



La centralité de la Transfiguration dans la spiritualité orthodoxe

*Conférence prononcée par le Métropolitain Stephanos de Tallinn
lors de la XXI^e Rencontre Internationale
et Interconfessionnelle des Religieuses et des Religieux,
(Neuendettelsau - Allemagne du Sud, 16 juillet 2006)*

Quel est le sens de la Transfiguration, l'une des douze grandes fêtes de l'année liturgique et quelles en sont les conséquences pour la vie du monde, c'est à cela que je vais m'efforcer de vous répondre tout en espérant par avance votre indulgence.

Mon propos en effet ne sera jamais qu'un pâle reflet de la profondeur qui se dégage de cet immense mystère. Bien plus, pour pouvoir s'approcher de la lumière de la Transfiguration, il faut d'abord prendre la résolution de gravir son propre Thabor qui est le lieu du cœur libéré de toutes ses passions. Si en effet c'est l'Esprit Saint qui nous transfigure, qui fait naître, grandir et vivre le Christ en nous, alors il faut lui faire de la place en nous purifiant de tout ce qui peut faire obstacle au rayonnement de l'Amour divin. Rappelons-nous de ce que disait déjà le moine Pacôme au 4^e siècle : « Dans la pureté de son cœur, l'homme voit le Dieu invisible comme dans un miroir ». La transfiguration intérieure, soulignait le Patriarche Bartholomée tout récemment, « exige un changement radical ou, pour utiliser le vocabulaire théologique, la metanoïa... Nous ne pouvons pas être transformés, si nous n'avons pas d'abord été purifiés de tout ce qui s'oppose à la transfiguration, si nous n'avons pas compris ce qui défigure le cœur humain »(1). Sinon à quoi bon raisonner sur la nature de la grâce, si l'on ne ressent pas en soi son action ?

Avant d'aller plus loin, commençons par voir ce qu'il en est du temps, du moment où se passe l'événement de la Transfiguration.

Saint Nicodème l'Hagiorite, tout comme Eusèbe de Césarée et bien d'autres dans l'Eglise, est convaincu que la Transfiguration eut lieu quarante jours avant la Passion, autrement dit au mois de février et non pas en août comme c'est le cas maintenant et il reprend vertement Meletios d'Athènes, qui prétend que la Transfiguration eut lieu le 6 août, par ces termes : « il aurait dû appuyer ces dires par quelque témoin et non pas avancer des paroles non contrôlées et non soutenues par des témoignages » et il s'étonne de voir comment « il est possible de croire de telles allégations, qui sont dépourvues de témoignages et de vraies certitudes » ! (2)

Alors, pourquoi le 6 août et non pas au mois de février ? Certainement pour des raisons de pédagogie. Au mois de février en effet, nous tombons en pleine période de Carême, ce qui risque à cause du jeûne propre à ce temps liturgique d'atténuer l'éclat festif de cette solennité, laquelle met en évidence la joie des chrétiens pour la gloire future dont ils seront un jour revêtus. La fête est donc déplacée en août et non pas de façon fortuite : du 6 août au 14 septembre, jour de l'invention de la Sainte Croix, il y a quarante jours, tout comme il y a quarante jours entre la Transfiguration et la Passion du Christ. Il y a donc bien un lien réel entre le Thabor et le Golgotha.

« Ce syndrome du Thabor-Golgotha, écrit Kallistos Ware, se retrouve dans les textes liturgiques du 6 août. Ainsi les deux premiers stichères des grandes vêpres, qui décrivent le moment de la Transfiguration, commencent d'une manière signifiante par ces mots : avant ta Crucifixion, ô Seigneur !... Dans le même esprit, aux matines, le premier stichère des laudes débute par ces mots : avant ta précieuse Croix et ta Passion... Le lien entre la Transfiguration et la Crucifixion est souligné de la même

manière dans le kondakion de la fête : Tu t'es transfiguré sur la montagne, Christ notre Dieu, laissant tes disciples contempler ta gloire autant qu'ils le pouvaient, de sorte que, te voyant crucifié, ils puissent comprendre que ta souffrance était volontaire... Il convient donc que les disciples du Christ, au moment de la Crucifixion, se souviennent de la théophanie du Thabor et qu'ils comprennent que le Golgotha est également une théophanie. La Transfiguration et la Passion doivent être comprises dans les termes l'une de l'autre, et également bien sûr, dans les termes de la Résurrection » (3).

Thabor-Golgotha : tout est susceptible d'être transfiguré mais cela n'est possible qu'à travers la Croix, par laquelle la joie est donnée dans le monde entier. Gloire et souffrance, autrement dit kénose et sacrifice de la Croix d'une part et grande joie de la Transfiguration et de la Résurrection d'autre part, vont donc de pair : dans notre vie comme dans celle du Christ lui-même, Thabor et Golgotha – ces deux collines - constituent bien un seul et même mystère. Pour nous chrétiens, la leçon est claire : nous sommes présents avec le Christ dans la gloire du sommet de la montagne, nous sommes aussi présents avec lui à Gethsémani et au Golgotha. Et c'est bien de cela qu'il s'agit : toute notre espérance découle de cette grande certitude, que la Transfiguration conduit à la Croix et la Croix mène à la Résurrection.

Quand nous lisons l'Évangile, nous voyons que de cet événement il se dégage trois moments pour notre édification spirituelle : d'abord la montée, c'est-à-dire l'ascèse, la purification du cœur, la lutte contre les passions ; ensuite le repos, la joie, la contemplation de la présence de Dieu, la communion à Dieu ; et enfin, la redescente dans la plaine, dans le quotidien, dans la banalité de l'instant. Cette succession constitue la trame de notre existence selon que notre vie dans l'Église suit ce rythme comme une sorte de respiration liturgique et plus particulièrement lorsque nous nous préparons à la Divine Eucharistie. La Transfiguration a, en ce sens, un caractère eschatologique ; elle est, selon les mots de saint Basile, l'inauguration de la glorieuse parousie, du second Avènement du Christ.

Venez, gravissons la montagne du Seigneur jusque dans la maison de notre Dieu et contemplons la gloire de la Transfiguration, gloire que tient du Père le Fils unique de Dieu ; à sa lumière prenons la lumière ; puis, élevés par l'Esprit, nous chanterons dans tous les siècles la consubstantielle Trinité (doxastikon de la litie). Ainsi, d' « abord nous montons, nous escaladons, nous gravissons le chemin ardu pour arriver aux pieds du Seigneur. Puis nous communions dans la vision de Dieu, dans la certitude de sa présence dans nos cœurs. Enfin, nous redescendons au bas de la montagne, pour y retrouver nos frères et sœurs et le monde entier qui ignore Dieu. Notre monde, en proie aux forces sataniques, livré au péché et aux ténèbres. Tout est lié. Si vraiment nous parvenons à entrer dans la plénitude de la Transfiguration, ce n'est pas pour la garder jalousement pour nous, pour notre propre rassasiement, pour notre propre satisfaction ni notre propre béatitude. C'est pour nous remplir de Dieu, nous remplir tellement de sa présence, de sa grâce, de son Esprit, de cet Esprit qui nous brûle comme un feu car l'Esprit Saint est feu ;... le feu qui ne se consume pas ou plutôt qui consume seulement nos impuretés et qui illumine et qui console et qui réjouit et qui fortifie les cœurs ... Pour être les témoins de la grâce de Dieu dans le monde » (4).

Reste le plus important à commenter : le thème de la lumière du Thabor. Qu'est-ce que cette lumière qui irradie du Christ sur la montagne et les apôtres ? C'est, répondent les Pères de l'Église, la manifestation de la gloire de Dieu. « *La lumière inaccessible et sans déclin qui a brillé sur le mont Thabor...est l'énergie divine. Comme telle, elle est la lumière une de la Sainte Trinité* », écrit le Père Sophrony, un grand spirituel du XXe siècle.

Mais encore ? En ce jour sur le Thabor, le Christ, lumière qui a précédé le soleil, révèle mystiquement l'image de la Trinité, chantons-nous au cours des vêpres de la fête. Tout en étant trinitaire, la gloire de la Transfiguration est de même plus spécifiquement christique. La lumière créée qui rayonne du

Seigneur Jésus le révèle comme « vrai Dieu de vrai Dieu..., consubstantiel au Père », selon la formule du Credo : Lumière immuable, ô Verbe, proclame l'exapostilaire de la fête, Lumière du Père inengendré, dans ta lumière en ce jour au Thabor nous avons vu la lumière du Père, la lumière de l'Esprit qui éclaire le monde et ailleurs, dans laudes, ...la voix du Père clairement te proclama son Fils bien-aimé partageant même trône et consubstantiel...Ce qui fera dire à Saint Jean Damascène : « le Christ a été transfiguré non pas en assumant ce qu'il n'était pas, mais en manifestant à ses disciples ce qu'il était, ouvrant leurs yeux ». Et saint André de Crète d'ajouter : « A cet instant, le Christ n'est pas devenu plus radieux ou plus exalté. Loin de là : il est resté ce qu'il était avant ». Aussi, selon Paul Evdokimov, « le récit évangélique ne parle pas de la transfiguration du Seigneur, mais de celle des apôtres ». La Transfiguration au Thabor ne fut pas celle du Christ, disent les Pères de l'Eglise, mais celle des apôtres par l'Esprit Saint.

Avant d'aller plus loin dans notre propos, il convient de préciser « qu'il n'y a pas de juxtaposition de l'humain et du divin en Christ, mais il y a irradiation de la divinité dans l'humanité du Christ, et cette humanité du Christ, qui nous englobe tous, nous communions plus directement avec elle dans les sacrements, c'est-à-dire, précise Olivier Clément, essentiellement dans le baptême et l'eucharistie (5). C'est une humanité déifiée et donc déifiante, la déification ne signifiant pas une évacuation de l'humain qui serait remplacé par le divin, mais justement une transfiguration, un accomplissement, une plénitude du divin : l'humanité du Christ est pénétrée, transfigurée, par la gloire dont l'imprègne l'Esprit Saint ; c'est un *sôma pneumatikon*, un « corps spirituel comme dit Paul, c'est-à-dire un corps pénétré par l'Esprit, par la vie divine, par le feu divin ; non pas un corps dématérialisé mais au contraire un corps pleinement vivifié. De la même manière, par le mystère de l'Eglise, la chair de la terre, assimilée par l'Esprit au corps glorieux du Christ, devient – selon Grégoire Palamas – pour les chrétiens une source intarissable de sanctification ».

La Transfiguration n'a pas été un phénomène circonscrit dans le temps et l'espace. Le Christ n'a pas changé à ce moment-là : ce sont les apôtres qui ont reçu pour un moment la faculté de voir le Christ tel qu'il était dans sa réalité la plus profonde, afin qu'ils comprennent la signification véritable de la Croix, disent les textes liturgiques et le texte de l'Evangile : Jésus s'entretenait avec Moïse et Elie de sa Passion. La gloire vient par la Croix et la Croix sera alors l'engloutissement de la mort dans la lumière.

C'est donc parce que les Apôtres ont changé qu'ils ont pu voir le changement, la transfiguration dans la forme divine du Christ ; non pas son essence divine, qui est inatteignable et que par conséquent ils n'auraient pas pu supporter mais ses énergies - en quelque sorte les rayons du soleil - par lesquelles, dans son amour infini, il sort éternellement de lui-même pour se rendre connaissable et visible. Par la lumière de Dieu les apôtres se sont trouvés pénétrés, illuminés ; ils ont pu se voir, voir Dieu et resplendir à leur tour puisque Dieu, selon Grégoire Palamas, s'est rendu visible non seulement à leur intellect (nous) mais aussi à leurs sens corporels qui ont été « changés par la puissance de l'Esprit divin ». Accessible aux sens et à l'intellect, la lumière divine « transcende en même temps toutes les dimensions de notre condition de créatures, nos sens et notre intellect ... L'homme peut donc contempler, avec ses yeux de chair transformés, la lumière du Christ, comme les disciples ont pu, de leurs yeux transfigurés, contempler la gloire du Christ sur le Mont Thabor » (6). Tout comme les apôtres il nous est possible à nous aussi de voir Dieu avec les sens du corps, non pas les sens ordinaires mais, redisons-le à nouveau, changés par la puissance de l'Esprit divin. Changement contenu, toujours selon Grégoire Palamas, dans « l'assomption même de notre nature par l'union avec le Verbe de Dieu ». C'est dans la mesure où nous sommes en Christ que l'humanité du Christ pénétrée par la lumière de l'Esprit se communique à notre humanité.

Ainsi, pour Grégoire Palamas, la lumière divine est une donnée pour l'expérience mystique ; c'est le caractère visible de la Divinité, des énergies dans lesquelles Dieu se communique et se révèle à ceux qui ont purifié leurs cœurs.

Palamas en effet s'est trouvé face au problème suivant : comment l'homme peut connaître Dieu tout en reconnaissant en même temps que Dieu est par nature inconnaissable ? Pour en rendre raison, il explique que Dieu est tout entier essence et tout entier énergie, imparticipable dans son essence mais en même temps participable dans ses énergies. L'énergie divine c'est donc le mode existentiel de Dieu dans lequel celui-ci se manifeste et se communique. L'énergie divine, c'est Dieu en tant qu'il sort de lui-même.

Pour Olivier Clément, il y a ici antinomie (7): « Dieu tout entier se manifeste et Dieu tout entier ne se manifeste pas ; tout entier il est conçu et tout entier il est inconcevable pour l'intelligence ; tout entier il est participé et tout entier il est imparticipable. Il y a participation à la vie divine et en même temps il y a transcendance totale et inaccessible de Dieu. Voilà ce que va tenter de cerner cette distinction de la suessence inaccessible et des énergies participables. Ce n'est pas une séparation. Cela ne veut pas dire ... qu'en Dieu il y a une frontière infranchissable : d'un côté l'essence, de l'autre les énergies. Cela désignerait plutôt deux modes d'existence de Dieu : d'une part, Dieu dans son altérité inobjectivable, dans la profondeur inaccessible de son existence personnelle, qui est amour inépuisable, unitrinité, et d'autre part Dieu dans le don total qu'il fait de lui-même, dans la toute présence qu'il nous donne. Cette distinction ne met pas en cause l'unité de Dieu...Il ne faut pas dire que tout cela – l'essence et les énergies – est une seule chose, mais que tout cela appartient à un seul Dieu vivant... »

« L'homme a été créé en vue de la déification. Mais l'homme en tant que créature possède aussi sa consistance propre, il n'est pas de nature divine. Pour décrire le mystère de cette union de la personne humaine avec son Créateur, Palamas a écarté l'idée d'une union selon l'essence (kat'ousian) qui s'applique seulement aux personnes trinitaires entre elles, tout comme celle d'une union selon l'hypostase ou la personne ((kath'ypostasin) qui ne s'applique qu'à l'union des natures divine et humaine dans la personne du Christ. Le seul mode d'union avec Dieu possible pour la nature humaine est celui qui s'exerce selon la grâce (kata harin), c'est-à-dire selon l'énergie, cette énergie divine étant répandue à travers l'Eglise par l'Esprit Saint. On voit en quoi l'Esprit joue un rôle éminent dans cette doctrine inséparablement théologique et spirituelle... » C'est seulement ainsi que l'homme deviendra alors de plus en plus homme à mesure qu'il passera de l'auto-nomie de la déchéance à la théo-nomie libératrice, restaurant la communion perdue avec Dieu (8).

« Celui qui participe à l'énergie divine...devient lui-même, en quelque sorte, lumière ; il est uni à la lumière et avec la lumière il voit en pleine conscience tout ce qui reste caché à ceux qui n'ont pas cette grâce ; il surpasse ainsi non seulement les sens corporels, mais aussi tout ce qui peut être connu (par l'intelligence) car les cœurs purs voient Dieu (...) qui, étant la lumière habite en eux et se révèle à ceux qui l'aiment, à ses bien-aimés » (9). L'union à Dieu, la vision lumineuse est pour l'homme à la fois pleinement objective, pleinement consciente, pleinement personnelle parce que tout être humain porte en lui l'image du Créateur, de sa participation libre à la vie divine. « L'homme, écrit Cyrille d'Alexandrie, reçut dès l'origine le contrôle de ses désirs et pouvait suivre librement les inclinations de son choix parce que la Déesse, dont il est l'image, est libre ». Ainsi, cette union ne se résout jamais en une intégration de la personne humaine dans l'Infini divin ; elle est au contraire l'accomplissement de sa destinée libre et personnelle. De là également l'insistance des spirituels byzantins sur la nécessité d'une rencontre personnelle avec le Christ, lieu où, par excellence, ont convergé une fois pour toutes l'expérience de l'homme par Dieu et celle de Dieu par l'homme. « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi » proclame saint Paul.

La théologie de la lumière est donc inhérente à la spiritualité orthodoxe : l'une est impossible sans l'autre. Derrière cette doctrine, on trouve l'idée fondamentale de l'homme fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, la Sainte Trinité. Le thème constant de saint Jean l'Évangéliste est l'union personnelle et organique entre Dieu et l'homme ; pour Saint Paul, nous venons de le voir, la vie chrétienne est avant tout vie en Christ. Le mystère de la Rédemption signifie donc la récapitulation de notre nature par le Christ, Nouvel Adam et dans le Christ. Le mystère de la Pentecôte nous rappelle que l'œuvre de notre déification s'accomplit en nous par le Saint Esprit, Donateur de la grâce, celle-ci n'étant pas considérée par les Pères grecs comme un effet créé ; elle est l'énergie même de la Divinité se communiquant dans l'Esprit Saint. « Tu es devenue belle, mon âme, en t'approchant de ma lumière ; ton approche a attiré sur toi la participation de Ma beauté. S'étant approchée de la lumière, écrit Grégoire de Nysse, l'âme devient lumière ». La double économie du Verbe et du Paraclet a pour but l'union des êtres créés avec Dieu. Ici cependant, Créateur et créature ne fusionnent pas en un seul être ; dans la théologie mystique orthodoxe, l'homme ne perd jamais sa propre intégrité. Même déifié il reste distinct mais non séparé de Dieu : l'homme déifié ne perd pas son libre arbitre mais c'est tout aussi librement, par amour, qu'il se conforme à la volonté de Dieu. L'homme ne devient pas Dieu par nature, mais il est seulement créé dieu, un dieu par grâce. L'Église Orthodoxe écarte de cette façon toute forme de panthéisme.

Pour saint Syméon le Nouveau Théologien (10) l'expérience de la lumière, qui est la vie spirituelle consciente (gnosis), révèle la présence de la grâce acquise par la personne. « Nous ne parlons pas des choses que nous ignorons, dit-il, mais de ce qui nous est connu nous rendons témoignage. Car la lumière brille déjà dans les ténèbres, dans la nuit et dans le jour, dans nos cœurs et dans nos esprits. Elle nous illumine, cette lumière sans déclin, sans changement, inaltérable, jamais éclipsée ; elle parle, elle agit, elle vit et elle vivifie, elle transforme en lumière ceux qu'elle illumine. Dieu est lumière et ceux qu'il rend dignes de le voir le voient comme lumière ; ceux qui l'ont reçu, l'ont reçu comme lumière. Car la lumière de sa gloire précède sa Face et il est impossible qu'Il apparaisse autrement que dans la lumière. Ceux qui n'ont pas vu cette lumière n'ont pas vu Dieu car Dieu est lumière. Ceux qui n'ont pas reçu cette lumière n'ont pas encore reçu la grâce car en recevant la grâce, on reçoit la lumière divine et Dieu... »

La fête de la Transfiguration nous rappelle ainsi que le mystère de la déification de l'homme ne peut se réaliser qu'à travers l'illumination de tout l'être, par laquelle Dieu se révèle. Ce n'est pas un état passager qui ravit, qui arrache pour un moment l'être humain à son expérience habituelle. C'est une vie pleinement consciente dans la lumière divine, dans la communion incessante avec Dieu.

Dieu en s'incarnant n'a pas seulement sanctifié l'humanité mais aussi le monde entier. Et le monde est inexorablement lié à l'homme comme « le lieu de Dieu » où se découvre la gloire de la Trinité à la racine même des choses. Pour cette raison, la vocation de l'homme consiste, dans sa liberté personnelle, à transcender l'univers non pas pour l'abandonner mais pour le contenir, lui dire son sens, lui permettre de correspondre à sa secrète sacramentalité, le « cultiver », lui parfaire sa beauté, bref le transfigurer et non pas le défigurer. La Bible, ne l'oublions pas, présente le monde comme un matériau qui doit aider l'homme à prendre historiquement conscience de sa liberté offerte par Dieu. C'est dans le monde que l'homme exprime sa liberté et qu'il se présente comme une existence personnelle devant Dieu (11). La conséquence en est que l'homme ne peut faire transparaître Dieu en soi-même sans faire transparaître Dieu dans le monde ou sans se faire transparent comme image de Dieu dans le monde.

Ainsi l'homme représente pour l'univers l'espoir de recevoir la grâce et de s'unir à Dieu car il n'y a pas de discontinuité entre la chair du monde et celle de l'homme, l'univers est englobé dans la nature humaine. C'est aussi le risque de la déchéance et de l'échec dès lors que, détourné de Dieu, l'homme ne verra des choses que l'apparence, « la figure qui passe » (1 Cor 7,31) et leur donnera en conséquence

un « faux nom ». Tout ce qui se passe en l'homme a bien une signification universelle et s'imprime sur l'univers. La révélation biblique nous place devant un anthropocentrisme résolu, « non pas physique mais spirituel puisque le destin de la personne humaine détermine le destin du cosmos » (12). L'univers ne connaît pas l'homme, mais l'homme connaît l'univers. L'homme a besoin de l'univers, mais l'univers a surtout besoin de l'homme. Autrement dit : l'homme se présente comme l'axe spirituel de tout le créé, de tous ses plans, de tous ses modes parce qu'il est le résumé de l'univers (microcosme) et l'image de Dieu (microtheos) et parce qu'enfin Dieu s'est fait homme pour s'unir au cosmos tout entier.

Les textes patristiques soutiennent très fréquemment l'idée que l'homme est un être de raison (logikos) à cause précisément de sa création à l'image même de Dieu. C'est ce qu'affirme entre autres avec netteté saint Athanase le Grand lorsqu'il traite de ce sujet. De même nous pouvons comprendre que l'homme est créateur car il est à l'image par excellence de son Créateur. Il est aussi souverain car le Christ, à l'image duquel il a été créé, est le Seigneur et le Roi qui domine l'univers. Il est libre, car il est à l'image de la liberté absolue. Il est enfin responsable pour toute la création comme il en est et la conscience et par-dessus tout le prêtre puisqu'il a pour modèle le Christ, Grand Prêtre. Mais il ne suffit pas de dire que l'homme est microcosme parce qu'il récapitule en lui tout l'univers. Sa vraie grandeur réside dans le fait qu'il est « appelé à être Dieu », à devenir « Eglise mystique » puisqu'il est la jointure entre le divin et le terrestre et que de lui diffuse la grâce sur toute la création (13). C'est dire que la situation du cosmos, sa transparence ou son opacité, sa libération en Dieu ou son asservissement à la corruption et à la mort dépendent de l'attitude fondamentale de l'homme, de sa transparence ou de son opacité à la lumière divine et à la présence du prochain. C'est la capacité de communion de l'homme qui conditionne l'état de l'univers. Du moins initialement et maintenant en Christ, dans son Eglise.

« La Transfiguration est quelque chose qui concerne la cosmologie, qui concerne notre sentiment même de l'être des choses. L'être des choses est potentiellement sacramentel. Il y a une potentialité sacramentelle dans la matière, qui s'exprime dans la Transfiguration : le monde a été créé pour être transfiguré. Cette transfiguration, c'est l'homme qui doit l'accomplir ; en Christ qui est l'homme parfait, elle est accomplie mais elle est secrète, elle est enfouie, cachée dans la détresse de l'histoire, et le monde reste figé dans son opacité, par le péché et le refus des hommes. C'est pourquoi la création tout entière gémit dans les douleurs de l'enfantement du nouveau ciel et de la nouvelle terre. Il s'agit de faire monter à la surface du monde l'incandescence secrète. L'image employée ici par saint Maxime le Confesseur est justement l'image du buisson ardent. Le monde en Christ est secrètement, liturgiquement, sacramentellement, buisson ardent, et il s'agit – c'est cela la sanctification – de faire transparaître, à travers les visages et les regards, cette incandescence secrète » (14).

La Transfiguration devient ainsi la clef de l'histoire véritable, qui est l'histoire de la lumière, qui est l'histoire du feu, ce feu toujours présent mais qui a besoin pour tout embraser que des hommes se laissent consumer puisque le cœur de l'homme, quand il est touché par la lumière divine, devient le cœur du monde et communique la lumière, découvre les choses et les êtres dans leur vérité christique, c'est-à-dire dans la lumière de la Transfiguration : Selon Grégoire Palamas, « l'homme authentique, quand il prend comme chemin la lumière, s'élève ou plutôt est élevé sur les cimes éternelles ; il commence à contempler les réalités qui sont au-delà du monde, mais sans être séparé de la matière qui l'accompagne dès le début, car il ne s'élève pas sur les ailes imaginaires de son raisonnement, mais réellement, par la puissance indicible de l'Esprit » (15).

En fait, ce qu'il nous faut témoigner, c'est que le christianisme est la religion de la personne, de la communion, de la liberté, de la transfiguration non seulement de chaque être mais aussi de tout le cosmos. Nous ne sommes pas orphelins dans la prison indéfinie du monde : Dieu est la source d'une vie plus forte que la mort, la source de la joie qui vient à nous dans un immense mouvement d'incarnation

: l'humain et le divin enfin s'unissent sans se confondre, le Christ est ressuscité. Toute notre existence est désormais déchiffrée à partir de la lumière qui jaillit du tombeau vide. Le néant n'existe pas : notre vérité d'homme, dès ici-bas, c'est bien la résurrection.

Aussi, pour celui qui acquiert l'amour, « les ténèbres se dissipent et la lumière véritable paraît déjà » (Jn 1,8). La lumière divine apparaît ici-bas dans le monde, dans le temps. Elle se révèle dans l'histoire mais elle n'est pas de ce monde, c'est le commencement de la parousie dans les âmes saintes et sanctifiés, prémices de la manifestation finale lorsque Dieu apparaîtra dans sa lumière inaccessible à tous ceux qui demeurent dans les ténèbres des passions, à ceux qui vivent attachés aux biens périssables. A ceux-là, ce jour apparaîtra soudain, inattendu, comme le feu que l'on ne peut supporter. Ceux par contre qui marchent dans la lumière ne connaîtront pas le Jour du Seigneur, car ils sont toujours avec Dieu, en Dieu.

+Stephanos, Métropolitte de Tallinn et de toute l'Estonie.

BIBLIOGRAPHIE :

- (1) : Patriarche Œcuménique BARTHOLOMÉE: « La Transfiguration exige la metanoïa », in SOP n° 306, Paris – mars 2006, pp.23 -25.
- (2) : P.B.PASCHOS : « La Théologie de la Transfiguration » in EROS ORTHODOXIAS (en grec), Ed. Apostoliki Diaconia de l'Eglise de Grèce, Athènes 1978, pp. 51 – 57.
- (3) : Ev.Kallistos WARE : « La Transfiguration du Christ et la souffrance du monde », in SOP n° 294, Paris – janvier 2005, pp. 20-26.
- (4) : Boris BOBRINSKOY : « La Transfiguration » , Homélie. Bussy-en-Othe, 19 août 1995.
- (5) : Olivier CLEMENT : « Saint Grégoire Palamas et la Théologie de la Transfiguration », supplément au SOP n° 131, Paris septembre-octobre 1988, pp. 1 - 17.
- (6) : Michel STAVROU : « La transfiguration du corps et du cosmos dans la théologie byzantine », in SOP n° 247, Paris – avril 2000, pp. 24 – 28.
- (7) : Olivier Clément, loc.cit.
- (8) : Michel Stavrou, loc.cit.
- (9) : Grégoire PALAMAS : « Sermon pour la fête de la Présentation de la Mère de Dieu », éd. Sophocles, 176-177.
- (10) : Syméon le Nouveau Théologien : Homélie LXXIX.
- (11) :Constantin GREGORIADIS : « Le Monde en tant que création et la révolte de l'Humanisme autonome » in CONTACTS n° 57, Paris 1967, pp. 75 – 78.
- (12) : Olivier CLEMENT : a) « Questions sur l'Homme », STOCK, Paris 1972 ;
b) « La Résurrection chez Berdiaev », CONTACTS n° 78-79, p.213
- (13) : a) Panayotis NELLAS : « Théologie de l'image. Essai d'anthropologie orthodoxe » in CONTACTS n° 84, Paris 1973, pp.261-268.
b) Athanase le Grand : « Incarnation du Verbe »,3, PG 25,101 B ; 4, PG 25, 104 CD
c) R.BERNARD : « L'Image de Dieu d'après saint Athanase », Aubier, Paris 1952, pp. 2 et 91 – 126.
d) Vladimir LOSSKY : « Théologie mystique de l'Eglise d'Orient », Aubier, Paris, 1990, pp. 109 – 129.
e) Nicolas CABASILAS : « La Vie en Christ », 3,PG 150, 572 B.