

L'ESCHATOLOGIE DE PALAMAS ENTRE THÉOLOGIE ET POLITIQUE

PETRE GURAN

Dans sa monographie fondamentale sur la vie et l'œuvre de Grégoire Palamas, Jean Meyendorff dédie un chapitre, sur les six qui traitent de la pensée du docteur hésychaste, à sa théologie de l'histoire¹. Le fait surprend et le terme trompe en quelque sorte. Pourquoi est-ce qu'un mystique, sorti du «désert» pour défendre l'orthodoxie de sa contemplation de Dieu, aurait comme composante principale de sa pensée la théologie de l'histoire? À première vue, il n'y a pas de réflexion sur l'histoire dans l'œuvre de Palamas, majoritairement constituée d'ouvrages polémiques au sujet des énergies incréées. Aucun thème de la théologie de l'histoire à Byzance n'appelle l'attention de Palamas: ni l'analogie de l'Empire des Romains avec le Royaume de Dieu et l'éventuelle signification millénariste, ni les signes précurseurs de la fin des temps avec leur succession de bons et mauvais empereurs, les attaques des peuples impies et l'apparition de l'Antéchrist, ni ce qui s'oppose à la manifestation du mal dans le monde, τὸ κατέχον (II Thess. 2, 6–7), ni le comput de la date finale. Pourtant les événements dont il était contemporain, la révolte des zélotes, la ruine de l'Empire et les attaques incessantes des divers peuples, surtout des Turcs, bons candidats dans les yeux d'un Byzantin pour le rôle de Gog et Magog, étaient autant d'éléments propres à inciter à une telle réflexion. Toutefois, l'analyse de Meyendorff est révélatrice. Jouant sur les mots, Meyendorff aurait pu nommer son chapitre: théologie de l'oubli de l'histoire. Car c'est au cœur même de la théologie mystique de Grégoire Palamas, la vision de la lumière divine, que s'articule son eschatologie particulière. C'est une eschatologie propre à la vie du contemplatif qui se manifeste comme suppression du temps expérimentée par l'homme déifié.

Pour mettre en lumière le point d'ancrage de cette théologie du dépassement du temps chez Palamas, évoquons, en guise d'introduction, un aspect de sa pensée regardant l'Incarnation du Christ. Bien qu'il désigne cet événement comme inscrit dans le temps, Palamas ne mentionne jamais le rôle de celui-ci d'inaugurer l'étape finale de l'histoire de l'humanité sous le quatrième Empire universel, l'Empire romain, qui devait assurer

¹ J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Patristica Sorbonensia 3, Éditions du Seuil, Paris, 1959, p. 257–277.

par l'unification du monde la mission chrétienne². Au contraire, il y voit d'emblée la fin de l'histoire³. Dans les chapitres 56 et 57 des *Cent cinquante chapitres physiques et théologiques, moraux et pratiques*, Palamas développe cette pensée ainsi: si avant l'Incarnation le Royaume des cieux se trouvait aussi loin de l'homme que le ciel est distant de la terre (cf. Ps. 103, 11), Jésus proclame au début de son ministère que «le temps est accompli et le Royaume de Dieu est tout proche» (Mc 1, 15) de l'homme, ajoute Palamas, car l'empereur des cieux s'était uni à sa nature. Et Palamas insiste encore que par cette proximité il faut comprendre le mystère atemporel de l'Incarnation: «le Royaume des cieux, ou plutôt le Roi des cieux, a pénétré à l'intérieur même de l'homme» (cf. Lc. 17, 21)⁴. Par cette réalisation de la présence de l'homme en Dieu et de Dieu dans l'homme, le sens de l'histoire a été dévoilé et son œuvre accomplie⁵.

Meyendorff voit en Palamas un représentant fidèle de la conception chrétienne, telle que la décrit O. Cullmann⁶, du temps linéaire par opposition au temps cyclique⁷. C'est-à-dire, si dans le schéma du temps cyclique l'au-delà doit être un espace, pour Palamas il est notamment un «temps», d'où la terminologie exclusivement temporelle pour désigner l'ici-bas et l'au-delà: le *présent* et l'*avenir*. Cependant, ces termes mêmes chez Palamas sont des métaphores pour exprimer une réalité qui dépasse la compréhension humaine. Car l'*avenir* est à la fois *passé*, *présent* et *avenir*.

Temps et création

La notion de temps n'a pas une définition explicite chez Palamas mais apparaît à divers moments clé de son discours théologique. Le temps est d'abord une donnée de la création⁸. Il fait partie de la création: «tout ce qui est (les choses

² G. Podskalsky, «La représentation du temps dans l'eschatologie impériale byzantine», dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age III^e-XIII^e siècles*, éd. J.-M. Leroux, CNRS, Paris, 1984, p. 439-450, cette vision est commune aux deux types d'eschatologie analysés par Podskalsky, le type politique représenté par Théodoret de Cyr, et le type religieux, représenté par Eusèbe de Césarée.

³ Notons que cette idée est reprise par Jean Cantacuzène dans son troisième discours contre l'Islam «Θεὸς ὧν ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν λαβὼν ἐκ τῆς ἁγίας Παρθένου σάρκα», PG 154, col. 669C.

⁴ Grégoire Palamas, chapitres 56 et 57, PG 150, col. 1161; *The One Hundred and Fifty Chapters*, éd. et trad. anglaise par Robert E. Sinkewicz, Pontifical Institute for Mediaeval Studies, Toronto, 1988, p. 150/151; *Filocalia*, vol. VII, traduction roumaine, introduction et notes par Dumitru Stăniloae, Bucarest, 1977, p. 463-464.

⁵ Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, Louvain, Specilegium Sacrum Lovaniense, 1959; toutes les références suivantes aux trois *Triades* de Palamas contre Barlaam le Calabrais renvoient à cette édition, ici *Triade I*, 3, 38.

⁶ J. Meyendorff, *Introduction...*, p. 257, cite O. Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchâtel - Paris, 1947, p. 36-37.

⁷ Pourtant ce modèle est bien mieux représenté par Eusèbe de Césarée, qui voit l'éternité comme un temps sans commencement et sans fin, *Laus Constantini*, VI, *La théologie politique de l'Empire chrétien, Louanges de Constantin*, Introduction, traduction et notes par Pierre Maraval, Paris, Cerf, 2001.

⁸ Meyendorff, *Introduction...*, p. 305: résume la pensée de Palamas dans les antirrhétiques *Contre Akindynos II* et VI et la *Lettre à Daniel*. «L'acte créateur est un mystère parfaitement

créées) se résume en dix catégories: être, qualité, quantité, vers quoi (relation), où (lieu), quand (temps), faire, souffrir, avoir, se trouver.»⁹ Plus particulièrement, le temps est un moyen de l'acheminement de la création vers son but ultime, qui se manifeste de deux façons, par l'Incarnation et par la Transfiguration. Jusqu'à l'Incarnation le temps est valorisé historiquement. À partir de ce moment il est valorisé individuellement dans la Transfiguration. L'Incarnation du Christ, intervention de Dieu dans le temps, comme nous l'avons évoqué plus haut, se passe notamment pour mettre fin au temps ou plus exactement pour permettre le dépassement de ses conséquences:

«Tout cela donc il le fallait non pas seulement pour les hommes qui vivaient alors ou qui viendraient par la suite, mais bien plus encore pour ceux qui étaient nés depuis l'origine: car dans l'enfer, ils étaient beaucoup plus nombreux que ceux qui allaient croire et être sauvés: c'est pourquoi je crois que le Christ est venu pour *la consommation des temps*.»¹⁰

Que le salut se passe dans l'histoire et dans la création, Palamas le sait bien, mais pour lui ce rôle du temps a déjà été accompli par la première venue du Christ. Depuis, dans une sorte de présent continu, l'Incarnation se répète dans chaque eucharistie. En plus, cette Incarnation réitérée dans les dons divins ouvre la porte de la transfiguration, car par la communion le fidèle se remplit de grâce créée et devient, dans la formule patristique tellement chérie par Palamas, «Dieu par la grâce»¹¹.

inaccessible à la raison humaine et ne peut se réaliser que dans la mesure où l'Être divin ne s'identifie pas totalement avec son inaccessible essence, mais en «sort» pour agir en dehors de soi: «c'est en effet sa volonté» – non son essence – «qui est l'origine des êtres». [...] S'il n'était lui-même à la fois essence et énergie, il ne pourrait *posséder naturellement* la puissance créatrice et *commencer* à créer. [...] La distinction essence – énergies permet ainsi d'éviter l'écueil origéniste suivant lequel Dieu, s'il avait commencé à créer dans le temps, aurait subi un changement dans son être: l'erreur d'Origène consistait précisément à identifier Dieu avec une essence et à ignorer qu'immuabilité et mouvement, inconnaisabilité et révélation, *supratemporalité et action dans le temps* peuvent coexister réellement, unis dans la simplicité et le mystère de l'Être personnel de Dieu.»

⁹ Grégoire Palamas, *Cent cinquante chapitres physiques et théologiques, moraux et pratiques*, chapitre 134, PG 150, col. 1215; *Filocalia*, traduction roumaine par D. Stăniloae, VII, p. 516; *The One Hundred and Fifty Chapters*, éd. et trad. anglaise par Robert E. Sinkewicz, Pontifical Institute for Mediaeval Studies, Toronto, 1988, p. 238–239, Palamas cite les dix catégories aristotéliennes.

¹⁰ Grégoire Palamas, *Douze homélies pour les fêtes*, introduction et traduction Jérôme Cler, Paris, 1987: *Discours sur l'économie de l'Incarnation de notre Seigneur Jésus Christ, et sur les grâces prodiguées par elle à ceux qui croient vraiment en Lui, que Dieu bien qu'il pût de multiples façons racheter l'homme de la tyrannie du Diable, a préféré, à juste titre, procéder selon cette économie. Prononcé au saint et grand Samedi (Homélie XIV, PG 151, 189A–220C)*, p. 130.

¹¹ *Homélie 20*, PG 151, col. 272D; *Triade*, II, 3, 52, p. 492–493: «Mais, dit Denys, celui qui pénètre dans cette lumière voit, tout en ne voyant pas. Il est déjà Dieu par la grâce; il est uni à Dieu et voit Dieu par Dieu.»

Connaissance de Dieu et temps

En revanche, la connaissance de Dieu¹² exclut la notion de temps, car il s'agit de la connaissance mystique, qui suppose d'abord un dépassement des sens, puis un dépassement de l'intellection et finalement un dépassement de la nature humaine. Cela Palamas l'exprime dans les termes dionysiens, ignorance et ténèbres. C'est au-delà de ces multiples dépassements, qui suppriment les données de la création, que se produit la connaissance de Dieu:

«De même, au-delà du dépouillement des êtres ou plutôt après l'arrêt de leur existence, accompli en nous non seulement en paroles, mais dans la réalité même, après cet arrêt même, il y a une ignorance, mais elle est plus qu'une connaissance; il y a une nuée, mais elle est plus qu'éclatante; et dans cette nuée plus qu'éclatante, selon le grand Denys, les choses divines sont données aux saints (cf. *Epist.* V, *PG* III, 1073A).»¹³

Dans le verset de la deuxième Épître de saint Pierre 1, 19 («Ainsi nous tenons plus ferme la parole prophétique: vous faites bien de la regarder comme une lampe qui brille dans un lieu obscur, jusqu'à ce que le jour commence à poindre et que l'astre du matin se lève dans vos cœurs»), Palamas interprète «le jour», qui dans cette épître à contenu eschatologique est nommé «le jour du Seigneur» et le «jour d'éternité», comme désignant le mont Thabor, auquel renvoie le verset précédant de l'Épître (II Pierre 1, 18), et la vision mystique. C'est à l'intérieur de cette vision qu'a lieu la vraie connaissance de Dieu, celle qui dépasse la connaissance des Écritures:

«Quelle est cette parole prophétique que vous avez apprise en contemplant la lumière et que vous tenez d'autant plus certaine, ô contempleurs de Dieu? Quelle serait-elle sinon que Dieu *se revêt de lumière comme d'un manteau*? Vous faites bien, dit-il, de prêter attention à cette parole prophétique, comme à une lampe qui brille dans un lieu obscur jusqu'à ce que le jour vienne de paraître (II Pierre I, 18–19). Quel jour? Certainement celui qui est apparu au Thabor. *Et que l'astre du matin se lève*. Quel astre? Certainement celui qui l'a illuminé là-bas, ainsi que Jacques et Jean. Jusqu'à ce que cet astre se lève, où? *Dans vos cœurs*. Vois-tu que cette lumière brille dès maintenant dans le cœur des fidèles et des parfaits? Vois-tu combien elle est supérieure à la lumière de la connaissance? ... la lumière de cette contemplation diffère tellement de la connaissance qui provient des divines Écritures, que la lumière de cette dernière se trouve comparée à une

¹² Pour une présentation du contexte et du contenu de la dispute de Palamas avec ses adversaires au sujet de la connaissance de Dieu, voir J. Meyendorff, *Introduction*, p. 173–194; pour une analyse de la notion mystique de connaissance de Dieu, voir A.N. Williams, *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford University Press, 1999, p. 108–111.

¹³ *Triade* I, 3, 18, p. 148–149.

lampe qui brille dans un lieu obscur, alors que la lumière de cette contemplation mystique est assimilée à l'astre du matin qui brille en plein jour, c'est-à-dire au soleil.»¹⁴

En parvenant à la connaissance de Dieu, le mystique passe d'un registre à l'autre, du temps à l'extra-temporalité. Ainsi, déifié lui-même, «il voit Dieu par Dieu»¹⁵ ou les «choses divines», dont la fin des temps fait partie. Comme la lumière du mont Thabor avait rendu des apôtres témoins de la venue en gloire du Christ, la contemplation rend les mystiques aussi témoins de la seconde Parousie et de la fin des temps¹⁶. Dans cette perspective, la fin des temps n'est pas une notion temporelle et ne peut pas être déterminée chronologiquement.

Mais également la célébration eucharistique place l'être humain à la fin des temps et la lui fait voir, d'abord à travers les symboles de la liturgie, ensuite réellement dans la communion au sang et au corps du Christ¹⁷. Les ébauches de théologie sacramentelle semées presque partout dans les œuvres polémiques sont approfondies par Palamas dans ses homélies¹⁸ et dans le *Décatalogue*¹⁹. Cette application de la théologie mystique à la vie liturgique du chrétien fut continuée par Nicolas Cabasilas et l'archevêque Syméon de Thessalonique²⁰.

La fin des temps

Traditionnellement dans la pensée chrétienne la *fin des temps* était une notion temporelle et faisait partie de l'histoire. C'est la croyance en une fin plus ou moins rapide du monde matériel, conditionnée par la réalisation d'un nombre variable de signes eschatologiques, pressentie à l'aide de divers computes, dont la semaine mondiale de sept mille ans était privilégiée par les Byzantins du XIV^e siècle. Palamas, même s'il n'a pas montré d'intérêt dans ses écrits pour cet aspect de la fin des temps, ne l'ignorait pas pourtant²¹. Il exprime même son espoir dans l'avènement rapide de la fin historique des temps dans la mesure où la conversion des infidèles est une étape finale de ce processus annoncé par le grand schéma eschatologique de l'Évangile de Matthieu (24, 14), dont il entrevoyait déjà la

¹⁴ *Triade* II, 3, 18.

¹⁵ Voir note 11.

¹⁶ *Triade* I, 3, 26; *Triade* II, 3, 20, *Triade* III, 1, 10 et 16; A.N. Williams, *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford University Press, 1999, p. 116.

¹⁷ *Triade* I, 3, 38, p. 192–194.

¹⁸ J. Meyendorff, *Introduction*, p. 247, surtout l'homélie 56, *Sur les Mystères*, éd. S. Oikonomos, p. 206–208.

¹⁹ J. Meyendorff, *Introduction*, p. 389.

²⁰ Voir M. Kunzler, *Gnadenquellen. Symeon von Tessalloniki (+1429), als Beispiel für die Einflussnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik*, [Trier Theologische Studien 47], Paulinus-Verlag Trier, 1989, passim.

²¹ J. Meyendorff, *Introduction*..., p. 157–162.

réalisation. À partir du constat qu'il y avait une progression de la révélation du vrai Dieu chez tous les peuples, y compris chez les barbares, dont la première phase était la diffusion du monothéisme²², la prémisse de la théologie apophatique, qui distinguait entre Dieu et la création, était accomplie:

«Nous voyons aujourd'hui que tous les barbares reconnaissent un Dieu unique, créateur de l'univers, et la théologie apophatique découle nécessairement de cette reconnaissance. Le créateur de l'univers ne peut en effet être identifié avec aucune des créatures.»²³

La théologie mystique de Palamas paraît ainsi, à son époque plus que jamais, d'actualité, pour prendre la relève de la théologie apophatique, approfondir la révélation du vrai Dieu et produire l'accord avec les monothéismes en marge de l'orthodoxie. Cette deuxième phase est encore un signe précurseur de la Parousie auquel il se voit chargé de participer durant sa captivité chez les Turcs musulmans:

«“Si nous étions d'accord dans nos propos, nous partagerions le même dogme. Mais comprenez qui pourra la portée de ce qui a été dit”. Quelqu'un d'entre eux dit alors: “le temps viendra où nous serons d'accord entre nous”. Et moi, j'en convins et souhaitais que ce temps arrivât vite. Mais pourquoi dis-je cela à ceux qui, quant à la croyance, vivent aujourd'hui autrement qu'ils ne le feront alors? Car j'en convins en me rappelant la parole de l'apôtre, qu'au nom de Jésus-Christ tout genou fléchira et toute langue proclamera que Jésus-Christ est Seigneur à la gloire de Dieu le Père; il en sera ainsi assurément à la seconde Parousie de notre Seigneur Jésus-Christ.»²⁴

Palamas accorde une double signification à sa captivité, lui faire expier ses fautes dans ce monde pour ne pas recevoir une punition éternelle dans l'autre et l'envoyer prêcher l'Évangile chez les infidèles, afin de hâter la fin des temps. La valeur eschatologique de la mission chez les Turcs que Dieu assigne à Palamas n'est pourtant pas conditionnée par son succès. Il fallait seulement que ce peuple aussi ait entendu l'Évangile:

«À mon sens, c'est par cette disposition qu'Il a prise, que les desseins de notre Seigneur Jésus-Christ, Dieu qui veille à tout, se manifestent même aux plus barbares des barbares (les Turcs) afin qu'ils soient sans excuse devant ce très redoutable tribunal à venir, qui est déjà proche...»²⁵

Dans cette tournure de phrase apparaissent les limites des sentiments turcophiles de Palamas. Dieu leur a permis la conquête de l'Empire des Romains

²² Pour Palamas la diffusion du monothéisme n'est plus liée à l'extension politique de l'Empire comme pour Eusèbe de Césarée, *Vita Constantini*, II, 19 et IV, 29, cf. Erik Peterson, «Der Monotheismus als politisches Problem», dans *Theologische Traktate*, Kösel-Verlag zu München, 1950, p. 90–91.

²³ *Triade*, II, 3, 67, p. 526–527.

²⁴ A. Philippidis-Braat, «La captivité de Palamas chez les Turcs: Dossier et Commentaire», *Travaux et Mémoires*, 7, 1979, p. 109–221, p. 160–161, § 29.

²⁵ A. Philippidis-Braat, «La captivité...», p. 136–137.

pour leur ouvrir la connaissance de la bonté de Dieu, mais cet acte extrême de l'économie divine présage le verdict implacable au Jugement rendu imminent.

Le disciple et hagiographe de Palamas, Philothée Kokkinos, fidèle à la pensée de son maître, explique aussi sa captivité par ce plan divin qui place l'évangélisation des infidèles plus haut que la pacification de l'Empire des Romains, car Palamas fut capturé par les Turcs lorsqu'il entreprenait une mission de conciliation des deux empereurs, Paléologue et Cantacuzène: «Mais le roi des rois et seigneur des seigneurs condamne cette démarche, la trouvant inutile, et l'envoie en captivité comme évangéliste, héraut conciliateur et médiateur chez les Achéménides, qui par leur foi se trouvaient loin de Lui»²⁶. La pacification de l'Empire des Romains, jadis un argument tellement important pour la théologie de l'histoire à Byzance²⁷, n'avait plus aucune pertinence face à la nouvelle étape de la préparation de la Parousie.

Mais cette perspective historique du temps s'appliquait particulièrement à ceux qui étaient dans l'état de péché ou aux infidèles. C'est pour eux que la fin des temps arrive à un certain moment de l'histoire, elle a une chronologie et comporte une préparation, car ils n'ont pas la vision de l'atemporel. Pour eux, s'ils résistent à l'appel évangélisateur, la fin des temps serait l'aboutissement tragique d'un scénario apocalyptique, dont ils n'auraient pas appréhendé le sens, à cause de son apparence favorable.

Comme point de départ de sa réflexion eschatologique, Palamas garde la différence entre le *présent*, la vie terrestre et matérielle, et l'*avenir*, le royaume eschatologique de Dieu, en s'inspirant du passage de la première Épître aux Corinthiens qui distingue les deux types de connaissance, «*aujourd'hui...en miroir*» et «*alors...face à face*». Mais pour Palamas, saint Paul tout en parlant de cette différence a eu part aussi à l'autre connaissance, celle d'*alors*, annulant ainsi le caractère radical de cette distinction:

«*Aujourd'hui*, dit-il en effet, *nous voyons dans un miroir et à travers des allusions tandis qu'alors nous verrons face à face* (I Cor. 13, 12). En disant *aujourd'hui*, il avait en vue la contemplation accessible et conforme à notre nature, car lui-même était monté au-dessus d'elle, il avait dépassé les sens et l'intelligence; il vit ce qui était invisible et entendit ce qui était inaudible (II Cor 12, 2-4), ayant reçu en lui-même les prémices de la régénération et de la contemplation qu'elle suppose. Voilà pourquoi il a dit *je connais*, parce qu'il a entendu et vu: il paraît s'agir de l'activité des sens; pourtant il dit encore: *je ne sais si l'organe de ma sensation était esprit ou corps* (II Cor 12, 2-4). Cette sensation dépasse donc les sens et l'esprit, car lorsque ces deux facultés sont en activité, elles sentent et conçoivent qu'elles sont actives. Il a donc ajouté: Dieu le sait, puisque c'était Dieu qui agissait alors. Et lui-même, en union avec Dieu, il dépassa l'existence humaine et, par

²⁶ Philothée Kokkinos, *Enkomion de Palamas*, PG, 151, col. 626A.

²⁷ E. Peterson, *op. cit.*, p. 88.

l'invisible voyait les choses invisibles, sans que ces dernières aient cessé d'être supérieures aux sens et soient devenues par-là visibles.»²⁸

En même temps ces deux termes, *l'aujourd'hui* et *l'alors*, apparaissent comme inscrits dans un temps qui, comme le grand temps de l'histoire sainte, a lui aussi deux aspects, celui de l'histoire après l'Incarnation qui laisse se dérouler les signes des temps et l'économie de Dieu, pour lequel Palamas montre un intérêt de circonstance que nous avons évoqué plus haut, et celui personnel qui laisse s'accomplir le perfectionnement spirituel, principal objet de toute sa théologie mystique. Ce deuxième aspect du temps, version raccourcie à l'extrême de l'histoire du salut, gagne toute l'attention de Palamas. C'est à l'intérieur de ce temps court qu'il fait intervenir son dépassement et fait de la Parousie un événement contemporain de chaque chrétien:

«Mais moi je sais parce que j'ai été initié par les Pères, parce que j'ai même entendu et cru certains d'entre eux, qu'ils ont contemplé cette multitude et ce monde sensible tout entier, non par les sens, non par le raisonnement, mais par une faculté propre à l'esprit rendu semblable à Dieu et par une grâce qui fait que les choses éloignées se placent sous les yeux mêmes et qui montre surnaturellement *l'avenir comme un présent.*»²⁹

Ainsi Palamas joue sur les termes et fait de *l'avenir* un «*déjà présent*» qui est concomitant du *présent*, mais consubstantiel à *l'avenir*. Ce *déjà présent* est le terme intermédiaire reliant le *présent* et *l'avenir*, qui n'est plus alors un temps, mais le dépassement du temps. À travers cette terminologie du temps employée à propos du Royaume de Dieu, il exprime notamment la relation entre les deux registres, du temps et de l'éternité (extra-temporalité), pour ceux qui ne sont pas initiés au mystère de l'éternité. Sa théologie tend à rendre compréhensible, communicable l'expérience de l'atemporel, de la fin des temps comme étant intégrée dans la vision de la lumière divine. Grâce à ce système se produit un double télescope de l'histoire après l'Incarnation, non seulement on projette le présent du visionnaire mystique vers l'avenir, mais également vers le passé, car chaque expérience mystique de la lumière divine est subsumée à la vision des apôtres sur le mont Thabor:

«N'est-il pas évident qu'il n'y a qu'une seule et même lumière divine: celle que les apôtres virent au Thabor, celle que les âmes purifiées contemplent dès maintenant et celle qui est la réalité même des biens éternels à venir?»³⁰

²⁸ *Triade* II, 3, 24 p. 434–435: *Vision de saint Paul*; v. aussi *Triade*, II, 3, 40, p. 468–469.

²⁹ *Triade*, II, 3, 72, p. 538–539.

³⁰ *Triade* I, 3, 43, p. 204.

Eschatologie du damné

Le pécheur et l'infidèle ont une tout autre expérience du temps dans l'au-delà. Par leur mort ils ne passent pas du temps à l'extra-temporalité. Ils ont refusé la connaissance de Dieu et sa charité, ils ne sont pas illuminés et la séparation de l'âme et du corps appartient à ce siècle, où l'âme immatérielle, mais créée, quitte le corps matériel et créé, dans l'attente du Jugement, selon l'enseignement traditionnel de l'Église. L'immatérialité de l'âme ne la sauve pas de cette dimension propre à sa création qu'est le temps. Seule la déification de l'âme et du corps réalise le passage à la fin des temps. Cet oubli du pécheur dans l'histoire est une conséquence logique de l'exaltation mystique du juste.

Il est ainsi intéressant de signaler chez Palamas l'esquisse d'une eschatologie du damné, qui représente une image en miroir du destin des saints. C'est-à-dire que, si les saints se réjouissent d'un accès immédiat au Royaume des cieux, les reprouvés subissent une condamnation immédiate. C'est la parabole sur le pauvre Lazare et l'homme riche qui donne à Palamas l'occasion de gloser sur le destin des damnés après la mort. D'abord il essaie une distinction des punitions infernales en fonction de la gravité du péché. Le riche qui n'a pas pris soin du pauvre Lazare ne se trouve pas au plus bas de la géhenne, qui est réservé à des péchés particulièrement lourds. Il y aurait une différence entre l'impie (δυσσεβής), le voleur (ἄρπαξ) et l'ouvrier d'iniquité (ἄδικος) d'un côté, et l'endurci et le voluptueux de l'autre côté, auxquels se joigne aussi le riche impitoyable. Ceux-là se trouvent dans un endroit plus profond de la géhenne, où ils brûlent dans le feu infernal, de sorte que la voix d'Abraham ne peut même pas leur parvenir³¹.

Pourrions-nous voir dans cette classification des places de l'enfer une sorte de position intermédiaire entre le sein d'Abraham et la géhenne et ainsi un prélude de doctrine du purgatoire? Mais dans cette homélie même, Palamas n'exploite pas cette possibilité. En revanche, il scelle d'une manière radicale le sort des pécheurs, comme il avait exalté celui des justes:

«Les voleurs et les ouvriers d'iniquité ne ressusciteront même pas pour l'apparition (du Christ) et le Jugement dernier, mais sans détour pour une

³¹ Grégoire Palamas, *Homélie 45. De l'homme riche et du pauvre Lazare*, éd. Sophocle Oikonomos, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Ομιλίες ΚΒ'*, Athènes, 1861, p. 79-80: «Ἐοικεν ἐνδοτέρω τῆς φλογὸς εἶναι φησιν, ἀλλὰ καὶ σφοδρότερον πειπᾶσθαι τοῦ κολαστικοῦ πυρός, ὡς μὴδὲ δύνασθαι λαλεῖν ὅλως. Οὗτοι δ' ἂν εἴεν οἱ μετὰ τοῦ ἀμεταδότου τρόπου καὶ δι' ἄρπαγης πλουτοῦ ντες ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, καθ' ὃ νῦν ὁ πλούσιος οὗτος οὐκ ἠτιάθη· οὐ γὰρ ὡς ἄρπαξ καὶ ἄδικος, ἀλλ' ὡς ἄσπλαγχνος καὶ φιλήδονος κατακρίνεται μόνον. Πρὸς δὲ φησὶν ὁ Ἀβραάμ, ὡς ἐπεὶ τὸν ἀπολαστικὸν καὶ ἀνετον καὶ διαρρέοντα βίον τοῦ ἐγκρατοῦς προετίμησας, ὀδύνη καὶ θλίψις καὶ στενοχωρία νῦν σε περιέσχε δικαίως. ἐπεὶ δὲ καὶ πρὸς τοὺς πτωχοὺς οὐδεμίαν κοινόναν εἶχες διὰ τῆς μεταδόσεως, οὐδὲ ἐκτήσω φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας, οὐδὲ τὸ σὸν περισσεύμα ἔδωκας εἰς τὸ ἐκείνων ὑστέρημα, ἀλλὰ καθάπαξ πρὸς τοὺς ἁγίους ἀκοινώνητος ἔμεινας διεστῆκώς αὐτῶν, ὡς πρὸς τὴν ἀρετὴν ἢ κακία διέστηκε· διὰ τοῦτο νῦν μεταξὺ ἡμῶν τῶν κατ' ἀρετὴν ἐξηκόντων καὶ ὑμῶν τῶν ἐν κακία βεβιωκότων μέγα καὶ ἀδιάβατον ἐστήρικται χάσμα, ὡς μὴδέποτε πρὸς ἀλλήλους διαβῆναι δύνασθαι. Παρίστησι δὲ διὰ τούτων τὸ ἀτελεῦτον καὶ ἀμετάθετον καὶ τῆς τῶν ἀμαρτωλῶν κολάσεως καὶ τῆς τῶν δικαίων ἀνέσεως.»

condamnation plus grande et pour la sentence du jugement. Car dans ce monde, comme il paraît, ils ne se sont jamais présentés devant Dieu sincèrement.»³²

La théologie mystique de Palamas, avec son sentiment intense de vivre déjà dans le Royaume des cieux, était plutôt un obstacle à une conception spatiale et temporelle de l'au-delà, doué d'une fonction pénitenciaire, tel que le purgatoire de la théologie latine. Si la *visio beatifica*, acceptée en 1336 en Occident³³, est bien représentée dans la théologie palamite, le destin des petits pécheurs n'éveille pas la préoccupation de Palamas. Cette attitude est suivie avec rigueur par Cabasilas, lorsqu'il ouvre le ciel à tous les participants à la vie du Christ dans l'eucharistie pour le fermer plus sûrement aux autres, comme nous le verrons dans les passages cités plus bas.

Pourtant cette originalité eschatologique de Grégoire Palamas reste plus du côté de la rhétorique. Les fragments de l'Homélie 45 sont l'écho de la théologie du péché ancestral traitée dans ses œuvres plus dogmatiques, qu'il développe à l'aide d'un thème plus ancien de la théologie mystique, celui de la résurrection de l'âme³⁴. Celle-ci est un gage de la résurrection du corps et le précède. Elle commence par le baptême et s'accomplit par la vie en Christ. Parallèlement à ce doublement de la résurrection suit une multiplication des morts: celle de l'âme d'abord, celle du corps ensuite, finalement celle qui est appelée la deuxième mort dans l'Apocalypse, suite à la condamnation au Jugement dernier. Mais toute cette amplification du processus d'éloignement de Dieu est annulée par la conclusion que c'est la première mort, celle de l'âme, qui est déterminante et définitive une fois arrivé le terme de la vie terrestre, c'est-à-dire que, si l'âme est morte et si le corps meurt, ils seront ensemble jetés au fleuve de feu:

«La résurrection du corps suit celle de l'âme, ainsi qu'au début la mort vint après la mort de l'âme. Par conséquent, la mort de l'âme est l'éloignement de la vie en Dieu. Elle est la mort vraiment terrible. Celle après la mort de l'âme, c'est-à-dire du corps, même désirable, elle est une philanthropie divine, dont sera privée la foule des reprouvés au jugement futur. À ceux qui n'ont pas bien utilisé le talent de la grâce divine, il ne reste plus qu'une résurrection liée pour toujours à la deuxième mort, comme nous le montre Jean dans l'Apocalypse (Ap 20, 14 et 21, 8), et qui est plus terrifiante que la mort. Si de cette manière ils vivent immortellement et sont

³² Grégoire Palamas, *Homélie 13. Le cinquième dimanche du carême sur la charité*, PG, 151, col. 164A: «Οὐκοῦν οἱ ἄρπαγες καὶ ἄδικοι οὐδὲ ἀναστήσονται εἰς παράστασιν καὶ κρίσιν, ἀλλ' εἰς καταδίκην εὐθὺς μείζονα καὶ κατάκρισιν, ἐπεὶ κἀνταῦθ' ὡς ἔοικεν οὕτοι οὐδέποτε ὅλως ἐκ ψυχῆς τῷ Θεῷ παρέστησαν.»

³³ J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg, 1978, p. 116 ss; Ch. Trottmann, *La vision béatifique: des disputes scolastiques à sa défintion par Benoît XII*, École française de Rome, Rome, Paris, 1995.

³⁴ J. Meyendorff, *Introduction*, p. 220–221.

morts, il y en a beaucoup qui dans cette vie encore sont morts, comme l'a dit le Seigneur de la vie et de la mort (Mt 8, 22). Il y a donc une mort de l'âme même si celle-ci reste selon sa nature immortelle.»³⁵

Le schéma de Palamas dans ce fragment est le suivant. Au paradis, par le péché d'Adam advint la mort de l'âme, qui fut suivie 930 ans plus tard par la mort du corps. Celle-ci dut paraître à Adam qui avait connu le paradis comme une délivrance d'un sort bien triste³⁶. De cette philanthropie divine ne pourraient plus bénéficier les reprouvés, car la deuxième mort, c'est-à-dire le fleuve de feu, n'est aucunement une délivrance, mais au contraire la séparation définitive de la grâce divine et l'existence qui s'ensuit est celle des esprits complètement sevrés de Dieu³⁷. Mais pour ceux qui après l'Incarnation ont gaspillé le talent de la grâce divine, don de Dieu offert à l'homme d'abord par la création et ensuite par la renaissance du baptême, la mort de l'âme est déjà l'équivalent de la deuxième mort tant que la chance de la résurrection de l'âme n'est pas saisie³⁸. En raison du témoignage de la Bonne Nouvelle annoncée au monde entier, les âmes mortes n'auront pas d'excuse au Jugement.

La résurrection de l'âme se décide avant la mort du corps. Dans l'au-delà il n'y a pas une catégorie intermédiaire entre les justes et les damnés. Cependant il ne s'agissait pas pour Palamas d'entrer en conflit avec toute la tradition de l'Église concernant les prières pour les morts, vu qu'il faisait même référence à ces textes, mais cette temporisation du Royaume de Dieu, soit dans une attente historique indéfinie, soit encore dans un délai propre à l'au-delà, qui accompagne d'une certaine façon le temps d'ici-bas, ne l'intéressait pas. Même si l'homélie sur l'homme riche et le pauvre Lazare peut surprendre par ses formulations, il est difficile d'y voir comme Eva de Vries-van der Velden un parti pris de Palamas pour le riche impitoyable, à partir du fait qu'il entend la voix d'Abraham, alors que pour Palamas la mort de l'âme, ce qui était le cas de l'homme riche de la parabole,

³⁵ Grégoire Palamas, *De la divine et déifiante participation ou de la divine et surnaturelle simplicité*, (Meyendorff, *Introduction*, p. 356) Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, éd. P.K. Chrestou, G. Mantzaridis, N. Matsoukas, B. Pseutongas, tome II, Thessalonique, 1966, p. 144: «Ἡ γὰρ τοῦ σώματος ἀνάστασις ἔπεσθαι πέφυκεν αὐτῇ, καθάπερ καὶ ὁ θάνατος τῷ τῆς ψυχῆς τὴν ἀρχὴν ἐπηκολούθησε θανάτῳ· τοῦτο γὰρ ὁ τῆς ψυχῆς θάνατος, ἡ τῆς ἐν θεῷ ζωῆς ἀλλοτρίωσις. Καὶ οὗτος ὄντως δεινὸς ὁ θάνατος· ὁ δὲ μετ' αὐτόν, δηλαδὴ τοῦ σώματος, μετ' αὐτόν εὐκτασιότατος· φιλανθρωπία γάρ ἐστι θεία, ἥς φεῖ ὁ τῶν καταδίκων ὄμιλος ἐν τῇ μελλούσῃ στερηθῆσονται κρίσει. Τοιαύτης γὰρ ἀνάστασις μένει τοὺς μὴ χρησαμένους καλῶς τῷ παρὰ Θεοῦ δοθέντι ταλάντῳ τῆς θείας χάριτος, ἡ συνημμένη διηνεκῶς ἐκεῖναι τῷ δευτέρῳ θανάτῳ, καθάπερ Ἰωάννης διὰ τῆς *Ἀποκαλύψεως* ἡμῖν ἀπεκάλυψε, καὶ θανάτου χείρων ἐστίν. Εἰ δ' ἐκείνοι τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ζῶσιν ἀθάνατα καὶ τεθνήκασιν, καὶ πολλοὶ τῶν ἐνταῦθα ζώντων νεκροί, καθάπερ ὁ ζωῆς καὶ θανάτου κύριος ἔδειξεν· ἐστὶν ἄρα καὶ ψυχῆς νέκρωσις, ἀθανάτου κατὰ φύσιν μενούσης.»

³⁶ Grégoire Palamas, *À Xéné*, PG, 150, col. 1048C; *Homélie* 11, PG 151, col. 125A; J. Meyendorff, *Introduction*, p. 181–182, cite toutes les références pour ce sujet dans l'œuvre de Palamas, p. 179–185.

³⁷ Palamas, *Chapitres physiques* 48, éd. R. Sinkewicz, p. 140/141, (PG 150, col. 1156C; D. Stăniloae, *Filocalia* VII, p. 458).

³⁸ *Ibid.*, (D. Stăniloae, *Filocalia* VII, p. 457).

est plus à plaindre que la mort elle-même. Palamas paraît assez loin de la disposition théologique qui consisterait à distribuer des bonnes places en enfer ou dans un éventuel purgatoire, même par solidarité de classe³⁹.

De la sorte, non seulement la vie de l'au-delà perdait toute possibilité d'un devenir, la vie terrestre même se vidait de son avenir. Le Royaume des cieux épié avec intensité par les Byzantins dans leur histoire millénaire était déjà là, à l'extérieur de celle-ci, mais à la portée de ceux qui se dévouaient soit à la prière individuelle pure, soit à la prière commune centrée sur le repas eucharistique.

Le corps à la fin des temps

Quel est le rôle que joue le corps dans ce phénomène de dépassement du temps? Palamas sait bien que saint Paul lui-même laisse cette question en suspens⁴⁰ (2 *Corinthiens* 12, 2–4: «Je connais un homme dans le Christ qui, voici quatorze ans – était-ce en son corps? je ne sais; était-ce hors de son corps? je ne sais; Dieu le sait – ... cet homme-là fut ravi jusqu'au troisième ciel ... jusqu'au paradis et qu'il entendit des paroles ineffables»). Néanmoins, bien que le corps ne participe pas à la contemplation mystique comme auteur ou moyen de la vision, il en bénéficie. La transfiguration de la matière réservée à l'*avenir* du Jugement dernier est également ramenée dans le *déjà présent*:

«Et s'il est vrai que le corps participera un jour à ces biens mystérieux, maintenant aussi il peut y participer conformément à sa nature, lorsque Dieu donne la grâce par l'Esprit. Pour cette raison nous disons que ces grâces sont reçues par les sens, mais nous ajoutons par les sens intellectuels, parce qu'elles transcendent les sens naturels, parce que l'intelligence les reçoit en premier lieu, parce que notre intelligence s'élève vers la Première Intelligence et y participe divinement, dans la mesure du possible, en se transformant elle-même et en transformant par là-même le corps qui lui est attaché pour le rendre plus divin, en montrant et en figurant ainsi l'absorption de la chair par l'Esprit dans le siècle à venir.»⁴¹

Palamas énumère des exemples scripturaires de corps pénétrés par la grâce pour bien préciser la portée de son affirmation: l'éclat du visage de Moïse quand il est descendu du Sinaï (Exode 34 29–35), la ressemblance angélique d'Étienne quand il subissait le martyre en voyant les cieux s'ouvrir (Actes 7, 55–60), la sueur de sang du Christ pendant la prière dans le jardin du Gethsémani, signe du feu

³⁹ E. de Vries-van der Velden, *L'élite byzantine devant l'avance turque à l'époque de la guerre civile de 1341 à 1354*, Amsterdam, 1989, p. 186–187.

⁴⁰ *Triade* II, 3, 24, p. 434–435.

⁴¹ *Triade* I, 3, 33, p. 182–183.

intérieur, la brise légère dans laquelle Élie aperçut Dieu (1 Rois 19, 12) et le char de feu vu par Élisée (2 Rois 2,11)⁴².

Si déjà les visions divines font reposer sur le corps un instant d'éternité, d'autant plus le mystère de la résurrection des corps et de leur transfiguration implique cette relation entre temps et extra-temporalité. Quand l'homme juste meurt, en franchissant le pas directement vers la vie, il change de registre, il passe du temps à l'atemporel, il fait le saut du «siècle présent» au «siècle à venir». Ainsi, par ce passage il se retrouve à la fin des temps où il rencontre son corps ressurgi et se transfigurant et où il subit le Jugement dernier par la voix qui lui dit «Venez, les bénis de mon Père, recevez en héritage le Royaume qui vous a été préparé depuis la fondation du monde.» (Mt 25, 34). En effet, chez Palamas, mais également chez Nicolas Cabasilas on trouve cette pensée: celui qui a été illuminé dans cette vie et dans ce corps ne peut pas perdre cette illumination par la mort, afin de la retrouver plus tard par la résurrection, mais il passe directement de cette illumination à une illumination plus forte, à une vision encore plus complète, à une déification encore plus parfaite et c'est pour lui la fin des temps, la résurrection finale et la Jérusalem céleste. Cette gradation entre la vision ici-bas et la vision dans l'au-delà, Palamas l'explique par notre incapacité à recevoir entièrement la grâce de l'Esprit, car une déification achevée supposerait une cessation de toute vie du corps⁴³. Il n'y a pas, en effet, un temps entre le temps et la fin des temps. Mais formuler cette soif de l'au-delà des mystiques byzantins, les saints hésychastes que défend Grégoire Palamas, était risqué, car cela touchait à la définition des réalités célestes au sujet desquelles les précisions dogmatiques étaient assez floues⁴⁴. Les débats sur le Purgatoire au Concile de Ferrare – Florence (1438–1439) montrèrent assez clairement que les Byzantins n'avaient pas une doctrine fixée au sujet de la vie après la mort⁴⁵. Palamas lui-même ne fait pas un système théologique de cette pensée, mais elle se trouve éparpillée dans son œuvre. Dans la première Triade, il évoque ainsi le sort des saints:

⁴² Triade I, 3, 31, p. 176.

⁴³ Grégoire Palamas, *De la divine et déifiante participation ou de la divine et surnaturelle simplicité*, (Meyendorff, *Introduction*, p. 356) Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, éd. P.K. Chrestou, G. Mantzaridis, N. Matsoukas, B. Pseutongas, tome II, Thessalonique, 1966, p. 141–143.

⁴⁴ M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, IV, Paris, 1931, p. 36–124; M. Jugie, «La doctrine orientale des fins dernières», *Échos d'Orient*, 14; M. Roncaglia, *Georges Bardanès, métropolitain de Corfou et Barthélemy de l'ordre franciscain*, Rome, 1953; H.-G. Beck, *Die Byzantiner und ihr Jenseits. Zur Entstehungsgeschichte einer Mentalität*, Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1979, Heft 6, München, 1979, p. 5–71; G. Dagron, «La perception d'une différence: les débuts de la querelle du purgatoire», *Actes du XV^e Congrès international d'études byzantines*, Athènes, 1976, IV, Athènes, 1980, p. 84–92, repris dans *La romanité chrétienne en Orient: héritages et mutations*, VR, 1984.

⁴⁵ Joseph Gill, *Constance et Bâle – Florence, Histoire des conciles oecuméniques*, tome 9, Paris, 1965, p. 218–222.

«Il en est de même de la lumière qui est le séjour des saints, lorsqu'ils partent d'ici pour recevoir le lot qui leur est réservé au ciel, c'est là qu'est la lumière dont cet éclat n'était qu'un préambule, cette lumière qui, dès ici-bas, est accordée aux saints comme un gage.»⁴⁶

Mais immédiatement après, il paraît étendre la chance d'atteindre ce sort à tous les défunts, au moins dans les intentions de prières de leurs parents et proches:

«Par ailleurs, lorsque nous faisons les prières pour les défunts, nous clamons continuellement en nous adressant à la bonté théarchique: *place leurs âmes dans un séjour de lumière.*»⁴⁷

Pourtant dans cette partie de la première Triade, où il traite spécialement des aspects eschatologiques, les deux «sorties du temps» de la transfiguration du corps, lors du ravissement mystique ou lors du Jugement dernier, sont confondues. D'un côté la grâce qui pénètre le corps dans le *déjà présent* se laisse percevoir notamment parce qu'elle initie la transfiguration de la matière:

«Le corps participe lui aussi, d'une certaine façon, à la grâce qui agit selon l'esprit... Il communique aux spectateurs, qui avec leurs sens regardent à ces moments de l'extérieur ceux qui possèdent la grâce, une certaine perception de ce qui se produit en eux-ci.»⁴⁸

D'un autre côté, dans l'*avenir*:

«Le corps deviendra tellement subtil qu'il n'apparaîtra plus du tout comme matériel et ne s'opposera plus aux énergies intellectuelles.»⁴⁹

Et Palamas conclut encore une fois sur l'identité d'expérience des deux «sorties du temps», car la vision atemporelle du mystique le ramène à «contempler invisiblement les privilèges de la nature du siècle immortel.»⁵⁰

Le contemporain et homonyme de Palamas, Grégoire le Sinaïte dans son *Homélie sur la Transfiguration de notre Seigneur Jésus Christ*, évoqua à trois reprises le même thème de l'extra-temporalité de la vision mystique et de l'identité entre celle-ci et le destin céleste des justes lors de la seconde Parousie⁵¹.

Mais la rencontre théologique entre les deux grands mystiques du XIV^e siècle importe moins que l'écho que trouva la pensée de Palamas chez un auteur laïc de la deuxième moitié de ce siècle, célèbre surtout pour son intérêt pour la vie

⁴⁶ *Triade* I, 3, 28, p. 171: τὸ φῶς, ὃ καὶ τῶν ἁγίων ἐστὶ τόπος μετὰ τὴν ἐνθνήδε ἐκδημίαν κατὰ τὰς ἐν οὐρανῷ λήξεις, ὅπου τὸ φῶς, οὗ καὶ προοίμιον αὐτῆς ἡ λαμπρότης ἦν καὶ ἐν ἀρραβῶνος μέρει τοῖς ἁγίοις δέδοται ἐνταῦθα.

⁴⁷ *Triade* I, 3, 28, p. 170.

⁴⁸ *Triade* I, 3, 31, p. 176.

⁴⁹ *Triade* I, 3, 36, p. 188.

⁵⁰ *Triade* I, 3, 42, p. 202.

⁵¹ D. Balfour, *Saint Gregory the Sinaïte: Discourse on the Transfiguration*, reprinted from *Θεολογία*, Athènes, 1982, by Borgo Press, California, 1989.

sacramentelle du chrétien⁵². Précisément au sujet du corps de gloire, Nicolas Cabasilas s'inscrit dans une continuité parfaite avec la pensée de Palamas et même, d'une certaine façon, il franchit le seuil de la prudence dogmatique par la témérité de ses formules. Dans la *Vie en Christ* il expose une doctrine de la fin des temps *déjà présente* non seulement pour les hésychastes, mais, d'une manière plus insistante que chez Palamas, pour tous les participants au festin eucharistique. Le corps qui a reçu la grâce par la communion au Christ ne peut plus mourir. Ce sort particulier est justifié par la distinction entre les deux Adams:

«En effet le corps du vieil Adam fut constitué à partir de la terre, mais «le nouveau, dit l'Écriture, est né de Dieu» (Jn 1, 13), pour l'une et l'autre vie témoigne l'une et l'autre table: la terre pourvoit à l'une, mais l'homme nouveau, c'est le céleste qui le nourrit de sa propre chair; voilà pourquoi lorsque les deux s'en vont, l'un retourne à la terre d'où il est venu, et l'autre va vers le Christ dont il a été tiré⁵³.»

Et Cabasilas poursuit:

«Chacun des deux Adams a une fin en accord avec la dignité de celui dont il procède: «Tel le terrestre, dit l'Écriture, tels les terrestres; et tel le céleste, tels aussi les célestes» (I Cor. 15, 48). Et cela ne concerne pas seulement l'âme, mais aussi le corps lui-même. Car il est lui aussi céleste, de même que, ici-bas, corps et âme sont terrestres; car si l'âme habite les mains du céleste, le corps est un de ses membres. Ce corps ne participe pas à la nature de l'âme, mais il est plein de l'Esprit vivant. Il vit après le trépas, d'une vie indiciblement plus belle que la première, puisqu'en réalité il n'est pas mort du tout: «Ils ont paru mourir», dit Salomon, non pour les gens sensés, mais «aux yeux des insensés» (Sg. 3, 2). De même en effet que «le Christ une fois ressuscité d'entre les morts ne meurt plus et que la mort n'a plus de prise sur Lui (Rom. 6, 9), de même les membres du Christ «ne connaîtront jamais la mort»; comment pourraient-ils goûter la mort, alors qu'ils sont rattachés au cœur toujours vivant?»⁵⁴

⁵² J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de saint Grégoire Palamas*, p. 396: «Palamas aime commenter à ses auditeurs les rites de l'Église; il interprète la petite entrée de la liturgie comme une image de la venue du Christ (*Homélie* 30, 581C); il explique la signification du temple chrétien où une simple assemblée humaine est présidée par le Christ lui-même (*Homélie* 20, 272C; *Homélie* 36, 456C). On comprend ainsi pourquoi le renouveau hésychaste a coïncidé avec un réveil de la mystique sacramentelle et liturgique dont Nicolas Cabasilas est le représentant le plus connu.»

⁵³ M.-H. Congourdeau, *La vie en Christ*, Sources chrétiennes 355 et 361, Paris, Cerf, 1989, vol. I, p. 348 (§ 99), note 40, donne une précision qui appuie notre lecture de ces passages de Cabasilas: «Non pas le corps à la terre et l'âme au ciel (ce qui nierait la résurrection de la chair et serait suspect de manichéisme) mais le vieil homme à la terre (c'est lui qui est poussière, corps et âme) et l'homme nouveau, issu du baptême, vers le Christ, corps et âme.»

⁵⁴ Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, traduction par S. Broussaleux, introduction par Dom O. Rousseau. Collection Irénikon, Chevetogne, 1960, p. 135. une nouvelle édition et traduction avec

C'est en effet en fonction de celui qui contemple que cette réalité céleste se dévoile ou non. Ainsi s'esquisse une solution au problème de la double réalité, perçue par les sens matériels ou bien mystique et divine. Comme le Royaume des cieux qui se dévoile durant la liturgie, le destin du corps déifié ne peut être perçu que par les cœurs purs:

«Il ne faut pas s'étonner si ce qu'on voit est poussière et rien d'autre. Car tout le trésor se trouve à l'intérieur: "Notre vie, dit l'Écriture, est cachée" (Col. 3, 3) et l'écrin est un vase d'argile: "Nous portons ce trésor dans des vases d'argile" (II Cor. 4, 7), a dit Paul. Ceux donc, qui ne perçoivent que l'extérieur ne peuvent-ils voir que l'argile.»⁵⁵

L'apparence d'une Parousie retardée, nous explique Cabasilas, est une réalité propre à ceux qui n'ont pas le cœur pur, car pour eux le destin des corps de gloire ne se dévoilera qu'au moment de la seconde Parousie:

«Mais quand le Christ se montrera, cette poussière aussi déploiera toute sa beauté, lorsqu'elle apparaîtra comme membre de cet éclair, qu'elle s'ajustera au soleil et qu'elle émettra le même rayonnement que Lui. "Les justes, dit le Christ, resplendiront comme le soleil au royaume de leur Père" (Mt. 13, 43); Ce qu'Il appelle "royaume du Père", c'est ce rayonnement dans lequel, resplendissant lui-même, il apparut aux apôtres, lesquels ont vu "le royaume de Dieu, comme il le dit lui-même, venu avec puissance". Les justes resplendiront aussi ce jour là d'une même splendeur et d'une même gloire, joyeux eux de les recevoir et Lui de les leur donner. Car ce Pain-là, ce corps qu'ils auront emportés d'ici de cette table d'autel, quand ils seront là-bas, c'est Lui qui paraîtra alors aux yeux de tous sur les nuées, et montrera son éclat de l'orient à l'occident, tel un éclair, en un instant»⁵⁶.

«C'est avec ce rayonnement que vivent les bienheureux et à leur mort la lumière ne les quitte pas. Car "la lumière est toujours avec les justes" (Prov. 13, 9) et ils parviendront à la vie éternelle resplendissants de cette

introduction et annotations par M.-H. Congourdeau dans les volumes déjà cités SC 355 et 361, vol. I, livre IV, p. 348 (§ 100) – 350 (§ 100). Nous suivons principalement la traduction de M.-H. Congourdeau, dans quelques cas nous avons gardé un mot ou une formule de la traduction de S. Broussaleux après comparaison avec le texte grec, pour mieux faire ressortir l'idée que nous voulons illustrer, en français.

⁵⁵ Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, édition et traduction M.-H. Congourdeau, SC 355, vol I, Paris, Cerf, 1989, livre IV, p. 351 (§ 101), traduction par S. Broussaleux, p. 135.

⁵⁶ Ce passage comme sa continuation cité plus bas dans notre texte rappelle des formules utilisées par Grégoire Palamas, *Homélie 56*, éd. S. Oikonomos, Athènes, 1861, p. 205, traduit et cité par Meyendorff, *Introduction*, p. 255: «Ce pain est en effet comme un voile entre nous et le mystère de la Divinité (Hébr. 10, 20) et par cette chair notre communauté (τὸ πολίτευμα ἡμῶν) est élevée dans les cieux, c'est là en effet que ce trouve ce Pain (Jean 6, 36); et nous entrons dans le vrai Saint des Saints par la pure offrande du Corps du Christ».

lumière en courant alors vers cette lumière qui les a accompagnés tout le temps.»⁵⁷

Comme Palamas, Cabasilas intègre dans une même logique trois moments différents, la vie du juste sur terre, sa mort individuelle et la deuxième venue du Christ et conclut sans hésitation qu'ils dévoilent la même réalité. L'image du pain eucharistique comme Christ de gloire dans la seconde Parousie renforce ce sentiment que rien ne sépare le chrétien de la fin du monde. La formule de la simultanéité des corps christiques rappelle le *tropaire* du Samedi saint, qui présente le Christ à la fois dans la tombe par son corps, en enfer avec l'âme, au paradis avec le larron et sur le trône céleste avec le Père. Il est important de rappeler que si l'âme du Christ va en enfer (*shéol*) selon la croyance juive, cette descente est l'acte bouleversant de l'œuvre salvatrice du Christ, tromper le diable, qui a cru pouvoir tenir son âme enfermée, pour briser les portes de l'enfer. C'est précisément en cela que Palamas voyait la consommation des temps. À la suite de cette victoire sur l'enfer, les âmes ayant quitté la terre munies des dons vivifiants, ne vont plus en enfer. Mais d'une certaine façon il en est de même des corps. Dans la phrase, qui identifie le pain eucharistique au corps de gloire, Cabasilas oppose ceux qui emportent le pain en eux à une autre catégorie «les yeux de tous», qui perçoivent alors une réalité depuis toujours présente pour les premiers.

Cabasilas plonge en fait le lecteur dans l'atmosphère eschatologique des premières communautés chrétiennes pour lesquelles saint Paul écrivait ses épîtres. La fin du monde est attendue au bout de cette génération. Cabasilas cite et commente le passage de l'épître aux Thessaloniciens (I Thess. 4, 17), qui parlent du ravissement vers le Christ, de sorte que son discours reproduit l'intensité paulinienne d'une Parousie pressante. Néanmoins, pour le mystique de l'eucharistie cette attente est canalisée vers une expérience liturgique qui remplace l'historicité de l'événement.

Cette insistance sur le phénomène unique du dépassement du temps appelle un autre sujet évoqué au passage par Palamas, le statut des reliques. À la question, comment se fait-il que nous voyons la relique si elle est déjà corps de gloire à la fin des temps, la réponse réside notamment dans l'incapacité d'exprimer par le raisonnement le mystère du temps et du dépassement du temps, qui se laisse, en revanche, dévoiler dans la vision de la lumière. Néanmoins, Palamas⁵⁸ et à sa suite Nicolas Cabasilas⁵⁹ avancent aussi l'hypothèse que dans la manifestation

⁵⁷ Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, édition et traduction M.-H. Congourdeau, SC 355 et 361, Paris, Cerf, 1989, vol I, livre IV, p. 350 (§ 102) – 352 (§ 103), traduction par S. Broussaleux, p. 135–136.

⁵⁸ Grégoire Palamas, *Homélie 25*, PG 151, 324D–325A; *Décatalogue*, PG 150, col. 1092D–1093A; Meyendorff, *Introduction...*, p. 245–246, M. Kunzler, *Gnadenquellen. Symeon von Tessalloniki (+1429), als Beispiel für die Einflussnahme des Palamismus auf die orthodoxe Sakramententheologie und Liturgik*, Trier, 1989, p. 98.

⁵⁹ Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, vol II, trad. M.-H. Congourdeau, livre V, §§ 25–26, p. 33: «s'il est possible de trouver et de posséder le Sauveur en quelque une des choses visibles, c'est dans

thaumaturgique des reliques, on peut reconnaître le signe, discret, du corps de gloire, c'est-à-dire de la grâce qui ne quitte plus le corps. par une sorte de clin d'œil sur cette relation incompréhensible mais bien réelle entre temps et dépassement du temps.

Nicolas Cabasilas insiste encore sur le fait que le scénario eschatologique pour les justes n'est plus une partie de l'histoire, mais un ravissement hors du temps, comme celui de la vision mystique, dont le Christ est l'auteur:

«Le Sauveur dit qu'ils seront pris: "Alors, dit-il, deux se trouveront aux champs, l'un sera pris et l'autre sera laissé" (Mt. 24, 40), ce qui veut dire qu'il n'y aura rien d'humain. rien qui vienne d'eux, et qui laisse place pour un délai, mais c'est Lui qui tirera, c'est Lui qui ravira, Lui qui ne peut être asservi au temps.»⁶⁰

Il utilise l'image évangélique du festin à plusieurs reprises. Le repas mystique d'ici-bas se transforme en révélation plus complète de la réalité divine une fois le passage réalisé:

«Ils passeront d'une table à une autre table, de la table voilée à la table dévoilée, du pain à la dépouille. Car aujourd'hui le Christ est pour eux du pain, parce qu'ils vivent de la vie humaine, et une pâque⁶¹, parce qu'ils passent de la vie présente à la cité céleste. Mais quand ils renouvelleront leurs forces, et qu'il leur poussera des ailes comme aux aigles (Is. 40, 31) selon la parole de l'admirable Isaïe, alors ils se poseront sur la dépouille, pure de tous voiles.»⁶² (Suit la vision du Christ historique avec ses blessures, la marque des clous et le coup de lance)⁶³.

«C'est pourquoi ceux qui sont partis vers la vie sans être munis de ces dons n'auront aucune part à la vie. Quant à ceux qui ont pu recevoir et conserver cette grâce "sont entrés dans la joie de leur Seigneur", ils ont pénétré dans la salle des noces avec l'époux, ils ont retiré du banquet un plaisir nouveau, non qu'ils l'aient rencontré à ce moment-là, mais ils ont retiré une jouissance plus parfaite de ce qu'ils ont apporté en venant et qui alors se laisse voir clairement. Telle est la raison pour laquelle "le royaume des cieux est au-dedans de nous".»⁶⁴

ces ossements que l'on peut.» L'évêque honore les ossements «exactement comme il honorerait les saints dons. Ces ossements sont le temple véritable et l'autel de Dieu».

⁶⁰ Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, vol. I, trad. M.-H. Congourdeau, p. 352 (§ 104), trad. S. Broussaleux, p. 137.

⁶¹ M.-H. Congourdeau, note 45 de la traduction, p. 355, sur la signification de pâque en hébreu, passage, historiquement hors d'Égypte. Il faut lire le jeu de mots de Cabasilas dans le sens que c'est la communion qui réalise le passage à la cité céleste et non pas la mort.

⁶² Voir note 56, citation de Palamas.

⁶³ Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, traduction M.-H. Congourdeau, p. 354 (§ 106), traduction S. Broussaleux, p. 137.

⁶⁴ Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, traduction M.-H. Congourdeau, p. 356 (§ 109), traduction S. Broussaleux, p. 138.

Comme chez Palamas, il n'y a que deux camps au moment où les hommes quittent cette vie, sauf que pour Cabasilas cela s'exprime en termes de pratique eucharistique. La vie est reçue par et dans les dons sacrés et à cela aucun changement n'est envisageable après la mort du corps. La vie étant par excellence le Christ, selon les paroles évangéliques mêmes, ceux qui refusent d'être dans le Christ, ce qui pour Palamas signifiait le refus ou la négation de la grâce créée et de la déification de l'homme, «ils n'auront aucune part à la vie». Ici Cabasilas applique le paradoxe exprimé par Palamas que l'âme séparée de Dieu, même immortelle selon sa nature, est morte d'une mort plus effrayante encore que celle du corps. En revanche, pour les sauvés l'eucharistie est une présence du Royaume céleste. Il faut voir cela dans le contexte de l'époque où la participation à l'eucharistie n'a pas lieu automatiquement à chaque liturgie, étant strictement liée à la pratique de la confession.

Nicolas Cabasilas a été pour sûr un ami de Palamas⁶⁵, mais il n'a pas joué de rôle polémique à l'exemple de Cantacuzène ou Philothée Kokkinos. Il faisait partie du cercle spirituel du monastère des Xanthopouloi, connaissant ainsi très bien les pratiques ascétiques des hésychastes⁶⁶. La correspondance de pensée avec Palamas est d'autant plus intéressante qu'elle démontre l'écho de la théologie eschatologique du premier dans la postérité. Elle permet aussi de comprendre le passage naturel des hésychastes et palamites d'une mystique adressée exclusivement aux moines, ermites en particuliers, comme on la retrouve chez Grégoire le Sinaïte, vers une théologie sacramentelle, préoccupée par la prière communautaire et adressée ainsi à l'ensemble des fidèles. Cabasilas est lui-même un bon exemple, car il fut un mystique laïc qui, apparemment, n'a jamais pris l'habit⁶⁷. Mais ce phénomène est aussi visible dans les préoccupations liturgiques de Philothée Kokkinos et, surtout, Syméon de Thessalonique. Nicolas Cabasilas, dans son autre œuvre mystique, *L'explication de la divine liturgie*, approfondit la mystagogie de la prière liturgique comme eschatologie réalisée, comme dépassement du temps.

La théologie de l'histoire de Palamas libérait le chrétien de l'attente angoissée des temps de la fin, mais aussi de la pertinence théologique de l'Empire. Il vivait déjà dans la prière individuelle ou communautaire l'autre Empire, dont l'Empire terrestre n'était même plus une image. Cette rétrogradation de la *basiléia* au rôle de simple institution de la réalité terrestre reçoit son expression plénière sous la plume de Syméon de Thessalonique⁶⁸. L'échec d'une théologie politique orthodoxe, qu'Erik Peterson voulut voir déjà dans la théologie trinitaire des Pères cappadociens au IV^e siècle⁶⁹, ne devint évident qu'à cette époque, à travers une

⁶⁵ M.-H. Congourdeau, «Le palamisme de Cabasilas?», sous-pressé, article consulté par la bienveillance de l'auteur.

⁶⁶ M.-H. Congourdeau, *Introduction à La vie en Christ*, éd. cit., p. 15 et 22–25.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 22, Nicolas Cabasilas un «hésychaste laïc».

⁶⁸ G. Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 286–288.

⁶⁹ E. Peterson, *op. cit.*, p. 102–103, spécialement chez Grégoire de Nazianze.

théologie eschatologique assez fidèle à ces Pères-là, dont la figure de Grégoire de Nazianze fut l'emblème, comme nous le voyons dans le *Paris. gr. 1242*. Dans cette perspective, l'eschatologie de Cantacuzène, plus politique, parce qu'elle engage la conversion des infidèles, mais gardant bien le même sens, s'inscrit aussi dans le mouvement de la postérité de Palamas.

Les hiérarchies et l'Empire

On ne peut nullement attribuer à une coïncidence le fait qu'en ce XIV^e siècle, les hiérarchies, soit mystiques, soit politiques, se trouvent en butte à une révision critique particulière. Les premières perdent leur rôle de médiatrices entre le ciel et la terre, les secondes sont vouées au mépris comme basses vanités dans un texte traitant de leur ordonnancement dans le gouvernement impérial. Palamas est celui qui dans le cadre de la dispute autour des énergies incréées s'attaque au fondement théologique des hiérarchies céleste et ecclésiastique, esquissées par Pseudo Denys l'Aréopagite. Sur le plan politique, c'est le moine Mathieu Blastarès, identifié d'abord comme anti-palamite, ensuite comme défenseur du palamisme⁷⁰, qui manifeste ouvertement son mépris pour la *taxis* des dignités impériales.

La cible de la critique politique des hiérarchies était l'idée fondatrice de l'Empire chrétien, l'analogie entre le ciel et la terre et, plus précisément, entre l'ordre de la cour angélique de Dieu et l'ordre des dignités impériales. Si l'image de la monarchie divine a été dépeinte à l'aide de l'iconographie impériale, au niveau idéologique le rapport est inversé. C'est l'ordre cosmique établi par Dieu qui est imité dans la construction hiérarchique de la société impériale byzantine. Ce système représente la confirmation théologique de l'universalité de l'Empire romain. L'élément essentiel de cette théologie politique est le rôle central de l'empereur à l'exemple de la monarchie divine. Le célèbre miroir de princes du diacre Agapet adressé à Justinien I^{er} affirme ce principe à plusieurs reprises⁷¹, mais on le retrouve également dans les acclamations des pères conciliaires de 692 (in Trullo): le Christ, qui tient le gouvernail du monde entier, a suscité le pieux empereur comme sage pilote du navire terrestre⁷².

⁷⁰ *Prospographisches Lexikon de Palaiologenzeit*, fasc. II, Vienne, 1977, notice 2808, p. 80 et J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, p. 124, 137, 404, 411, 413: jusqu'en 1346 anti-palamite, après cette date il écrit contre les disciples de Barlaam et sur la grâce divine.

⁷¹ Agapetos Diakonos, *Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos*, édition critique et traduction allemande R. Riedinger, Athènes, 1995, §§ 8, 59, 62; autre traduction allemande et commentaires par W. Blum, *Byzantinische Fürstenspiegel*, Bibliothek der griechischen Literatur 14, Stuttgart, 1981, p. 32–35 et 59–80.

⁷² P.-P. Joannou, *Discipline Générale Antique (I^{er} – IX^e s.)*, t. I, 1, *Les canons des conciles œcuméniques*, (Pontificia Commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale, Fonti, fascicolo IX), Rome, 1962, p. 105–106.

Cette idée, l'analogie entre le ciel et la terre, reçut une application particulière dans l'œuvre attribuée à saint Denys l'Aréopagite⁷³, qui décrit les deux hiérarchies, céleste et terrestre, disposées l'une sur l'autre, ayant comme but de transmettre la grâce de Dieu de rangs en rangs jusqu'au plus petit des mortels et à la création entière. L'ouvrage du Pseudo Denys n'a aucune signification politique proprement dite, étant donné que ses hiérarchies étaient angélique et ecclésiastique, dont la raison d'être était éminemment mystique, c'est-à-dire conduire à la connaissance de Dieu. Néanmoins la structure hiérarchique s'imposait comme forme immuable du gouvernement universel de Dieu dont l'Empire devait copier la *taxis*. La théologie du Pseudo-Aréopagite était le plus important véhicule de cette image⁷⁴.

Sur la plan politique l'analogie qui réclamait un empereur sur terre parce qu'il y avait un empereur au ciel était inséparable de l'analogie des hiérarchies. L'application servait à justifier la structure administrative de l'Empire et à lui donner la même légitimité religieuse qu'au pouvoir impérial. De plus, la hiérarchie politique calquée sur celle du ciel faisait ressortir encore mieux le pouvoir de l'empereur, car il était le créateur de cette hiérarchie. Ainsi, l'invocation de l'analogie avec la hiérarchie céleste fut introduite dans le rituel d'institution des plus hautes fonctions de la cour byzantine et nous est conservée dans les plus anciens manuscrits de l'Euchologe. Voici la prière qui était lue lors de la cérémonie d'institution des plus hautes dignités de la cour:

«O Dieu grand et éternel, roi de ceux qui règnent et seigneur de ceux qui exercent la seigneurie, qui d'après le modèle de l'ordre céleste et divin as créé cette société terrestre et as mis en elle autorités et pouvoirs à l'imitation des forces angéliques, (toi) qui as installé un roi sur terre et as établi après lui des autorités secondaires pour le mutuel secours et la sauvegarde et pour la commune protection et l'avantage des sujets.»⁷⁵

La hiérarchie terrestre n'est pas l'expression aléatoire de la volonté humaine, mais émane d'un modèle divin expressément institué par Dieu comme moyen parfait et immuable du gouvernement politique. Ainsi, l'existence de la hiérarchie terrestre devient à son tour un argument en faveur du rôle sacré de l'empereur sur terre. L'imitation de la hiérarchie angélique est un gage supplémentaire que l'Empire terrestre existe comme un acte de l'économie et de la providence divine. L'empereur accomplit sa mission, qui est essentiellement religieuse, à l'aide de la hiérarchie politique.

⁷³ Pseudo-Denys, *The Complete Works*, trad. anglaise C. Luibheid, New York, 1987, *La hiérarchie céleste*, SC 58 bis, R. Roques, G. Heil, M. de Gandillac, Paris, 1970.

⁷⁴ R. Roques, *L'Univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon Pseudo-Denys*, Paris, 1954; H. Goltz, *Hiera Mesiteia*, Erlangen, 1994, p. 200 pour la vision sociale du cosmos; J. Meyendorff, «Notes sur l'influence dionysienne en Orient», *Studia Patristica*, II, Berlin, 1957, p. 547-552, et *VR*, 1974.

⁷⁵ M. Arranz S.J., «Couronnement royal et autres promotions de cour. Les sacrements de l'institution de l'ancien Euchologe constantinopolitain. III-1», *OCP* 56, 1990, p. 102 ou idem, *L'eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI*, Roma, 1996, p. 338.

Ensuite, à son tour, l'empereur se trouve inclus dans une hiérarchie dont il est juste un échelon. Par rapport à la divinité, il joue le rôle d'intermédiaire entre celle-ci et l'humanité. Les acclamations des empereurs dans l'hippodrome lors des courses évoquent l'acheminement du peuple chrétien vers Dieu par l'action du Christ-roi, qui agit d'une certaine façon dans ou à travers les empereurs:

«Nous te glorifions Christ, roi des siècles, Verbe unique engendré du Père, de ce que tu as visité et illuminé ton peuple et de ce que dans ta puissance tu nous as délivrés et nous as conduits à Dieu le Père, par l'intermédiaire de nos pieux empereurs...»⁷⁶

Au X^e siècle Constantin Porphyrogénète donna une expression parfaite à cette idée dans l'introduction à ses descriptions et ordonnances pour les cérémonies de la cour impériale à Constantinople: «L'ordre harmonieux des cérémonies est appelé à refléter celui qui règne dans l'Univers.»⁷⁷

Avant de rencontrer le mépris de Mathieu Blastarès, l'analogie des deux royaumes est formulée encore une fois avec une parfaite clarté au XIV^e siècle dans une liste donnant une description détaillée des dignités impériales à la cour du vieil Andronic II Paléologue. L'auteur de cet ouvrage, resté anonyme⁷⁸, mais appartenant certainement au milieu de la cour, compose sa liste de préséances peu avant 1328 et donne en guise d'introduction un condensé de la théologie politique byzantine:

«Celui qui dispense les grâces divines nous donne l'Empire ici-bas, icône resplendissante de sa propre royauté (βασιλείας) ou, pour mieux dire, fait faiblement entrevoir l'image des biens futurs. Le pieux couronné, en effet, est parmi nous en quelque sorte l'image de Dieu, s'il s'attache aux règles, les réalisant dans les faits, le front ceint de vertus, s'il récompense les meilleurs, les distinguant par des honneurs selon leur mérite et si, en empereur, il exalte les dignités que je vais maintenant décrire afin qu'un profond oubli ne recouvre pas ce que la décision impériale a fixé et qu'un long espace de temps a respecté jusqu'ici.»⁷⁹

⁷⁶ G. Dagron, «L'organisation et le déroulement des courses d'après le *Livre des Cérémonies*», *Travaux et Mémoires*, 13, p. 32.

⁷⁷ Préface du *Livre des cérémonies*; éd. Vogt, p. 1–2, cf. p. 204.

⁷⁸ Pseudo-Kodinos, *Traité des offices. Introduction, texte et traduction* par J. Verpeaux, Editions du Centre National de la Recherche scientifique, Paris, 1966, p. 332 J. Verpeaux écarte les attributions contenues dans certains manuscrits: Manuel Philès, le parakoimôménos Jean Phakrasès ou un des frères Xanthopoulos – il faut penser, probablement, à Nicéphore Calliste ou Théodore (premier tiers du XIV^e s.) – et conclut avec la nécessité de considérer ce texte comme anonyme.

⁷⁹ Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, éd. J. Verpeaux, p. 332; en iconographie un des derniers programmes visant à exalter la fonction impériale date de l'époque de Michel VIII, sur les murs extérieurs de l'église Mavriotissa de Kastoria, où les portraits impériaux sont mis en parallèle avec la généalogie royale du Christ dans le thème de l'arbre de Jessé, mais dont le caractère royal est souligné par le choix des textes sur les phylactères des prophètes, v. T. Papamastorakis, «A Visual Encomium of Michael VIII Palaeologus: the Exterior Wall-Paintings of the Mavriotissa at Kastoria» (en grec),

L'extrême fidélité de ce texte à l'analogie ciel – terre, telle qu'elle avait été esquissée depuis Eusèbe de Césarée⁸⁰ jusqu'au diacre Agapet, nous permettra de comprendre l'intensité du conflit entre cette image et la réalité politique de l'Empire byzantin dans les deux derniers siècles de son existence, dont nous trouvons un écho sous la forme d'une prière dans l'épilogue de cette liste des offices:

«Par ces titres, l'empereur distingue le collège auguste des dignitaires de la sainte église; garde-la indestructible jusqu'à la fin des temps, céleste souverain du siècle présent. Et notre pieuse ville impériale, que, telle une arche salvatrice de l'État (du pouvoir – τοῦ κράτους) durant l'inondation contemporaine des barbares, nous savons construite sur les indications de Dieu, garde-là au-dessus de la tempête, ayant à la façon d'un gouvernail, assemblé fermement ses planches, et accorde à l'empereur des victoires éclatantes, le montrant vigoureux vainqueur des nations. Fais-le s'enraciner pour qu'il soit un rameau de bienfaits et montre-le-nous portant les fruits de ses travaux, développe en lui l'esprit de bon conseil, réfrène l'audace de ces adversaires, vêts-le de la pourpre de la piété, ouvre-nous les portes menant vers la paix. Élargis son royaume par des trophées pour qu'il apparaisse *autokratôr* universel. Ceci le patriarche avec nous le déclare et s'inclinant pieusement, il adresse les supplications au Seigneur, il élève vers lui les prières nocturnes par lesquelles celui qui porte la lumière, chassant l'épaisse obscurité de la nuit du Tartare, fait lever pour nous comme un ciel limpide les brillants rayons de la paix générale sur tout l'univers.»⁸¹

L'auteur de ces vers a dû très vite se rendre compte que l'impression que faisait l'Empire ne donnait guère une image réjouissante des «biens futurs». Ainsi cette prière, formulée ensemble avec le patriarche (peut-on déduire que l'auteur était un dignitaire de la Grande Église?) évoque à tour de rôle «l'inondation contemporaine des barbares», «l'épaisse obscurité de la nuit du Tartare» au milieu de laquelle subsiste comme dernier moyen de secours la ville impériale comme une arche de Noé. Arrêtons-nous un moment à cette comparaison: Constantinople «arche de salut» «construite sur les indications de Dieu» est d'abord l'arche qui affronta le déluge, mais le terme renvoie aussi à l'autre arche, qui délivra le peuple

Deltion tès Christianikès Archaïologikès Etaireias, 15, 1989–90, p. 221–238; en Serbie et en Bulgarie une théologie politique impériale calquée sur celle byzantine continue de couvrir les parois des églises dans la première moitié du XIV^e siècle, pour s'éteindre progressivement en anticipant la ruine politique de ces États.

⁸⁰ Eusèbe de Césarée, *La théologie politique de l'Empire chrétien, Louanges de Constantin*, Introduction, traduction et notes par P. Maraval, Paris, Cerf, 2001; pour l'inspiration hellénistique de cette pensée N. H. Baynes, «Eusebius and the Christian Empire», dans son recueil *Byzantine Studies and other Essays*, London, 1955, p. 168–172; pour les représentants hellénistiques de cette théologie politique au IV^e siècle G. Dagron, «L'Empire romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'Hellénisme. Le témoignage de Thémistios», *Travaux et Mémoires*, 3, Paris, 1968.

⁸¹ Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, p. 339.

juif de son errance dans le désert, construite également sur les indications de Dieu, mais par Moïse. À travers cette deuxième lecture, apparaît un autre thème de la théologie impériale, celui de Constantinople – Nouvelle Jérusalem. Si l'ancienne a été soumise aux païens, c'est parce que la nouvelle résistera jusqu'à la fin du monde. Toute cette rhétorique complémentaire est mise en œuvre pour escamoter le problème essentiel: l'empereur byzantin a du mal à paraître «*autokratôr* universel». Cette prière finale, qui fait pendant au prologue qui proclamait l'Empire image du Royaume céleste, exprime l'angoisse que le principe de l'analogie régissant la vie terrestre selon une providence divine explicite pourrait ne plus s'appliquer. Sans rien changer à une image qui perdura mille ans, l'auteur anonyme soulève dans son for intérieur la question du sens de l'Empire. Mais aucun de ses contemporains, Maxime Planude, Théodore Métochitès, Nicéphore Grégoras, n'osèrent douter que l'Empire soit universel et inébranlable⁸². Dèmétrios Kydonès et Jean Cantacuzène dans son œuvre historique affirmèrent déjà un pessimisme plus accentué, qui est à l'origine de la solution que proposaient les latinophones: l'union ecclésiastique comme moyen d'obtenir l'aide militaire de l'Occident pour la reconquête des territoires byzantins. Dans les toutes dernières années de l'Empire, Bessarion écrivait une lettre en ce sens au despote Constantin, qui paraissait enregistrer quelques éphémères succès militaires. Une position originale est celle que tint Georges Gémiste Pléthon dans son projet de réforme du despotat de Mistra. Mais ni les latinophones, qui soutenaient qu'il fallait reconnaître l'autorité et le pouvoir universel du pape, ni le néo-païen Pléthon n'étaient dans la position d'aborder le sujet de la théologie politique byzantine exprimée encore dans notre texte.

Vers le milieu du XIV^e siècle, Mathieu Blastarès rédige aussi une liste des offices, en énumérant d'abord ceux de la Grande Église et puis ceux de la cour. À la fin de cette liste se trouve un commentaire assez virulent et étendu sur la vaine gloire que représentent les dignités impériales:

«Devant ces honneurs nous restons pour la plupart la bouche bée sans raison – (ces honneurs) qui sont mortels et périssables et que l'envie détruit facilement, – nous qui avons été créés pour la vie immortelle, et qui devons regarder vers l'honneur impérissable. Car, il est dans notre nature d'aimer la gloire, mais celle d'en haut, impérissable, brillante et sans fin. Maintenant nous privant de la gloire éternelle, nous cherchons comme un bien désirable la gloire éphémère, supportant fatigues et peines insupportables pour obtenir les amusements de la vie futile. Les jouissances de la vie et la possession des honneurs ne sont autres choses qu'ombres et songes, dont les enfants font

⁸² J. L. van Dieten, «Politische Ideologie und Niedergang im Byzanz der Palaiologen», *Zeitschrift für Historische Forschungen*, 1979, Bd. 6, H. 1; G. G. Litavrin et alii, *Kul'tura Vizantii*, tome III, *XIII – pervaja polovina XV* v., Moscou, 1991, le chapitre: «Le développement des idées politiques dans la culture byzantine tardive», par M. A. Poljakovskaja et I. P. Medvedev, p. 255–279, • ici p. 265–267.

leurs jeux sans calcul sur le sable...Mais la mort, hier amère, est maintenant la douce bienfaitrice, qui seule donne la possibilité de fuir l'essaim des malheurs. C'est pour cela que les maux ont été versés dans la vie, afin que l'amertume guérisse le dommage causé par le plaisir. Les coups divins comme des fouets terribles nous obligeront à nous précipiter vers la vie d'en haut, et à courir malgré nous vers la gloire éternelle, après que l'expérience nous aura fait sentir le but des deux: de la vie présente, périssable, et de la vie espérée.»⁸³

Ce commentaire ne regarde évidemment que les dignités impériales, parce que celles de l'Église, il les identifie avec les dons de l'Esprit dont parle saint Paul (I Cor. 12, 4–11; Rom. 12, 6–8, Éphésiens 4, 11)⁸⁴. Jean Verpeaux expédie ce commentaire comme un «lieu commun sur la vanité des honneurs». Pourtant, il occupe un tiers du texte entier et surtout son contenu est bien plus riche que la phrase par laquelle exprime ce lieu commun l'auteur de la «liste anépigraphe en vers»⁸⁵. Mathieu Blastarès ne parle pas de «destin» capricieux, «tombeau» et «illusions», mais évoque un certain nombre de thèmes liés plus particulièrement à la vocation monastique dans un langage qui peut être celui d'un hésychaste. Les honneurs procurés par l'engagement dans l'administration impériale sont considérés comme opposés à la fin pour laquelle a été créé l'homme, ces dignités, au lieu de représenter des symboles de la hiérarchie céleste, ne sont plus que «ombres et songes et jeux des enfants sur le sable». En évoquant la gloire éphémère, choix trompeur, en jouant sur les mots, il lui oppose la gloire éternelle, qui est brillante, une éventuelle référence à lumière incréée. Finalement dans les expressions «coups divins», «mort bienfaitrice», «se précipiter vers la vie d'en haut» se manifestent des sentiments complètement opposés à un engagement politique. Comme si la cause de l'Empire ne valait plus le combat ! En revanche, en élevant les dignités ecclésiastiques au rang de dons de l'Esprit, Mathieu Blastarès les libère de la tutelle impériale, en voulant oublier que, fondamentalement, elles ne sont que des fonctions administratives préposées à l'Église et organisées sur le modèle de celles de l'Empire⁸⁶ et ne s'insèrent pas dans la hiérarchie sacerdotale. D'ailleurs c'était un des privilèges ecclésiastiques de

⁸³ Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, éd. J. Verpeaux, p. 323–325.

⁸⁴ Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, éd. J. Verpeaux, p. 318: «En ce qui concerne les dignités et les fonctions de l'Église, qui sont distribuées par l'Esprit selon le grand Paul, le moine Mathieu les énumère maintenant par leur nom.»

⁸⁵ Pseudo-Kodinos, *Traité des offices*, éd. J. Verpeaux, p. 338, appendice IV la liste anépigraphe en vers: «cet éclat de l'empire ici bas: magnificence du premier rang, majesté, gloire, richesse fugitive et argile orgueilleuse, sont cendres emportées par les souffles du destin. Le terme est un tombeau de trois coudees. O illusions de la vie !».

⁸⁶ Michel VIII affirmait encore ce principe, appuyé sur la donation de Constantin, dans un *protagma* de 1270, F. Dölger, *Regesten*, n. 1973, J. et P. Zépos, *Jus graecoromanum*, I, *Novellae et aureae bulae*, nouvelle IX de Michel Paléologue, p. 503, pour imposer au patriarche Joseph I^{er} le titre de *dikaiophylax* accordé au diacre Théodore Skoutariôtès, G. Dagrón, *Empereur et prêtre*, p. 262.

l'empereur de contrôler l'appareil administratif du patriarche et Mathieu Blastarès devait être aussi au courant des distinctions honorifiques accordées par l'empereur Jean Cantacuzène au début de son règne aux premiers archontes de la métropole de Thessalonique⁸⁷.

Palamas et les hiérarchies

De ce point de vue il devient intéressant d'évoquer cette «originalité» de la théologie palamite: l'abolition du rôle de la hiérarchie céleste dans l'œuvre de salut de l'humanité et implicitement dans l'acheminement de la création vers la transfiguration. Pour affirmer un tel point de vue Palamas utilisa beaucoup de prudence. À plusieurs reprises ses partenaires de controverse lui avaient en effet reproché de contredire le grand Aréopagite. Le point était sensible, parce que l'auteur de cette œuvre que les Byzantins considéraient l'un des plus vénérables Pères, disciple de saint Paul, a eu une influence immense notamment sur la théologie mystique byzantine⁸⁸. Ainsi, Palamas, tout en se déclarant toujours d'accord avec saint Denys, propose parfois ce que Meyendorff appelle «un correctif christocentrique», en fait une interprétation déplatonisante des textes aréopagites⁸⁹.

Il y a deux aspects de la critique de Palamas au modèle de la hiérarchie céleste. Le premier est le bouleversement de la hiérarchie angélique par l'Incarnation, le second, conséquence du premier, l'inutilité de la médiation des anges pour la communication de Dieu envers sa création.

Avant l'Incarnation l'humanité recevait la grâce de Dieu à travers la hiérarchie céleste. Les visions divines des prophètes étaient reçues par l'union spirituelle aux anges:

«Car, moi, ces mots, m'amènent à penser que les visions prophétiques, loin d'être inférieures à la raison humaine, sont supérieures à notre intelligence, et j'accepte l'enseignement suivant lequel leurs contemplations sont semblables à celles des anges. Par leur pureté, en effet, ils se trouvent préparés à l'union angélique et, par leur tension vers le divin, ils s'unissent aux anges; ils sont alors, eux aussi, modelés et façonnés par les anges, comme ces derniers le sont par les ordres angéliques supérieurs.»⁹⁰

⁸⁷ J. Darrouzès, *Regestes*, I, V, N. 2286, p. 231; pour la question plus générale du rôle de l'empereur dans l'Église P. Guran, «Empereur latinophrone et patriarche hésychaste. Le document synodal de 1380», *Revue des études sud-est européennes*, Bucarest, 1-4, 2001, p. 53-63.

⁸⁸ Surtout sur Maxime le Confesseur.

⁸⁹ J. Meyendorff, «Notes sur l'influence dionysienne en Orient», *Studia Patristica* II, Texte und Untersuchungen, Band 64, Berlin 1957, p. 547-552; J. Meyendorff, *Introduction*, p. 193 et p. 284 «un correctif christologique fondamental qui reléguait l'univers dionysien dans le domaine de la cosmologie «naturelle», antérieure à l'Incarnation», c'est-à-dire que l'actualité des hiérarchies doit être jugée en fonction de l'Incarnation du Christ.

⁹⁰ *Triade*, II, 3, 61, p. 514-515.

Mais après l'Incarnation celles-ci ne sont plus nécessaires car Dieu s'était uni à l'homme. Cet événement fondamental arrêta l'histoire. Un nouvel Adam initia une nouvelle création. La hiérarchie des anges même se trouvait bouleversée:

«Il fallait donc que le commencement de la nouvelle création soit lui-même nouveau. Car celui qui pour nous est allé jusqu'à nous dans l'humiliation a fait toutes choses nouvelles; c'est pourquoi lorsqu'il monte au ciel, comme le dit saint Cyrille, ce sont les anges de rang subalterne et plus proches du monde, dont il fait des illuminateurs et des initiateurs des milices supérieures: ce sont les anges subalternes qui ordonnent à leurs chefs de lever les portes éternelles, afin que celui qui a revêtu la chair, dans son ineffable amour pour les hommes, puisse entrer et s'élever, pour s'asseoir au-dessus de toute principauté et de toute domination. Car il est le Seigneur des puissances et le Roi de gloire qui possède toute puissance, même celle de mettre les derniers au-dessus de premiers, lorsqu'il le désire. Mais avant l'apparition de Dieu dans la chair, rien de tel ne nous a été enseigné par les anges, ni par les prophètes, en dehors de ceux qui ont décrit par avance la grâce qui allait venir: et maintenant qu'elle est apparue, il n'est plus besoin que tout s'accomplisse par des intermédiaires. Nous trouvons aussi la même chose chez le grand Paul: Aujourd'hui a été révélée par l'Eglise aux principautés et aux dominations la sagesse infiniment variée de Dieu. Et chez Pierre le coryphée du chœur des apôtres: Par ceux qui nous ont prêché l'Évangile dans l'Esprit Saint envoyés des cieux, ces choses aujourd'hui nous ont été annoncées, dans lesquelles les anges désirent plonger leurs regards. Les plus petits étant ainsi devenus les plus grands sous l'action de la grâce, le bon ordre se trouve rétabli pour demeurer intangible et admirable.»⁹¹

Les anges ont été créés par Dieu pour le servir, mais pas pour dominer le reste de la création sauf s'ils y sont envoyés par leur Maître⁹². Bien qu'ils soient selon leur dignité placés plus haut que les hommes, ils ont reçu moins que les hommes la ressemblance de Dieu⁹³. Le propre de leur service de Dieu est d'être envoyés auprès des hommes.

Quant au rôle des anges dans l'événement même de l'Incarnation, là où le Pseudo Denys évoque la mission de l'archange Gabriel comme preuve du fonctionnement de la hiérarchie⁹⁴, Palamas souligne, au contraire, premièrement que Gabriel, se trouvant à l'avant-dernier rang dans l'ordre de l'éloignement de Dieu, a été initié le premier au mystère de l'Incarnation, secondement que l'union

⁹¹ *Triade*, II, 3, 28–29, p. 442–443.

⁹² Grégoire Palamas, *Chapitres physiques* 44, éd. R. Sinkewicz, p. 132/133, (Stăniloae, *Filocalia* VII, p. 554).

⁹³ Grégoire Palamas, *Chapitres physiques* 43, éd. R. Sinkewicz, p. 132/133, (Stăniloae, *Filocalia* VII, p. 553).

⁹⁴ Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*, IV, 4, PG III, col. 181C (Sources chrétiennes, 58bis, traduction M. de Gandillac, deuxième édition, Paris, 1970, p. 100); R. Roques, *L'univers dionysien*, p. 319–329.

de Dieu avec l'homme se passa directement en dehors des hiérarchies angéliques⁹⁵. Le bouleversement des hiérarchies ne regarde pas seulement les anges et leur rôle à l'égard des hommes, mais aussi la hiérarchie ecclésiastique:

«Il n'en est pas ainsi seulement parmi les anges, mais aussi parmi nous: non seulement certaines visions de Dieu ne se réalisent pas par une voie indirecte et par des intermédiaires, mais elles se manifestent par elles-mêmes, directement, sans que les premiers servent de messagers aux seconds. Car le Seigneur des Seigneurs n'est pas soumis aux lois de la Création.»⁹⁶

Et encore une fois Palamas nous ramène au cœur de la vie des hésychastes, car leurs visions divines attestent cette nouvelle réalité de l'Incarnation. L'union avec Dieu est plus que n'atteint l'ange lui-même, comme il l'explique au sujet de la vision de saint Paul:

«Paul se voyait par l'Esprit qui avait accompli le ravissement ... Telle était en effet, son union avec la lumière: les anges eux-mêmes ne peuvent y accéder, à moins de se dépasser eux-mêmes par la grâce unifiante. ... Et puisque les anges, aussi bien que les hommes, voient Dieu de cette façon, s'unissent à Dieu et chantent Dieu, il est vraisemblable que, si un ange exprimait lui aussi cette vision spirituelle, il parlerait absolument comme Paul: *Je connais un ange qui a vu, mais je ne sais s'il était ange, Dieu le sait.*»⁹⁷

Les hiérarchies ecclésiastiques reçoivent toutes la même vision

Si la hiérarchie céleste a été bouleversée, d'autant plus la hiérarchie terrestre n'exerce elle non plus de fonction médiatrice. En revanche, il y a les ordres de la société chrétienne, égaux dans leur proximité à Dieu, mais différents par les dons de l'Esprit reçus. Ces ordres correspondent aux diverses nécessités de la communauté ecclésiastique: la mission par les apôtres, le témoignage par les martyrs, la direction de l'Eglise par les évêques et la prière par les moines. Ces ordres représentent la chrétienté entière, que Palamas appelle la «plénitude chrétienne».

«Voici donc que nous avons présenté trois, un représentant de chacun des trois ordres de la plénitude chrétienne: au nom des apôtres, Pierre, le coryphée, au nom des hiérarques, Denys, l'interprète de toute la divine hiérarchie, au nom des anachorètes, Isaac, le myste et l'initiateur de la vie hésychaste; et comme à propos des bergers, lors de la nativité du Christ, il est écrit qu'immédiatement après la parole de l'ange, une multitude de l'armée céleste se joignit à son témoignage, de même une multitude d'apôtres a

⁹⁵ *Triade*, II, 3, 28, p. 442.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ *Triade*, II, 3, 37, p. 462–463.

manifesté l'accord avec la parole de l'apôtre et une multitude de saints et de prêtres s'est accordé avec chacun des deux autres témoins. Toute cette multitude unanime a donc crié, d'une seule voix, qu'il y a une lumière se manifestant aux saints, différente de la connaissance qui provient de toute créature, bien plus sainte puisqu'elle est la gloire de la nature de Dieu et qu'elle se fait voir à ceux-là seuls qui ont acquis l'aspect de Dieu. ... Pourtant, cette contemplation dépassant les activités intellectuelles est le seul moyen, le moyen le plus clair, le moyen par excellence, pour montrer l'existence réelle de Dieu et le fait qu'il transcende les êtres. Comment, en effet, l'essence de Dieu, n'existerait-elle pas, puisque la gloire de cette nature divine se fait voir aux hommes qui ont surpassé par la prière pure tout ce qui, dans la lumière même, est sensible et intelligible?»⁹⁸

La fonction essentielle de chacun de ces ordres est évidemment de rendre témoignage de la lumière divine par la prière pure. Si Palamas évoque dans ce fragment seulement trois ordres, les apôtres, les évêques et les moines, l'intention n'est pas d'oublier les martyrs. En effet dans cette troisième partie de la deuxième Triade il évoque à plusieurs reprises l'exemple tellement éloquent de saint Étienne le premier martyr. D'ailleurs un peu plus loin il énumère encore une fois les ordres de la chrétienté qui rendent témoignage de la lumière divine: les trois ordres sont les apôtres, car ils ont accompagné le Christ sur le Thabor, les martyrs, car saint Étienne a vu les cieux s'ouvrir et les moines, car saint Antoine cherchait la *hésychia*⁹⁹. Dans la suite, Palamas inclut tous les saints et, fait plus surprenant encore, les prophètes et les patriarches de l'Ancien Testament comme témoins de la lumière divine. Une société unique de témoins de Dieu traverse le temps depuis la création jusqu'à la résurrection finale, les iconographes post-byzantins représentèrent fidèlement cette société unique des amis de Dieu, rangé par cinq groupes suivant un ordre chronologique et non hiérarchique, sur les murs extérieurs des églises de Bucovine.

Cette particularité de Palamas dans la compréhension des hiérarchies n'est pas commune à tous les auteurs hésychastes. Ainsi Grégoire le Sinaïte reste sur une ligne très traditionnelle en ce qui concerne les hiérarchies. Il essaye même de trouver une équivalence très exacte entre les hiérarchies célestes et ecclésiastiques¹⁰⁰. Mais le même Grégoire exalte d'un autre côté l'état monastique, en considérant la

⁹⁸ *Triade*, II, 3, 38, p. 462–465.

⁹⁹ Grégoire Palamas, *Triade* II, 3, 66, (Stăniloae, *Filocalia* VII, p. 356).

¹⁰⁰ Conférence d'Antonio Rigo à l'École Pratique des Hautes Études, en mars 2002, sur un manuscrit inédit de Grégoire le Sinaïte: la première triade angélique dans l'ordre de la proximité à Dieu correspond à une triade patriarcale, la deuxième triade angélique à une triade sacerdotale, archevêque, évêque et prêtre; la troisième triade angélique à une triade diaconale, hiéro-diacre (moine), diacre et sous-diacre. Il reste à se demander si par la triade patriarcale Grégoire le Sinaïte comprenait une différence entre le patriarche œcuménique, un des trois membres orientaux de l'ancienne pentarchie et le titre patriarcal qu'accordait le patriarche œcuménique à certains évêques de son territoire par économie et par égard d'un pouvoir local. C'est le cas des patriarchats bulgare et serbe.

contemplation supérieure à l'eucharistie¹⁰¹. En revanche, Syméon de Thessalonique n'en retient plus qu'un seul ordre parfait, celui des évêques, dispensateurs de la grâce incréée. Mais c'est toujours Syméon qui oppose aux autres clercs, bénéficiaires d'une consécration, les moines qui leur sont supérieurs par la perfection de la vie¹⁰². Dans le tome de la Sainte Montagne (*tomos hagioreitikos*) pour la défense des hésychastes, signé par les figures proéminentes de l'Athos et les higoumènes des principaux monastères au début de la dispute avec Barlaam, attribué à Grégoire Palamas, c'est l'ordre des moines qui reçoit une place privilégiée dans la «plénitude chrétienne» à cause notamment de la pratique de la prière hésychaste, la voie royale vers la connaissance de Dieu comme lumière, mais dans l'*Homélie sur la Pentecôte* il insiste sur le rôle des évêques dans la transmission de la grâce. Si ces évêques, Grégoire Palamas et Syméon de Thessalonique, ont du mal à se décider entre moines et évêques, c'est parce qu'ils reconnaissent aux deux ordres un rôle également important dans l'acheminement eschatologique de l'Église. D'ailleurs à cette époque les évêques sont choisis presque exclusivement parmi les moines et, en tout cas, la consécration épiscopale est précédée par une tonsure monastique¹⁰³.

Il est difficile d'établir un lien de causalité entre cette nouvelle tendance théologique, qui s'exprime par Palamas, et l'abandon progressif de la théologie politique eusébienne. D'une certaine façon la réalité historique et la théologie politique se conditionnent réciproquement. Tant que l'Empire était un pouvoir incontournable pour la communauté chrétienne, la théologie s'est efforcée de lui trouver une place dans sa *Weltanschauung* et la littérature biblique avait de quoi nourrir cette réflexion. Il était plus difficile, en revanche, de se débarrasser d'un cadre théorique tellement élaboré une fois que la décadence politique s'installe comme un phénomène quasi inévitable. Parallèlement, la prise de conscience par les Byzantins d'une chrétienté culturellement florissante et politiquement forte en Occident, qui entraîna vers le monde latin toute une partie de l'intellectualité byzantine, était une menace pour la construction politique byzantine. La plupart des disputes politiques et religieuses des derniers siècles byzantins sont déterminées par cette provocation. La survie politique de l'Empire paraît dépendre de la coopération militaire avec l'Occident, la survie identitaire de l'antagonisme religieux avec celui-ci. C'est dans ce contexte que la théologie palamite, en proposant une eschatologie faisant économie d'un scénario impérial et se débarrassant tout court de l'histoire, accompagne intellectuellement la décadence politique de l'Empire.

¹⁰¹ A. Rigo, Conférence à l'EPHE.

¹⁰² Syméon de Tessalonique, *Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum*, PG, 155, col. 881D.

¹⁰³ A. Failler, «La promotion du clerc et du moine à l'épiscopat et au patriarcat», *REB*, 59, 2001, p. 125–146.