur : l’homme créé dynamique dans la béatitude de la filiation divine</u> | 10 |
| 2. <u>Le lieu de l’expérience chrétienne</u>   | 11 |
| 2.1. Vie de Syméon le Nouveau Théologien   | 12 |
| 2.2. Un témoignage à la première personne du singulier   | 18 |
| 2.3. Ici et Maintenant   | 21 |
| 3. <u>La praxis : les voies vers Dieu</u>  | 22 |
| 3.1. Une vocation commune pour tous les chrétiens  | 23 |
| 3.2. L’ascèse  | 24 |
| 3.3. Le repentir et la pénitence   | 26 |
| 3.4. Les commandements de Dieu   | 28 |
| 3.4.1. La foi comme fondement de l’espérance   | 30 |
| 3.4.2. La charité comme sommet des vertus  | 31 |
| 4. <u>L’état progressif de la purification</u>   | 32 |
| <b>Chapitre II. <u>De la conscience naturelle à la conscience de l’Esprit</u></b>  | 35 |
| 1. <u>Prérequis pour une herméneutique de notre auteur : l’homme pécheur est fils déifié de l’adoption</u>                   | 36 |
| 2. <u>Le baptême sacramentel</u>   | 38 |
| 3. <u>Le baptême de l’Esprit</u>   | 41 |
| 4. <u>L’état intermédiaire</u>   | 43 |
| 5. <u>La conscience progressive</u>  | 45 |
| 6. <u>L’accompagnement spirituel</u>   | 47 |
| 7. <u>La naissance d’en-haut</u>   | 49 |
| 8. <u>La Rencontre dialogale</u>   | 52 |

|  |    |
|--|----|
|  | 92 |
| <b>Chapitre III. <u>Les héritiers du Royaume</u></b>                                       | 55 |
| 1. <u>Prérequis pour une herméneutique de notre auteur : la doctrine de la déification</u> | 55 |
| 2. <u>Du don des larmes</u>  | 57 |
| 3. <u>La Vision Lumineuse</u>  | 62 |
| 3.1. La place de la Vision dans le cheminement chrétien                                    | 63 |
| 3.2. Le phénomène extatique de la Vision   | 64 |
| 4. <u>La connaissance révélée</u>  | 66 |
| 5. <u>L'apatheia</u>   | 69 |
| 6. <u>L'Eucharistie et l'Église</u>  | 73 |
| 7. <u>Les héritiers du Royaume</u>   | 76 |
| <br>   |    |
| <b><u>Conclusion</u></b>   | 80 |
| <br>   |    |
| <b><u>Bibliographie</u></b>  | 87 |
| <br>   |    |
| <b><u>Table des matières</u></b>   | 91 |