

# Théologie et Contemplation

## Introduction à quelques textes de Vladimir Lossky

par Elisabeth BEHR-SIGEL <sup>1</sup>

En réponse à la question posée par HOKHMA sur la relation, selon la tradition orthodoxe, entre théologie et vie ou encore « expérience » spirituelle (un terme à manier avec précaution), je voudrais proposer à vos lecteurs la méditation de quelques textes tirés de *l'Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* de Vladimir Lossky (1903-1958). D'autres auteurs pourraient être cités : Pères de l'Eglise, théologiens et mystiques byzantins, comme Syméon le nouveau théologien et Grégoire Palamas, auprès desquels Lossky a cherché son inspiration, penseurs orthodoxes modernes comme Paul Evdokimov, lui-même disciple de l'un des grands témoins, au XIX<sup>e</sup> siècle, d'une théologie orthodoxe vivante, Alexandre Boukharev, enfin celui qui signait ses livres « un moine de l'Eglise d'Orient », un authentique spirituel qui fut aussi un grand théologien. <sup>2</sup>

Tous ceux là et bien d'autres que je n'ai pas nommés ont témoigné du lien intime qui, dans l'orthodoxie, unit la démarche théologique à la vie de prière, à la totalité de la vie en Christ, par l'Esprit Saint dans l'Eglise. Si j'ai choisi des textes de Vladimir Lossky, c'est qu'ils expriment ce lien dans une langue particulièrement claire et précise, et qu'ils ont été pour de nombreux jeunes théologiens orthodoxes une source d'inspiration, l'occasion d'une prise de conscience de la vocation qui leur était adressée.

---

<sup>1</sup> Théologienne orthodoxe, auteur de l'ouvrage *Prière et Sainteté dans l'Eglise russe*, publié en 1950 aux Editions du Cerf, revu et augmenté en 1981, publié par *l'Abbaye de Bellefontaine* dans sa série « Spiritualité Orientale. »

<sup>2</sup> Au sujet du « moine de l'Eglise d'Orient », voir *Contacts* n° 116, en particulier l'article d'Olivier Clément, « un grand théologien ». Sur Boukharev dont aucune œuvre n'a été traduite en français, voir E. Behr — Sigel, *Alexandre Boukharev, un théologien de l'Eglise orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne* (Beauchesne 1977).

Paru en 1944, au milieu des derniers soubresauts de la deuxième guerre mondiale, l'*Essai sur la théologie mystique*<sup>3</sup> passa presque inaperçu, salué comme un grand livre seulement par quelques théologiens parmi lesquels, du reste, les occidentaux étaient les plus nombreux. C'est pendant les toutes dernières années de sa vie et surtout après sa mort que l'influence de Lossky s'est étendue. Aujourd'hui, presque tous ceux qui représentent, au sein de l'Église orthodoxe dans les pays traditionnellement orthodoxes, comme dans la Diaspora, une pensée vivante de la foi, se réclament de lui de quelque manière. « *L'essai sur la théologie mystique* », écrit le théologien grec Christos Yannaras, « a posé une borne qui sépare et détermine deux périodes ». Une borne qui signifie en même temps « un départ ». Pour les jeunes hommes en colère de la théologie orthodoxe des années 1950-1960 dénonçant sa « captivité babylonienne », sa soumission, sous les apparences de l'orthodoxie, aux « critères du formalisme occidental », l'*Essai* était un signal. Il marquait « le retour à l'acception patristique de la théologie, acception qui identifie la connaissance théologique avec l'événement et l'expérience du salut, avec la vraie vie... »<sup>4</sup>

Très stylisée, ne tenant pas toujours assez compte de la complexité des doctrines, la présentation synthétique de la théologie patristique telle que l'a faite l'*Essai*, peut appeler quelques réserves de la part d'historiens érudits. Comme le rappelle Jean Meyendorff, Lossky était un « militant »<sup>5</sup>. Certains aspects de cette militance peuvent paraître aujourd'hui dépassés. Mais l'essentiel n'est pas là. L'essentiel, c'est la redécouverte par Lossky (comme avant lui par le précurseur oublié Alexandre Boukharev) de la véritable *intentionnalité* — pour employer un terme husserlien — de la théologie des Pères, de son accent personaliste, de son enracinement dans l'expérience ecclésiale dont elle est la prise de conscience. Une prise de conscience jalonnée jadis, à l'époque patristique, par l'élaboration des grands dogmes christologiques et trinitaires mais qu'il nous appartient de poursuivre *ici et maintenant*.

Chevalier de l'Orthodoxie en terre d'Occident, Vladimir Lossky n'avait pourtant rien d'un théologien enfermé dans son ghetto confessionnel. C'est dans un dialogue exigeant mais toujours fraternel avec les penseurs occidentaux contemporains que s'est élaborée sa pensée. C'est dans la confrontation avec le thomisme et

---

<sup>3</sup> Après la mort de Vl. Lossky, ont été publiées de lui les œuvres suivantes : *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Paris, 1960 et 1973).

*Vision de Dieu* (1962)

*A l'image et à la ressemblance de Dieu* (Paris, 1967)

L'*Essai* a été réimprimé en 1977. Traductions en anglais, allemand et russe.

<sup>4</sup> Christos Yannaras, Vladimir Lossky : une borne, un départ in *Contacts* n° 106/1979, p. 212.

<sup>5</sup> Jean Meyendorff : Lossky, le militant, p. 208-211.

le néothomisme d'un Etienne Gilson, avec la « théologie de la crise » de Karl Barth, avec les existentialismes chrétiens et non-chrétiens dont on discerne parfois sur lui l'influence <sup>6</sup>, qu'il polit en particulier son concept de l'apophase : terme-clé emprunté par Lossky aux écrits du Pseudo-Denys et interprété par lui, selon une perspective biblique et existentielle, comme la rencontre personnelle — au delà de toute conceptualisation — avec le Dieu Vivant, avec l'être personnel, inépuisable de Dieu. L'apophase, selon Lossky, n'est pas « une branche de la théologie », mais une attitude qui doit sous-tendre tout discours théologique : tension vers une limite qui est sa fin et son dépassement « dans le silence de la contemplation et de l'union ». <sup>7</sup>

Les termes « contemplation » et « union » peuvent faire problème dans le contexte d'une théologie de la Parole de Dieu comme veut l'être essentiellement la théologie issue de la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle. Mais n'y-a-t-il pas, dans cette négation de toute mystique, un durcissement et un appauvrissement de la Parole ? N'est-il pas dit dans la deuxième épître de Pierre, qu'en Christ, nous sommes appelés à « entrer en communion avec la nature divine » (2 Pi 1 : 4) ?

Du reste, dans la tradition spirituelle orthodoxe dont Lossky veut être le porte-parole, ces termes de « contemplation » et d'« union » visent moins des états psychologiques individuels, incommunicables, que la prise de conscience personnelle, dans la foi — quels qu'en soient le niveau et les modalités — de ce qui constitue le mystère, la réalité ultime divino-humaine, eucharistique de l'Eglise. L'union est communion, non fusion dans l'Un impersonnel des panthéismes, mais participation selon la grâce, en Christ, du « je » vivifié par les énergies de l'Esprit, plongé, mais non confondu dans le « nous » de l'Eglise, à la vie en communion du Dieu Un en Trois Personnes.

C'est dans cette eucharistie ecclésiale totale, adoration de Dieu où s'unissent le cœur et l'intelligence, où « l'intelligence descend dans le cœur », que se situe aussi l'œuvre propre, personnelle du théologien. « Le théologien, clerc ou laïc, qui n'est pas en même temps un célébrant, devient un intellectuel et tarit les sources de son inspiration ; l'exégète qui n'aspire pas à ce que ses yeux s'ouvrent et reconnaissent le Ressuscité est un spécialiste de langues et de textes morts... et le spirituel, s'il n'est pas en même temps théologien, sombre dans le piétisme. » <sup>8</sup>

Dieu est au-delà de tout concept. Mais « Vérité » est l'un de Ses Noms. La tension d'une double exigence de rigueur intellectuelle et de l'adoration du Dieu vivant, inépuisable, inobjectivable, marque ainsi, selon Lossky, la vocation modeste, indispensable et

---

<sup>6</sup> R. Williams : la voie négative et les fondements de la théologie, *ibid.* p. 178.

<sup>7</sup> VI. Lossky : *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, pp. 42, 238-239.

<sup>8</sup> Jean René Bouchet, o.p. : Vladimir Lossky, homme d'Eglise in *Contactis* n° 106, p. 231.

combien difficile des théologiens. Pour l'utilité de tous, il est appelé à viser juste, à l'aide de mots anciens et nouveaux, à l'aide de mots humains qui sont des symboles transfigurés par l'Esprit, le Mystère Divin ineffable.<sup>9</sup>

« La tradition orientale n'a jamais distingué nettement entre mystique et théologie, entre l'expérience personnelle des mystères divins et le dogme affirmé par l'Eglise. Les paroles dites il y a un siècle par un grand théologien orthodoxe, le métropolite Philarète de Moscou, expriment parfaitement cette attitude : « Aucun des mystères de la sagesse de Dieu la plus secrète ne doit nous paraître étranger ou totalement transcendant, mais en toute humilité nous devons adapter notre esprit à la contemplation des choses divines. »<sup>10</sup> Autrement dit, le dogme exprimant une vérité révélée, qui nous apparaît comme un mystère insondable, doit être vécu par nous dans un processus au cours duquel, au lieu d'assimiler le mystère à notre mode d'entendement, il faudra, au contraire, que nous veillions à un changement profond, à une transformation intérieure de notre esprit, pour nous rendre aptes à l'expérience mystique. Loin de s'opposer, la théologie et la mystique se soutiennent et se complètent mutuellement. L'une est impossible sans l'autre : si l'expérience mystique est une mise en valeur personnelle du contenu de la foi commune, la théologie est une expression, pour l'utilité de tous, de ce qui peut être expérimenté par chacun. En dehors de la vérité gardée par l'ensemble de l'Eglise, l'expérience personnelle serait privée de toute certitude, de toute objectivité ; ce serait un mélange du vrai et du faux, de la réalité et de l'illusion, le « mysticisme » dans le sens péjoratif de ce mot. D'autre part, l'enseignement de l'Eglise n'aurait aucune emprise sur les âmes, s'il n'exprimait en quelque sorte une expérience intime de la vérité donnée, dans une mesure différente, à chacun des fidèles. Il n'y a donc pas de mystique chrétienne sans théologie, mais surtout, il n'y a pas de théologie sans mystique. Ce n'est pas par hasard que la tradition de l'Eglise d'Orient a spécialement réservé le nom de « théologien » à trois écrivains sacrés, dont le premier est saint Jean, le plus « mystique » des quatre évangélistes, le second saint Grégoire de Nazianze, auteur de poèmes contemplatifs, le troisième saint Syméon, dit « le Nouveau Théologien », chantre de l'union avec Dieu. La mystique est donc considérée ici comme la perfection, le sommet de toute théologie, comme une théologie par excellence.

Contrairement à la gnose<sup>11</sup>, où la connaissance en elle-même constitue le but du gnostique, la théologie chrétienne est toujours

---

<sup>9</sup> Les citations qui suivent cette introduction sont extraites de l'ouvrage de Vladimir Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, [1980, 2<sup>e</sup> éd. (Copyright 1944), Aubier, Editions Montaigne, Paris, pp. 6-8, 36-37, 40-41] et publiées dans *Hokhma* avec l'aimable autorisation des Editions Montaigne.

<sup>10</sup> Sermons et discours de Mgr Philarète, Moscou, 1844 (en russe), II<sup>e</sup> partie, p. 87.

<sup>11</sup> V. l'article de M. H.-Ch. Puech : Où en est le problème du gnosticisme ? *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1934, n<sup>os</sup> 2 et 3.

en dernier lieu, un moyen, un ensemble de connaissances devant servir à une fin qui dépasse toute connaissance. Cette fin dernière est l'union avec Dieu ou déification, la *théosis* des Pères grecs. On aboutit ainsi à une conclusion qui peut paraître assez paradoxale : la théorie chrétienne aurait un sens éminemment pratique et cela d'autant plus qu'elle est plus mystique, qu'elle vise plus directement au but suprême de l'union avec Dieu. Tout le développement des luttes dogmatiques soutenues par l'Eglise au cours des siècles, si on l'envisage du point de vue purement spirituel, nous apparaît dominé par la préoccupation constante qu'a eue l'Eglise de sauvegarder à chaque moment de son histoire la possibilité pour les chrétiens d'atteindre la plénitude de l'union mystique. En effet, l'Eglise lutte contre les gnostiques pour défendre l'idée même de la déification comme fin universelle : « Dieu se fit homme pour que les hommes puissent devenir dieux. » Elle affirme contre les ariens le dogme de la Trinité consubstantielle, parce que c'est le Verbe, le Logos qui nous ouvre la voie vers l'union avec la divinité, et, si le Verbe incarné n'a pas la même substance avec le Père, s'Il n'est pas le vrai Dieu, notre déification est impossible. L'Eglise condamne le nestorianisme, pour abattre la cloison par laquelle, dans le Christ même, on a voulu séparer l'homme d'avec Dieu. Elle s'élève contre l'apollinarisme et le monophysitisme, pour montrer que la plénitude de la vraie nature humaine ayant été assumée par le Verbe, notre nature entière doit entrer en union avec Dieu. Elle combat les monothélites, parce qu'en dehors de l'union des deux volontés, divine et humaine, on ne saurait atteindre à la déification : « Dieu a créé l'homme par sa volonté seule, mais Il ne peut le sauver sans le concours de la volonté humaine. » L'Eglise triomphe dans la lutte pour les images, en affirmant la possibilité d'exprimer les réalités divines dans la matière, — symbole et gage de notre sanctification. Dans les questions qui se posent successivement, sur le Saint Esprit, sur la grâce, sur l'Eglise elle-même, — question dogmatique de l'époque où nous vivons — la préoccupation centrale, l'enjeu de la lutte est toujours la possibilité, le mode ou les moyens de l'union avec Dieu. Toute l'histoire du dogme chrétien se développe autour du même noyau mystique, défendu par des armes différentes contre des adversaires multiples au cours des époques successives.

Donc, la théologie doit être moins une recherche de connaissances positives sur l'être divin qu'une expérience de ce qui dépasse tout entendement. « Parler de Dieu est une grande chose, mais il est encore mieux de se purifier pour Dieu », disait saint Grégoire de Nazianze.<sup>12</sup> L'apophatisme n'est pas nécessairement une théologie de l'extase. C'est avant tout une disposition d'esprit se refusant à la formation des concepts sur Dieu ; cela exclut résolument toute théologie abstraite et purement intellectuelle qui voudrait adapter à la pensée humaine les mystères de la sagesse de

---

<sup>12</sup> *Oratio XXXII*, 12, P.G., t. 36, col. 188 C.

Dieu. C'est une attitude existentielle qui engage l'homme entièrement : il n'y a pas de théologie en dehors de l'expérience ; il faut changer, devenir un homme nouveau. Pour connaître Dieu, il faut s'approcher de Lui ; on n'est pas théologien si on ne suit pas la voie de l'union avec Dieu.

Incognoscibilité ne veut pas dire agnosticisme ou refus de connaître Dieu. Cependant cette connaissance s'effectuera toujours sur la voie dont la fin propre n'est pas la connaissance mais l'union, la déification. Ce ne sera donc jamais une théologie abstraite, opérant avec des concepts, mais une théologie contemplative, élevant les esprits vers des réalités qui dépassent l'entendement. C'est pourquoi les dogmes de l'Eglise se présentent souvent à la raison humaine sous la forme des antinomies d'autant plus insolubles que le mystère qu'ils expriment est plus sublime. Il ne s'agit pas de supprimer l'antinomie en adaptant le dogme à notre entendement, mais de changer notre esprit, pour que nous puissions parvenir à la contemplation de la réalité qui se révèle à nous, en nous élevant vers Dieu, en nous unissant à Lui dans une mesure plus ou moins grande.

Le sommet de la révélation, le dogme de la Sainte Trinité est antinomique par excellence. Pour arriver à contempler dans sa plénitude cette réalité primordiale, il faut atteindre le terme qui nous est assigné, il faut parvenir à l'état déifié, car, selon la parole de saint Grégoire de Nazianze — « seront héritiers de la lumière parfaite et de la contemplation de la très sainte et souveraine Trinité..., ceux qui s'uniront totalement à l'Esprit total ; et ce sera, comme je le crois, le Royaume céleste. »<sup>13</sup> La voie apophatique n'aboutit pas à une absence, à un vide absolu, car le Dieu inconnaissable des chrétiens n'est pas le Dieu impersonnel des philosophes. C'est à la Sainte Trinité « superessentielle, plus que divine et plus que bonne »<sup>14</sup> que l'auteur de la *Théologie mystique* se recommande en s'engageant dans la voie qui doit le conduire vers une présence et une plénitude absolues. »

Je voudrais ajouter et souligner que V. Lossky représente *une* direction, *une* impulsion. Des hommes comme Olivier Clément ont bénéficié de son influence tout en dépassant une systématisation dont la rigidité a été accentuée par certains de ses disciples : on conceptualise l'anticonceptualisme !

---

<sup>13</sup> *Oratio XVI*, 9, P.G., t. 35, col. 945 C.

<sup>14</sup> *Th. myst.* I, 1, P.G., t. 3, col. 997.