

Dialogues «diogéniques» avec le Père Ghelasie

Interviews réalisées, adaptées et commentées par Gabriel Memelis
trad. du roumain par Sonia Berbinski

Introduction

Le Père Ghelasie est, sans conteste, une personnalité controversée dans le paysage de la théologie orthodoxe de la Roumanie contemporaine. C'est la raison pour laquelle la valorisation posthume de sa pensée est une entreprise qui, à un premier regard, peut impliquer – pour celui qui s'y engage – certains risques d'image. Et cela, ce n'est pas que la théologie autochtone actuelle soit définie tellement bien, dans sa spécificité, qu'elle puisse reconnaître et exclure de soi tout éventuel corps doctrinaire étranger, ni même pour le fait que l'œuvre du Père Ghelasie, en elle-même ait besoin de rectifications de contenu. Non. Cela est dû au fait qu'on a détraqué continuellement et systématiquement parfois sa personnalité, le plus souvent en dehors de toute connaissance préalable de l'homme et en l'absence d'une lecture au moins minimale de ses écrits théologiques. A partir des évaluations péjoratives faites en toute hâte, le ton qui a été donné, malheureusement, de la hauteur d'un patriarche de la théologie, le Père Dumitru Staniloaie, jusqu'aux critiques ouvertement humorales et sous-urbaines venues de petits «braconniers» qui peuplent d'une façon illicite le domaine de la théologie et de la spiritualité monacale, le Père Ghelasie a été soumis à un véritable opprobre qu'il a enduré avec une patience de martyr, sans jamais rétorquer quelque réplique ou quelque parole vexatoire, toujours bienveillant et prêt à parler à ceux qui voulaient l'écouter.

Nous voilà, avec ce volume, au début d'un chemin, c'est-à-dire dans un territoire où, lorsqu'on se propose de faire l'apologie d'une personnalité, il y a le risque de la migration vers deux pôles: l'éloge inutilement exalté ou bien l'élaboration des thèses inhérentes à tout début d'exégèse, les deux, en égale mesure, contre-productives. En ce qui me concerne bien que (ou peut-être c'est bien parce que) je me considère parmi ceux auxquels le père Ghelasie a ouvert les portes de son cœur et de son esprit, j'ai essayé dans ces pages de garder un point de vue équilibré, en me situant d'un côté dans l'espace d'une évaluation théologique exigeante et, autant que possible, compétente, qui ne fait pas des concessions doctrinaires motivées affectivement et, d'autre côté, dans la situation de celui qui, en bénéficiaire de la mémoire d'une relation personnelle avec le père Ghelasie, déroulée au long d'une décennie, peut s'approcher sa philosophie dans une perspective avisée. Et tout cela pour éviter, bien sûr, les deux échecs dont on a déjà parlé ci-dessus: le premier, convaincu que le Père Ghelasie n'avait pas voulu, lui non plus, susciter une telle «laudatio» surdimensionnée, le second, puisque toute forme d'épigonisme, d'imitation thésiste peut mener à la prolifération des entêtements engendrant une interprétation fautive de ses écrits.

Naturellement, il est impossible de découvrir un homme en quelques lignes; son mystère (comme d'ailleurs celui de Dieu dont il en est l'Image) restera en grande partie intacte dans son apophatisme et jaillira après sa mort – si et au moment où Dieu décide – avec beaucoup de force. **Il est d'autant plus impossible de parler du Père Ghelasie**

Gheorghe qu'on a mieux connu et compris que sa mémoire ne doit pas être sauvegardée par des efforts désespérés, comme si Dieu pouvait l'oublier... Les lignes que j'ai écrites dans ce livre sont destinées à faire comprendre qu'il nous est utile, à nous premièrement, de ne pas l'oublier et de nous attarder sur ce qu'il nous a laissé.

Je crois, par conséquent, – pour n'esquisser que quelques repères généraux de positionnement – que quiconque s'approprie la personnalité du Père Ghelasie doit en distinguer deux niveaux de réception :

– l'un qui n'est accessible qu'à ceux qui l'ont connu durant sa vie et, d'autant plus accessible à ceux qui ont vécu en permanence dans son immédiate proximité. Cela offre la vraie dimension révélatrice de l'oralité du Père et peut décanter, après une bonne période de temps, un profil du type «Patérique (gr. *paterikon*)». Celui-ci prend contour (et je souligne) pas nécessairement à la suite des impressions pieuses-sentimentales des divers pèlerins plus ou moins occasionnels (ce qui pourrait n'avoir qu'un effet nostalgique et en tout cas éphémère), mais tout d'abord à partir des répliques et des attitudes mémorables par lesquelles le Père Ghelasie a su gérer et résoudre dans l'Esprit Saint des situations concrètes de vie. Bref, le but est de sélectionner avec toute la sobriété et la compétence spirituelle les moments qui singularisent le profil spirituel du Père Ghelasie et ce devoir revient, je pense, tout d'abord aux frères et au monarques du Monastère Frăsinei.

– le second niveau est celui de l'hypostase d'écrivain du Père, évidemment plus obscure et plus impénétrable. Je dois affirmer, en toute objectivité, que le Père n'a pas été un styliste de la langue et cela – comme il a reconnu d'ailleurs dans nos dialogues – ne l'a pas du tout avantagé à l'écrit. Ce fait ressort de partout dans ses livres et constitue la principale pierre de touche et, en même temps, la première raison apparemment légitime invoquée par ses détracteurs. Au plus heureux des cas, ceux-ci appartenaient à la typologie des théologiens formés en bibliothèque et non pas dans le feu de la lutte ascète, des quidams pour lesquels la seule chose qui compte (et à laquelle se réduit le peu d'idées qu'ils manipulent) est justement l'esthétique de l'expression théologique. Certes, le Père Ghelasie n'a pas appartenu, et il n'a même pas eu l'intention de le faire, à ceux qui cisèlent avec rigueur leur modalité d'expression; il avouait souvent que, d'une part, le manque de temps et, d'autre part, une certaine conscience d'être sous l'empire de l'urgence de transmettre une tradition mystique autochtone (carpatique), insuffisamment connue jusqu'à présent et très riche de significations ne lui permettaient de revenir sur ses textes. Pour ces raisons, ses pages contenaient beaucoup de répétitions, lieux confus et idées cryptiques qui auraient nécessité, peut-être, des révisions et des éclaircissements supplémentaires. Ne parlons plus, à part cela, de l'abondance des majuscules, des guillemets, de lettres cursives, apparemment utilisés sans aucune justification et qui rendent considérablement difficile la mission de tout lecteur surtout que celui-ci n'est motivé à lire avec attention le texte jusqu'à la fin que dans très rares des cas. L'essence des documents écrits est d'autant moins dévoilée, ce qui fait que souvent on peut avoir l'impression que le texte a besoin d'une traduction «roumain-roumain». En réalité, le Père désirait – par ces particularités typographiques – mettre en évidence les significations non-apparentes, cachées, des termes. En outre, les licences de son langage, constantes et gardant un certain charme de son idiome d'origine, comme par exemple un certain emploi, légèrement incohérent, des prépositions et des conjonctions ou la maladresse du pléonasme avaient le don de révéler certaines nuances de sens auxquelles

il tenait bien. Tout cela se subordonnait à une intentionnalité avouée de forcer les règles du langage dans le but d'atteindre une cible de communication qui – au prix du sacrifice de l'esthétique de la parole ou de l'écriture – dévoilait des sens que seule sa pensée pouvait comprendre. Enfin, ceux qui se cramponnent à la précarité formelle du langage du Père devraient se demander si, à la rigueur, la richesse lexicale est une condition *sine qua non* de la qualité du discours théologique ou, par contre, si la pauvreté du vocabulaire est nécessairement un handicap dans le parcours de la communication en théologie. Rappelons-nous en ce sens rien que la parcimonie évidente du lexique de la Bible. Seules *les rencontres et les discussions* avec le Père Ghelasie, ainsi que l'entrée dans l'ambiance de son oralité pouvaient nous motiver dans le vrai sens du mot, afin d'approfondir l'étude de ses écrits et pouvaient révéler les couches vraiment profondes et le plus souvent novatrices de sa théologie.

Pourtant, les écrits du Père Ghelasie ont besoin d'une systématisation globale et d'une évaluation sérieuse, ce qui représente en fait sa thèse qui justifie l'effort que je mets au service du lecteur. Sans doute cette démarche prend-elle du temps et réclame-t-elle la patience du travail rigoureux et en équipe, à cause des connexions que le Père faisait principalement en trois directions: philosophique, mystico-médicale et inter-religieuse (notamment les rapports aux mystiques de l'Orient sino-hindou). Il faut y ajouter nécessairement une solide étude du *fonds historique* qui confère légitimité à la démarche du Père Ghelasie. Il faut, plus précisément, montrer que le Père Ghelasie est celui qui continue et révèle une Tradition mystique du christianisme à caractère spécifiquement roumain à laquelle il s'articule naturellement, et que ce n'est pas un cas isolé et strident de déviation d'orientation mystificatrice, comme le qualifiaient ses détracteurs. Pour me rapporter notamment à l'aspect théologique, cette systématisation doit viser en tout cas une délimitation des principaux chapitres du discours du Père (en l'occurrence la triadologie, la mystériologie, l'anthropologie), suivie par la mise en évidence des points d'articulation de ce discours avec la théologie classique. Il me semble essentiel de montrer que, malgré les multiples ramifications que sa théologie laisse voir un peu partout, notre saint père appartient, pourtant, au christianisme orthodoxe bien que souvent il donnât l'impression – par la fraîcheur et l'agilité du mot – qu'il trans-évalue les formules presque typiques de la théologie scolaire. La fidélité intacte – et d'ailleurs constamment avouée – du Père Ghelasie envers le trésor de la sagesse patristique doit être soulignée d'autant plus que dans l'espace généreux de sa postérité (comme, autrefois, de sa personne) peuvent apparaître assez d'individus douteux qui, en se servant justement de la grande ouverture des écrits du Père, annexe sa pensée pour légitimer toute sorte d'élucubrations syncrétiques. Ce que je vais présenter au lecteur ci-dessous, c'est le fruit de trois interviews que – par une heureuse option, je pourrais dire – j'ai décidé d'enregistrer, à un moment donné, avec le Père Ghelasie. Bien que ce ne soit probablement pas les seules initiatives de ce genre, les interviews se singularisent pourtant par ma tentative de fixer un début – que j'ai voulu aussi sérieux que possible – à ce travail de valorisation et d'interprétation de l'œuvre du Père, à propos de laquelle j'ai écrit ci-dessus. J'ai osé faire une telle démarche tout d'abord parce que le Père, à l'époque où il était encore parmi nous, m'a accordé la confiance et la permission non seulement de réaliser les enregistrements, mais aussi d'intervenir pour les ciseler sous l'aspect du langage marqué, naturellement, dans l'interview, de l'empreinte de l'oralité. Il a été, en outre, d'accord d'y ajouter une série de notes infra-pages (en bas de page) dans

lesquelles je puisse faire des commentaires concernant les articulations de sa théologie et de la théologie traditionnelle. J'ai cherché, par conséquent, à ce que mon intervention sur le discours pur du Père n'arrive pas à éliminer la beauté de son oralité. Quant aux annotations exégétiques et théologiques, elles se réfèrent strictement aux thèmes et aux lieux plus difficiles qui justifient leur nécessité: à savoir celles où la théologie du Père est apparemment divergente par rapport à la patristique. D'ailleurs les interviews n'ont pas seulement un ordre chronologique, mais respectent – sans être toujours anticipées par mes questions – une certaine *continuité et une logique thématique*, ce qui fait que leur ensemble constitue un tout circulaire, une unité stable.

Evidemment, je ne prétends pas avoir épuisé – par mes commentaires en bas de page – tout le spectre des liaisons et des isomorphismes possibles entre le discours du Père Ghelasie et la théologie de l'Eglise de l'Orient Orthodoxe. Cet effort doit être étendu et approfondi à l'avenir. J'ai essayé seulement de trouver et d'édifier pour l'instant «les têtes de pont», ces ouvertures et directions méthodologiques pour aborder les orientations de force de la pensée du Père, à partir desquelles peut commencer ultérieurement une bonne analyse et une systématisation. J'ai cherché, en général, à donner à mes commentaires la forme la plus concise possible pour ne pas interrompre – par trop de parenthèses scolastiques – le plaisir de la lecture et la communion du lecteur dans la philosophie du Père. De même, je ne crois pas que la tendance d'ensemble à expliciter pourrait faire que les familiers de l'écriture ghélasienne ne tirent aucun profit de la lecture des interviews présentées ici. Bref, la démarche que je propose s'oriente vers des desiderata aussi urgents qu'audacieux: tout d'abord, celui d'offrir une voie d'accès relativement plus facile à la pensée et à l'œuvre du Père; ensuite celui de faire éclater la quasi-unanimité des opinions non-fondées et accusatrices, ce qui fait malheureusement que la seule chose sur laquelle la majorité de ceux qui parlent du Père Ghelasie soit d'accord est – comme je disais au début de cette *Introduction* – la nature controversée de sa personnalité.

Pour finir, je ferai une précision d'ordre éditorial: la première interview, *Le dialogue iconique*, a été imprimée avant, sans que je le sache, dans le volume *L'Homme, La Frontière du Mystère* (collection Isihasm, 2001, pp. 5-19). Je me vois obligé, avec beaucoup de chagrin, de remarquer que cette première parution laisse beaucoup à désirer. Sans observer encore que mon nom est camouflé derrière un impersonnel *Le Reporter* (probablement dû au désir du Père de ne pas me provoquer un désagrément), le défaut principal consiste dans le contenu: on a restitué l'interview dans sa forme non ciselée, non figolée et cela partiellement et sensiblement infidèle à l'original. Ce qui plus est, pour des raisons que probablement le Père n'a pu contrôler, le texte publié présente nombreuses carences théologiques et d'orthographe à cause de l'absence de l'ensemble du dialogue de larges fragments d'une signification idéologique. Raison pour laquelle cette nouvelle parution du *Dialogue iconique* est loin de constituer un pléonasm éditorial susceptible d'entrer sous l'incidence de la législation concernant les droits d'auteur.

Dr. Theol. Gabriel Memelis

Le dialogue iconique

Gabriel Memelis: Mon saint père Ghelasie, par la volonté de Dieu et avec votre permission nous commençons aujourd'hui ce dialogue enregistré – et j'espère que ce ne sera pas le dernier – ayant pour sujet divers thèmes d'envergure de votre pensée théologique. Comme je vous avouais avant de déclencher la bande de l'enregistreur, j'ai pensé à cette forme d'interview notamment pour deux raisons: la première, un peu subjective peut-être, est de conserver la marque spécifique de l'oralité de votre discours que je considère édifiant de plusieurs points de vue; la seconde, en fait étroitement corrélée à la première, est d'offrir une sorte d'antichambre d'accès à vos écrits que le lecteur – comme l'a démontré l'expérience triste à maintes reprises – ne peut aborder frontalement qu'avec beaucoup de peine, étant donné leur caractère atypique du point de vue stylistique et la grande concentration d'idées dans leur contenu. Tout en pensant à une question généreuse par laquelle on pourrait commencer, je m'arrêterais à celle-ci : si vous pouviez nous dire quelle est l'essence du discours de votre sainteté ? Quel est le message que désireriez transmettre dans le contexte actuel de la théologie et de la philosophie ?

Ghelasie Gheorghe : Mon cher Monsieur, le problème que vous soulevez doit être regardé dans une autre perspective. Tout d'abord, mes préoccupations concernant la mystique chrétienne sont dues au fait que j'ai choisi cette vie monacale. Je ne suis, ni ne veux être délibérément l'un de ceux qui considèrent qu'ils peuvent transmettre un message. Non. En revanche, dans ma vie commune de moine, j'écris des réflexions qui sont le résultat des relations avec les autres, dans un contexte général de spiritualité. C'est de là qui découlent des conclusions tirées premièrement pour moi-même. J'ai trouvé bon de les noter quelque part puisque quelqu'un pourrait s'en servir. On ne pose plus le problème, de nos jours, de nous consacrer entièrement à l'écriture. A présent les préoccupations intellectuelles sont habituelles, nous avons tous des préoccupations spirituelles. Ainsi, à notre tour, dans la vie monacale, nous avons ces préoccupations qui recouvrent également l'activité de l'écriture. Je considère que mes remarques, si elles présentent un intérêt quelconque, sont offertes à un cercle plus restreint de lecteurs, même si j'ai tenté d'en faire un peu de publicité autour. Cher Monsieur, je suis un moine comme tous les autres et tout ce que j'ai noté est le fruit du dialogue avec les autres, lequel je l'espère utile. C'est une manière propre de s'exprimer, un droit de n'importe qui, une actualisation de la propre réceptivité par rapport à la vie que nous menons ici, dans le monastère. C'est la raison pour laquelle je peux dire avoir un message particulier à transmettre, mais [je n'essaie pas qu'une] actualisation du message chrétien comme le dit le saint Père Stăniloie dans le contexte général de la spiritualité contemporaine. Je ne suis pas le seul à avoir ces préoccupations, étant donné le fait que la plupart de ceux qui prennent l'habit et arrivent à présent dans le monastère sont des gens qui ont déjà des préoccupations de vie spirituelle et amènent tout un contexte spirituel général. Il me vient maintenant à l'esprit un épisode où un père qui, à la question sur les raisons qui l'amenaient au monastère, a donné une belle réponse : *La Connaissance*. Par conséquent, cette orientation vers le monastère vise la connaissance et ne doit pas être motivée par un simple choix.

G. M. Il me semble très important ce que vous venez de dire, à savoir que ce qui compte aujourd'hui, c'est l'actualisation de la théologie, nécessaire en fait à tous les contextes culturels...

G. G. Cher Monsieur, sachez que – dans les conditions d'une spiritualité très contradictoire comme celle qui se présente en ce moment – nous, les chrétiens, nous devons mettre en évidence premièrement notre manière [de penser] théologique et orthodoxe. C'est dans ce sens que notre spiritualité doit être orientée et avoir une véritable base théologique. Même si nous avons encore quelques tares dans la culture et l'éducation qui ne sont pas conformes au théologique¹, notre effort, justement, est de nous approprier et de nous harmoniser à ce [sens] théologique chrétien orthodoxe enseigné par les Saints Pères. J'ai essayé à mon tour, par mon discours, juste cet encadrement dans les repères de base du théologique des Saints Pères. Sans doute cela n'est-il pas facile ; à part une connaissance détaillée et profonde du théologique, cela implique aussi la capacité de pénétrer et de s'intégrer dans ce théologique. Mais je suis parfaitement convaincu que, dans le contexte où on a affaire à toute sorte de gnosés mélangées à un syncrétisme occulte et magique, on a besoin d'une distinction claire, c'est-à-dire savoir en quoi consiste cette spécificité chrétienne que j'essaie de mettre en évidence.

G. M. Dans votre livre, mon père, vous accordez une grande valeur à votre propre vision concernant la tradition de l'hésychasme carpatique, fondée par l'anachorète Néophite. Cette vision ne peut être traitée comme une simple surcharge à la méthode philocalique, mais elle a sa propre spécificité qui consisterait dans un accent particulier mis sur la théologie de l'icône, sur un dialogue iconique entre Dieu et l'homme. Je vous prierais de détailler ces choses, en soulignant l'unicité de l'hésychasme carpatique comme vous l'appelez.

G.G. Mon cher Monsieur, le problème que vous posez – et que j'essaie de le faire moi-même – est lié à une expérience personnelle : en effet, j'ai connu une tradition monacale ayant un caractère, disons, autochtone, la tradition des ermites des Monts Apuseni, des quais de Râmet. J'y ai connu un ermite dont je suis devenu le fils spirituel et qui illustre exactement cet ascète traditionnel. J'ai surpris dans cette spécificité quelques repères qui ont constitué pour moi une véritable révélation dans le sens de l'existence théologique chrétienne. Ce n'est pourtant pas le cas d'en faire un fait inédit que les gens pourraient supposer être quelque chose de particulier ou de séparé du théologique traditionnel des Saints Pères. Au contraire. La vie monacale de ces derniers, ainsi que celle des ermites de notre pays a conservé, malgré tout isolement, la fidélité envers notre esprit théologique chrétien orthodoxe, sans s'en détourner... Mais ce que j'essaie de souligner, c'est le fait que ce caractère autochtone a mis une certaine empreinte sur le fonds commun philocalique des Saints Pères. Mais pour concrétiser, que signifie, en fait ce fonds commun philocalique ? Traduit en termes plus accessibles, la philocalie ne signifie pas que l'amour pour la beauté, mais elle est devenue – dans le sens de la mystique orthodoxe – le spirituel en soi. Le fonds commun de la Philocalie est la spiritualité chrétienne-orthodoxe qui ne peut être que la même, n'importe s'il reçoit le caractère sinaïque des ermites de Thébaïde, le caractère athonite de la spiritualité grecque

¹ En dépit de l'avis de certains gens, très rigoureux, qui pourraient provoquer un scandale, j'ai transcrit à bon escient et intentionnellement cette licence grammaticale de la substantivation de l'adjectif, fréquente dans le discours et l'écriture du Père afin de garder, à vrai dire, la saveur de son oralité.

ou le caractère slave. La mise en évidence que j'essaie d'entreprendre, ce caractère carpatique qui apparaît comme étant hors commun dans les yeux de quelques uns est en fait un aveu individuel de ce que pour moi a signifié une véritable révélation. Puisque, comme on le sait, quel que soit le fonds commun d'une réalité, l'empreinte du caractère compte énormément². On a longuement parlé de l'influence que le caractère slave avait eue sur la vie monacale de Moldavie. On a encore de même parlé du caractère spécifique athonite des monastères de Moldavie. Moi, en revanche, j'ai trouvé dans la région d'Ardéal³ cette tradition des ermites d'Apuseni qui se conduisent d'après la pratique des ermites du monastère de Râmet. J'y ai surpris un caractère spécifique différent par ailleurs, qui dénote juste la partie caractérielle autochtone en harmonie avec le fonds commun philocalique. Je souligne encore que ce fonds reste commun car il représente cette spiritualité transposée du Saint Esprit, empruntant pourtant des formes propres, individuelles. En ce sens, on peut dire que je me donne la peine de mettre en évidence une spécificité du monachisme de Roumanie, tout en lui donnant une sorte de forme et, en même temps, une distinction. Considérons par conséquent que c'est l'un de mes essais, une sorte d'avertissement à même de stimuler une éventuelle poursuite de la recherche. C'est l'enregistrement de ce qui a été passé sous silence, mais qui a, je crois, de l'importance pour le monachisme roumain. Il faut tout de même éviter l'extrême de croire que l'hésychasme carpatique est supérieur aux autres et qu'il apporterait quelque chose de plus, au sens d'une intervention par rapport au fonds philocalique commun. Tout reste, je répète, identique, sauf qu'il est transposé, vêtu de caractères spécifiques. Bien des ignorants s'accrochent pourtant à cette partie extérieure, aux vêtements, sans savoir à quoi je me réfère. Beaucoup encore se demandent en quoi consiste ce fonds commun philocalique. Il n'est pas différent de celui que nous connaissons à partir des livres des pères formant les douze volumes de la Philocalie, traduits par le père Staniloaie. Le fonds philocalique est l'aspiration de l'homme qui met un accent particulier sur le retour vers Dieu, en franchissant l'anormalité du péché. Mais c'est toujours dans les textes philocaliques qu'on voit la manière dans laquelle certains caractères prennent également contour :

- *le caractère sinaïque* insiste sur la reconstruction du dialogue entre l'homme et Dieu par un ascétisme, si on peut dire, en grande partie non-charnel. Ce n'est pas un ascétisme excessif ou extrémiste. Pourtant c'est dans ce cadre qu'on met la base directement sur la partie spirituelle, morale et sur le détachement de tout ce qui est charnel, matériel. C'est une ascèse sévère qui a pour but d'aboutir à une vie d'où le

² La revendication d'une spécificité carpatique de la mystique chrétienne n'a pas l'origine, chez le Père Ghelasie, dans une sorte d'orgueil nationaliste enflammé d'une manière ridicule et orné d'idées pseudo-mystiques. C'est une accusation injuste qui a déterminé beaucoup de détracteurs du Père à le placer dans la catégorie des personnages comme Pavel Corut ou Ion Tugui, représentants d'une véritable hystérie nationalisto-mystique qui n'a rien à faire avec la théologie chrétienne. Tout au contraire. Le Père Ghelasie ne fait autre chose qu'appliquer, dans le cas de la mystique, la règle d'or de l'ontologie de la personne chrétienne – l'être commun subsiste, hypostasié, dans des personnes, sans connaître de fragmentation. Ainsi, la spiritualité philocalique (ou la spiritualité chrétienne-orthodoxe) ne doit pas être conçue comme un monolithe idéologique, mais elle peut être hypostasiée, peut recevoir une forme et une dominante autochtone, sans pour autant en perdre l'unité et la valeur. En outre, il ne s'agit pas d'une simple particularisation culturelle et historique d'un modèle d'ascèse transculturel puisque – souligne le Père plus loin – chacune des spiritualités énumérées (égyptienne, sinaïque, athonite, carpatique) met l'accent sur l'un des aspects d'une doctrine commune, à savoir la doctrine chrétienne-autochtone.

³ Région au Nord de la Roumanie

matériel soit presque effacé. Ce caractère est dû également à cet environnement désertique où la matérialité, la végétation n'existent presque pas. *Le caractère sinaïque* sera à ce moment très spiritualisé cherchant une âme presque pure. Tous les saints ermites, en commençant par Antonie, mettent l'accent sur la partie directement spirituelle ;

- *le caractère athonite* accentue une sorte de métaphysique, de dialogue entre l'esprit et la partie corporelle, charnelle. Le christianisme y fait voir son apport particulier par le fait qu'il ne met pas en contradiction le corps et l'esprit, mais il affirme l'homme comme étant cette unification du corps et de l'esprit dans l'idéal du Christ Ressuscité Qui Est Monté aux cieux avec tout son corps ;

- *le caractère slave* met en relief la partie souterraine, du péché qui cherche à se former une contrepartie de vie négative qui remplace la vraie vie, spirituelle. C'est comme une sorte d'anti-spiritualité qui fait que la spiritualité slave soit dominée par la lutte avec le démonisme, avec le non-spirituel ;

- notre *caractère carpatique* apporte sa spécificité : elle est créée par l'environnement naturel particulier même, par la riche végétation... En outre, chez nous on n'a jamais posé le problème d'une rupture entre l'âme et le corps, d'un ascétisme sévère comme pour les *sinaïtes*, puisqu'on a pensé que le corps fait partie intégrante de notre existence. On n'a posé non plus le problème d'un drame comme dans le cas des Slaves, de la lutte acharnée avec les mauvais esprits.

Et dans ce cas, ce que je veux mettre en valeur, c'est un caractère que j'ai appelé *iconique*. Pourquoi *iconique* ? Parce qu'on dit que les ermites des Monts Apuseni se désignent eux-mêmes comme iconolâtres. Ce n'est pas dans le sens qu'ils auraient été des peintres d'icônes (iconologues) mais parce qu'ils avaient une dévotion extraordinaire envers l'icône, tout en pratiquant une manière particulière de mystique de l'icône. Ils étaient de vrais porte-icônes, des porte-images iconiques, ce qui veut dire que leur modalité de mystique théologique chrétienne était concrétisée en ce sens.

Mais pour en venir à un langage commun, il faut voir l'acception qu'on donne à l'icône au sens théologique général et ensuite carpatique. On sait bien que les disputes iconoclastes, qui ont été si sanglantes, ont fini par fixer le sens théologique de l'icône. Il paraît pourtant que l'esprit iconoclaste se maintient encore à nos jours et un nombre très important de théologiens, plus intellectualistes, gardent une certaine réticence vis-à-vis de la mystique de l'icône. J'essaie, en ce sens, d'élargir même la mystique de l'icône où d'intégrer et mettre en vedette le caractère carpatique. Dans l'acception théologique commune, l'icône représente une modalité par laquelle le spirituel peut se « matérialiser », une sorte d'apparition du spirituel sous des formes, disons, corporel-matérielles, mais qui nous amènent à nous entraîner pourtant à passer à un spirituel d'esprit qui passe au-delà de la partie de la matérialité. D'après Saint Théodore Studite, nous ne prions pas l'image, mais nous nous tournons vers le visage représenté dans l'icône. Mais, voyez-vous, la mystique de l'icône pose des problèmes plus profonds, puisque *l'icône est à la fois objet de culte* et celui-ci signifie pour nous l'intégration au rituel liturgique. Ce rituel implique, à son tour, également une participation du charnel, du corporel, à la vie spirituelle. Puisque le corporel devient eucharistie, il participe d'une manière particulière à la vie spirituelle. Ce n'est plus un simple symbole, une simple modalité de passer à un spirituel d'esprit au-delà de la matérialité habituelle. En ce cas, le caractère iconique carpatique amène une accentuation spécifique : l'importance de

l'icône n'est plus trouvée directement du seul côté du spirituel, l'icône n'étant plus uniquement une modalité de passer à une représentation au-delà du corporel, mais c'est la révélation d'un autre mystère. C'est-à-dire : comment ce spirituel peut-il pourtant *prendre corps* ? Si on ne comprend pas cette chose et que l'icône n'ait pas perçu comme l'incarnation de l'esprit, on ne comprendra jamais non plus ce caractère iconique dont je veux parler. Au sens iconique carpatique, je réitère, tout le mystère n'est pas de passer du matériel au spirituel, du corps à l'esprit, mais, il faut le souligner, ce mystère est celui du passage du spirituel de l'esprit à une incarnation capable de prendre part au spirituel proprement dit. Si au sens commun, traditionnel du théologique athonite et des Saints Pères ce qui est charnel doit s'élever au spirituel, s'imprégner du spirituel, le caractère carpatique soutient que le spirituel imprégné de l'esprit ne s'élève pas à un niveau supérieur, ne s'isole pas et ne cherche pas à entraîner la partie corporelle, charnelle, matérielle pour l'élever au spirituel. C'est ce dernier qui devient une sorte d'incarnation encore plus évidente du spirituel, au point qu'à un moment donné la partie matérielle, corporelle devient une sainte demeure, un autel, même une sorte de *pré-imagination eucharistique*. De cette façon, la représentation proprement dite [picturale] d'incarnation devient une réalité vivante, juste dans cet état de représentation charnelle⁴

G. M. Vous esquissiez plus tôt une sorte de géographie spirituelle dans laquelle vous faisiez intégrer chaque transposition mystique. D'où provient, à votre avis, cette affinité de la spiritualité carpatique pour l'Incarnation et pour l'iconique dans la lumière de ce que vous aviez présenté jusqu'à présent ?

G.G. Mon cher Monsieur, peut-être notre caractère spirituel autochtone est-il dû, comme je disais, à cet environnement géographique même, mais avant tout à une mémoire ancestrale. Chaque peuple s'est distingué justement par une sorte de mémoire des origines. Les peuples se sont différenciés du point de vue religieux par leur manière spécifique de conserver ces mémoires. Voilà par exemple le peuple juif a gardé des mémoires plus rapprochées de l'époque d'Adam et, probablement, c'est la raison pour laquelle il a été le peuple par lequel Dieu a pu préparer l'Incarnation du Christ. D'autres

⁴ Il est évident que ce que désire le Père Ghelasie n'est pas une complémentation de certaines zones supposées être en déficit dans la théologie de l'icône, ni une correction du discours patristique sur ce sujet. Il ne s'agit que d'un déplacement de l'accent sur l'idée, fondamental dans l'iconologie que – ayant pour fondement l'Incarnation de Dieu – l'icône est, en tant que présence de culte, *un événement de l'Incarnation*. Le Père Ghelasie restitue, par l'intermédiaire de la mystique carpatique, un aspect moins développé dans la théologie de l'icône : le moment descendant, la descente de Dieu dans l'icône, celui de la transformation de ce dernier dans une réalité pré-eucharistique par l'intermédiaire duquel nous avons uniquement accès au Saint Esprit. Il est à remarquer encore un fait qui sera développé par le Père Ghelasie dans l'interview qui suit, à savoir, celui qu'on ne peut parler de la participation du Saint Esprit sans assumer l'Incarnation, sans Christ. Le Père attire l'attention implicitement sur le fait que nous cédon trop souvent à la tentation, presque réflexe, de parler d'une spiritualisation asomatique, décorporalisée, évansionniste qui perd le corps dans son chemin ou l'estompe dans une sorte de matière aérienne. Or, le christianisme a montré que la spiritualisation (l'empreinte de l'esprit) ne signifie pas une évansion du corps, mais *une nouvelle réalité pour celui-ci, une réalité eucharistique*. Par conséquent, la dévotion envers l'icône – comme une telle réalité – comprendra en égale mesure les aspects spirituel et corporel ; l'icône est le support d'un apport intégral du fidèle de Dieu. Sans nier la fonction anagogique de l'icône, le Père conseille à comprendre cette fonction dans le sens d'une *Incarnation intensifiée*. On sait également que l'Ascension de Jésus aux cieux n'a pas été un estompement dans la lumière (voir ci-dessous), mais une condition de l'avènement du Saint Esprit considéré comme celui qui intensifie et généralise le fait de l'Incarnation. La constitution pré-eucharistique de l'icône met en valeur moins l'ascension verticale vers l'Archétype que son Incarnation dans la réalité visible.

peuples ont gardé une mémoire plutôt spirituelle métaphysique, comme par exemples les Grecs. D'autres encore ont conservé un caractère plus rituel, etc. Ainsi, chaque nation s'est distinguée, après la chute d'Adam, par ces caractères spécifiques. Il semble alors que notre caractère traco-dace s'est concrétisé dans une spécificité où l'on garde ce mémoriel ancestral de paradis, conformément auquel l'âme et le corps sont moins en contradiction qu'ils ne complètent plutôt l'idéal d'être dans une union participative presque égale, comme l'affirment en fait les Saints Pères. Aussi semble-t-il, chez nous le christianisme a pris si facilement et si rapidement. Le caractère spirituel traco-dace a été une sorte de consécration du fonds ancestral que notre peuple possédait déjà, un fonds conforme *grosso modo* à l'idée du christianisme : l'Incarnation de Dieu. Le caractère christique représente juste cette Incarnation du divin, idéal présent dans la mémoire ancestrale traco-dace pour laquelle, comme on a vu, il y avait une unité entre l'âme et le corps. C'est pour cela que le caractère chrétien a pris chez nous à merveille, il a été comme chez lui et a stimulé notre spécificité spirituelle dans la direction de l'iconique dont je parle. L'iconique est exactement cette modalité par laquelle l'Incarnation ne contredit pas l'âme, mais c'est le mystère dans lequel le spirituel, cet au-delà du plan visible, devient visible, accessible, le visible qui participe à l'invisible. Si, au sens athonite, le visible doit nécessairement participer [par l'élévation et d'une certaine façon par la négation de soi] aux choses invisibles, c'est-à-dire au spirituel, au sens carpatique, l'iconique ne signifie pas l'élévation du visible à l'invisible, mais une sorte de descente mystérieuse de la sacralité de l'invisible dans le visible, dans la création, ainsi que, à un moment donné, l'icône devient une sorte de pré-imagination eucharistique dans laquelle se montre justement ce mystère de la transformation de l'invisible en corps pour la communion. Pour la spécificité carpatique donc, l'icône n'est une simple représentation, ni uniquement une modalité de passer du visible à l'invisible, du charnel à l'esprit. Il est autre chose ; c'est exactement ce mystère où le Divin devient corps et devient communion, ce qui facilite ainsi la communication. La valeur de la communion n'est pas celle de nous imprégner de l'esprit, mais elle consiste dans le fait de faire descendre ce spirituel dans un concret à voir, le nôtre, que nous pouvons purement et simplement consommer et qui devient partie intégrante, la constitution même de notre existence entière, comme âme, corps et esprit⁵

G. M. Pourrait-on laisser croire que cet invisible qui descend dans le visible resterait au même niveau que le visible ?

⁵ Le discours du Père Ghelasie, qui peut sembler parfois excessivement réduit, ne fait autre chose que de rappeler une vérité commune, en fait, à toutes les religions et qui connaît l'apogée de l'affirmation dans le christianisme : à savoir, la relation de l'homme avec Dieu, n'est pas formulée d'une manière spiritualiste comme on nous a fait croire à la suite d'une interprétation vulgaire platonicienne spécifique au contexte culturel européen (mais non au christianisme). Au contraire. Elle est *a priori* formulée en termes de *physiologie mystique*, de l'insertion du Sacré dans la *raison même de la nature humaine* (remarque en ce sens l'étymologie *physis+logos* du mot *physiologie*) jusqu'à ce que Celui-ci soit devenu aussi impératif et indispensable que tout besoin physiologique, qu'il soit de l'air, de l'eau ou de la nourriture. Etre religieux signifie, en dernière instance, revenir au naturel, vivre la relation avec Dieu comme étant le naturel même de l'existence, comme étant la raison d'être de l'humanité. En outre, ajoutera le Père Ghelasie plus loin, dans le christianisme, ce naturel est *rendu iconique*. Dans ce contexte, la plaidoirie du Père pour la centralisation de l'eucharistie comme nourriture – de la manière la plus concrète – constituée du corps et du Sang du Christ est révélatrice. Mais ce que le Père ajoute, c'est que la réalité eucharistique n'est pas isolée, localisée dans le Pain et le Vin proprement dit, mais recouvre aussi dans son extension l'icône comme objet de culte ainsi que le fidèle qui s'y adresse par dévotion et, somme toute, la vie de l'église toute entière.

G.G. Non, Monsieur, non ! Parce que c'est là justement où apparaît la différence claire entre la mystique iconique carpatique et la mystique iconique athonite. Il y a vraiment cette crainte que l'invisible ou le spirituel, par le fait qu'il « entre » en quelque chose de visible, puisse se perdre et même s'absorber, qu'il se dévalorise. Mais, et en voilà la beauté, cette descente de l'invisible ou de l'esprit dans le corporel iconique réalise quelque chose de merveilleux : si, au sens athonite, l'iconique se dirige vers la Transfiguration où l'ordinaire, la représentation charnelle doit nécessairement passer à la lumière transfigurative, pleine de grâce sur la Montagne de Tabor où l'image habituelle du Christ s'avère être en fait l'image de Dieu qui S'offre à la contemplation, dans l'iconique carpatique le chemin va, d'une certaine façon, à l'inverse. On sait que la preuve de l'authenticité d'un icône athonite est d'y voir la lumière transfigurative taborique au-delà de la représentation proprement dite (et en ce sens Saint Siméon le Nouveau Théologien et Saint Grégoire Palamas sont représentatifs). Ainsi, l'icône n'a pas de valeur [doxologique]. Le visible doit être regardé nécessairement dans la transfiguration christique de devenir en Dieu qui donne à l'icône une valeur en soi, spirituelle. De cette façon, la fonction de l'icône « se réduit » au simple passage de la représentation obligatoirement visible à la transfiguration douée de grâce de la Transfiguration. La modalité carpatique de l'iconique apporte pourtant une précision supplémentaire qui ne contredit, en fait, le transfiguratif athonite, c'est-à-dire il ne part pas du visible, mais de l'invisible [présent déjà dans le visible] sans plus mettre en doute la lumière taborique. Si dans le caractère athonite on part de la dissimulation de la lumière taborique pour arriver à l'apercevoir, dans notre sens carpatique on part de la lumière taborique qui fait l'acte extraordinaire de s'incarner aussi dans « quelque chose » d'apparent, tout en devenant iconique. Si dans l'icône de modalité athonite la lumière douée de grâce est dissimulée et que, en partant de l'icône, il faille y aboutir, dans l'iconique carpatique, *la lumière taborique ne se cache plus dans la matérialisation de la représentation*. Dans la modalité carpatique l'icône se charge de quelque chose de particulier, d'une super-sacralité. Pourquoi super-sacralité ? Parce que l'iconique, au sens carpatique, veut montrer par cette super-sacralité que la lumière taborique entre d'une manière particulière dans la représentation iconique visible où elle se réserve une sorte de demeure, d'autel individuel, descend et entre dans cette matérialité, dans ce corporel, dans le charnel. Mais elle ne se résorbe dans la matérialité pour se dévaloriser, comme vous aviez suggéré, mais c'est un mystère dans lequel, à un moment donné, se produit une mise en évidence directe, égale et réciproque des deux choses. Dans l'iconique athonite, par contre, il n'y a de représentation égale des deux parties puisque le charnel doit être jeté dans l'ombre du transfiguratif taborique de la lumière-grâce. Ainsi, à un moment donné, le charnel passe directement d'une certaine façon dans l'esprit. Mais dans l'iconique carpatique, on constate une espèce d'aspiration au mémoriel ancestral, paradisiaque, où le charnel et le spirituel, le Divin et sa création se trouvent l'un devant l'autre, ne s'excluant plus réciproquement, mais se regardant en même temps⁶.

⁶ On voit bien que toutes les nuances données par le Père Ghelasie tournent autour de quelques termes clé : « visible », « invisible », « transfiguration », sans nier l'authenticité et la valeur de la modalité hellénique de comprendre et de pratiquer l'iconologie, le Père propose, en dernière analyse, un autre cadre conceptuel, un autre *gestalt* pour la compréhension des termes. Il ne fait plus primer la dialectique visible-invisible, mais leur conjonction réciproquement révélatrice, réalisée sous l'espèce de l'Incarnation. Ce cadre différent et pratiquement incommensurable avec l'espace athonite serait spécifique – soutient le Père – à une spiritualité autochtone carpatique et plus proche de l'esprit du christianisme. On pourrait encore objecter

G. M. Je vous demanderais pourtant s'il ne vous semble que la modalité iconique athonite conserve le message même de la Résurrection et de l'Ascension, qui consiste justement dans « l'estompage » du Christ, en tant que présence physique, dans la lumière ?

G.G. Parfaitement faux ! Ne parlons plus de l'estompage du Christ dans la lumière.

G.M. Peut-être le mot a-t-il été un peu fort. Je me référais à une transfiguration, à une irruption de la lumière.

G.G. Il faut dire que la théologie chrétienne a dû faire face au contexte spirituel de l'époque respective. Aussi, la pensée chrétienne, dominée par la métaphysique et par une pensée où le spirituel est considéré l'essence du Divin⁷. Mais les Saints Pères ont beaucoup insisté sur l'idée que le Divin devient une sorte de colocataire presque égal au matériel, au charnel, car cet aspect aussi est l'œuvre de Dieu et non pas un simple produit, comme dans la métaphysique hellénique conformément à laquelle la matérialité, le charnel représentent une prison et un assombrissement du spirituel et, par conséquent, il doit être nécessairement spiritualisé.

Au sens iconique carpatique, la valeur du Christ Ressuscité ne consiste pas dans le fait qu'il aurait transfiguré le corporel dans une sorte de spiritualité, une sorte d'esprit saint. Par contre, et c'est ce qui est très intéressant, le Christ fait un miracle hors commun, en laissant voir qu le spirituel, la Déification peuvent descendre de telle sorte qu'Elles puissent y participer à côté du charnel dans la même mesure. Et ce n'est pas tout, car le Divin et le charnel se trouvent l'un devant l'autre dans une égale proportion de présence simultanée. Ce n'est pas dans le sens que la présence du spirituel doit estomper le charnel au point que ce dernier ne s'aperçoive plus, soit absorbé par le spirituel. Mais dans le sens inverse non plus, c'est-à-dire faire que le spirituel ne s'observe plus derrière le matériel et le corporel. C'est là qu'on voit la beauté, dans ce fait que ce surnaturel ou super-naturel iconique fait que le Divin reste Divin en soi, que le spirituel reste spirituel, que le charnel reste charnel, mais qu'on voie les deux à la fois et que l'un participe à l'autre dans une mesure égale, sans se contredire, « en se transfigurant » l'un dans l'autre en même temps. Mais, d'autre part, pour l'esprit athonite la transfiguration est unilatérale, non simultanée des deux côtés. La perception athonite demeure celle que le Christ n'a plus été perçu à un moment donné comme un corps habituel, mais uniquement comme lumière douée de grâce, comme une absorption du corporel dans cette lumière. Dans la

que la distinction du Père Ghelasie est indiscernable du point de vue notionnel. Comment le fidèle pourrait-il pratiquement transposer dans son geste concret de dévotion devant l'icône une pareille distinction subtile ? Une telle objection omettrait pourtant, tout en cédant à une espèce d'intellectualisme, le fait que ce n'est pas la compréhension qui détermine casuellement la dévotion, la prière, mais l'inverse, la modalité dans laquelle la prière est pratiquée, y compris sur la pensée. En outre, il faut aussi tenir compte de l'importance que le Père Ghelasie attache au geste de prière lui-même, comme on va voir dans la dernière interview qu'il nous donne.

⁷ Les chercheurs modernes comme R. Rocques ont démontré que cette dominante métaphysique, ayant un accent insuffisant sur l'Incarnation, a passé sur le christianisme d'expression grecque par des auteurs comme Origène et Evagrie, même Denys Le Pseudo-Aréopagite (voir dans Lars Thunberg, L'homme et le cosmos dans la vision du Saint Maxime le Confesseur, trad. prof. dr. R. Rus, E.I.B.M.B.O.R., Bucarest, 1999, p. 147). De cette manière, tout le développement par ailleurs critique qu'entreprendra le Père Ghelasie à propos de la spécificité de la mystique athonite ne doit pas nous sembler sans fondements.

spiritualité carpatique, par contre, on ne parle d'aucune absorption, mais d'une cohabitation sans mélange, sans qu'aucune partie ne fasse l'ombre à l'autre⁸.

G. M. En ce sens, vous expliquez aussi le fait qu'à la Cène d'Emaüs, le Christ s'est rendu invisible juste au moment de rompre le pain ? Au moment de la présence eucharistique, le Christ se rend invisible ?

G.G. Oui, parce que le visible est déjà eucharistique. Il y a des gens qui considèrent un peu trop audacieuse mon affirmation qu'au sens carpatique de la présence simultanée et en égale mesure du transfiguratif taborique chargé de grâce et du corps de l'Incarnation, l'icône est en fait une représentation d'une image eucharistique. Si chez les catholiques on a concrétisé une sorte de mystique de l'eucharistie en soi, en tant qu'élément de vénération de l'hostie, nous parlons d'une mystique à caractère prégnant eucharistique, ce qui est tout à fait autre chose. Ce caractère s'actualise sur un fonds mémoriel ancestral thraco-dace dans lequel le Divin et sa création peuvent coexister simultanément justement de cette manière surnaturelle, l'image eucharistique. Cette manière d'aborder l'icône est plus proche du message de l'Incarnation qui n'est autre que celui que le Divin peut aussi devenir corps, que le Christ le Divin, le Fils de Dieu descend chez nous et existe en même temps et en « égalité » avec le corps. Par conséquent, notre liturgie se distingue, de même, de la modalité protestante qui fait de l'eucharistie une sorte d'iconique symboliste. Les catholiques conservent quelque chose de la mystique eucharistique, mais pour nous, les orthodoxes, l'eucharistie ne produit pas une transfiguration automatique [dans le sens que] j'ai reçu le Pain et le Vin et je me dirige nécessairement vers quelque chose de plus spirituel. La Sainte Eucharistie est, en fait, la matérialité déifiée. On n'y pose plus le problème d'une transcendance métaphysique, d'une séparation et d'un passage au-delà. Non. Mais [dans l'Eucharistie] on trouve déjà la cohabitation, la réunion inséparable où le Divin et le corporel sont dans une unité pure et inséparable, en « égalité » en même temps.

Il semble, par conséquent, que c'est en cela que consisterait l'avenir de notre théologie chrétienne dans une actualisation active qui éveille en particulier le sentiment de l'eucharistie liturgique. Les catholiques ont à leur tour la même intention, mais ils font à mon avis en tant que prêtre, une grande erreur : une sorte de descente dans laquelle, à

⁸ Il est de même évident pour tout lecteur ayant de bonnes intentions que cette *non-habitation réciproque* du Divin et de l'humain dont parle le Père Ghelasie est parfaitement en conformité avec les précisions dogmatiques du Synode de Calcédonie. Exception faite que le Père Ghelasie nous conseille de regarder l'événement de l'Incarnation, de la Résurrection et, en général, toute théologie de la déification de l'être humain qui en dérive par un autre chemin que celui de la philosophie grecque, elle-même étant trans-évaluée par les Saints Pères du point de vue de la terminologie et de l'idéologie. Dans cette perspective qui appartient – dit le saint père – à une spiritualité carpatique, Dieu et l'homme se trouvent l'un devant l'autre, sur des positions « d'égalité » dans une cohabitation et réflexion réciproque. Le Père reformule en fait, en se servant d'une terminologie qui lui est propre, le même *principe de l'analogie* énoncé par Saint Maxime le Confesseur dans l'*Ambigua* 13 : « Dieu et l'homme sont modèles l'un pour l'autre (*paradeigmata*) (trad. Pr. dr. D. Staniloaie, in col. P.S.B., 80, E.I.B.M.B.O.R., Bucarest, 1983, p. 112) ». Quant au binôme spirituel-matériel, celui-ci devient sinon directement inopérant, au moins libre de toute interprétation dichotomique. Il s'agit d'un nouveau type de relation entre ces deux aspects de la réalité, relation qui implique une sorte de périchorèse et de « transfiguration » réciproque, du moment où, comme nous faisons remarquer dans une note antérieure, on a affaire à une nouvelle réalité, eucharistique-iconique qui sous-entend dans une union distincte l'esprit et le corps. Une telle réalité, dit le Père Ghelasie, était le Corps du Christ Qui a été touché doxologiquement parlant par l'Apôtre Thomas. C'est une réalité somatique et pneumatique à la fois, susceptible d'être convertie à tout moment en eucharistie (voir aussi ci-dessous la réponse du Père).

leur avis, tous devraient communier. D'un côté, ils font preuve de l'intuition juste du fait que l'intégration dans ce liturgique iconique et eucharistique est une résurrection de la vie, mais, d'autre côté, ils ne tiennent pas compte du fait que les gens sont à tel point dépourvus d'expérience qu'à un moment donné on voit se produire une sorte de dévalorisation, pour ne pas dire diffamation même de la communion. Ce qui est de la source de l'esprit ne peut être contenu dans un vase qui n'a pas été nettoyé avant. En revanche, nous, les orthodoxes, nous accordons une attention toute particulière à l'aspect rituel. On peut dire que *l'essence du christianisme, notamment de la vie chrétienne, est le rituel liturgique*. Pour quelle raison ? Parce qu'on pose justement le problème de la *réactualisation de l'image iconique eucharistique*. Dans ce sens, ce n'est pas l'acte de la communion en soi qui est important, ni le passage direct à la communion avec la Sainte Eucharistie, bien qu'il en soit, sans conteste, le couronnement. Le plus important est d'entrer à son tour, en tant que récepteur, dans le processus de métamorphose eucharistique. Rappelons-nous l'épiclese par laquelle nous prions ainsi : « Seigneur, envoyez votre Saint Esprit sur nous et sur ces Saints Sacrements ».

G.M. Il s'agit donc d'une métamorphose eucharistique de toute la communauté...

G.G. Pas seulement, car *nous-mêmes devons devenir condition eucharistique⁹ pour pouvoir recevoir l'Eucharistie*. Nous demandons tout d'abord dans Notre Sainte Liturgie d'acquérir une [constitution] eucharistique, iconique, pour pouvoir recevoir la communion. Dans la religion catholique, cette condition de récepteur-receveur de la communion a moins d'importance. On y passe directement à l'acte de communion. Chez nous, on attache une grande importance à la participation à la Sainte Liturgie, au rituel liturgique qui signifie notre préparation en vue de regagner la condition eucharistique. C'est bien après qu'intervient le couronnement véritable – union avec le Divin qui accepte de descendre sans intermédiaire dans notre être. C'est ce qui justifie mes convictions que le sens de l'iconique carpatique n'est pas le passage du matériel au spirituel, à l'esprit, mais, d'une certaine façon, c'est l'inverse, c'est-à-dire le passage de l'esprit au matériel¹⁰. Il ne s'agit pas de trouver dans ce que je dis quelque invention que ce soit. Je ne fais que mettre en valeur un fonds unique qui, en essence, est identique à la lumière taborique afin de mettre en évidence le Divin, pour que le Christ fasse vraiment preuve d'être le Fils de Dieu et non pas un simple sage, comme disent diverses voix. Mais sur ce fonds, il apparaît en même temps le besoin de la démonstration du miracle par lequel la Divinité puisse descendre sur l'image de l'homme en chair et en os. *L'accent mis unilatéralement sur l'aspect athonite peut nous mener à un métaphysique*

⁹ En termes liturgiques traditionnels, il s'agit du thème de « l'ardeur du receveur » que le Père développe dans une autre interview. Remarquons seulement ici que le Père Ghelasie prolonge logiquement, dans le cadre eucharistique, le principe du positionnement « face à face », en égalité de présence du divin et de l'humain. Il touche naturellement le problème de la « condition eucharistique » de la même façon que chez Saint Maxime, l'ardeur du receveur est fondée sur le principe de l'analogie (*tantum-quantum*) (voir la note antérieure : le degré de déification de l'homme correspond au degré de l'Incarnation du Fils. Implicitement, ce que Dieu donne par l'Eucharistie, c'est conformément à la capacité du récepteur-receveur (voir l'approche de Lard Thunberg, in Op. cit., p. 159, e. s). Notons en même temps l'affinité du discours théologique du Père Ghelasie en général avec la théologie du Saint Maxime. On retrouve dans les deux cas la même insistance sur l'équilibre Divin-humain en Incarnation, proclamé par le Synode de Calcédonie. Cet équilibre se reflète au niveau cosmologique dans le binôme insaisissable (intangibile)-visible (sensible) et au niveau liturgique, dans l'interpénétration des aspects symboliques et réels des Saints Mystères.

¹⁰ Sans doute, ce n'est pas dans le sens d'une matérialisation, d'une réification de l'esprit, dans le sens d'une Incarnation.

forcé qui nous fasse croire que tout doit être absorbé dans l'esprit ou que, comme vous l'aviez suggéré peu avant, le corps ressuscité en Christ ou en Eucharistie puisse passer à un moment donné dans une sorte d'abstractionnisme, de symbolisme. En fait, le corporel ne se défie pas, mais il est élevé uniquement à un niveau enrichi¹¹.

Pour conclure, disons que l'iconique carpatique amène l'affirmation du fait qu'il n'y a plus de contradiction ou de différence entre l'esprit et le corps. Ces deux notions doivent être considérées simultanément. C'est pour cela que l'iconique comporte une double hypostase. Dans la spécificité athonite, il y a une hypostase unique où la matérialisation doit être élevée à la partie douée de grâce, de lumière taborique. Dans l'iconique carpatique, en revanche, on retrouve à la fois tant la lumière taborique que le corporel. C'est une double transfiguration, pour ainsi dire, une double hypostase. Si on comprend cela, on peut faire de graves confusions.

G.M. Pour passer maintenant à un autre aspect, il y a beaucoup de lecteurs désireux de vous lire, qui ont de grandes difficultés quant à l'approche de votre langage qui semble un peu compliqué. Je veux vous demander si ce que vous essayiez, c'était la mise en valeur de la caractéristique iconique du langage lui-même ?

G. G. La mystique est analogique à la poésie, à la peinture, à l'art en général, au sens propre du mot. Raison pour laquelle instinctivement, peut-être, j'essaie d'employer, dans mes discours, un langage vraiment iconique. Mais, pour laisser comprendre ce que le langage signifie, il faut revenir sur ce que j'avais dit peu avant à l'égard de l'iconique carpatique, bien différent de l'iconique athonite, métaphysique, à l'intérieur duquel on cherche le spirituel au-delà du matériel. Je répète que dans l'iconique carpatique, le spirituel et le matériel, le Divin et le corporel peuvent coexister dans une participation réciproque. Aussi mon langage cherche-t-il à se conformer à ce caractère iconique. Cela peut laisser l'impression que je me sers d'un langage hétérogène, constitué de mots à sens ambigu dont on ne sait lequel choisir : la partie commune ou la partie spirituelle ? Dans le langage iconique, les deux sens doivent être considérés simultanément, comme dans une communication par des gestes : le langage doit comprendre cette double acception : du spirituel, du divin et du commun placé l'un devant l'autre, à égale distance. Certainement, je n'ai pas la prétention que ce langage soit accepté par tous, mais, pour l'instant, c'est ma manière d'écrire.

G. M. Vous utilisez même, à un moment donné, le terme de « super-langage ». Son introduction, soit-elle le signe d'une volonté de transgresser certains cadres conceptuels

¹¹ Tout en essayant de regarder dans une perspective inter-religieuse et inter-culturelle, on pourrait dire que le Père Ghelasie veut nous avertir pour ne pas céder à la tentation d'interpréter le christianisme selon la clé philosophique hellénique. Cela veut dire plus précisément que, en nous laissant appâter par le prestige (d'ailleurs remarquable) de la spiritualité de type athonite, nous ne devons pas égarer dans le chemin justement la singularité du christianisme en rapport tant avec le classicisme mystico-philosophique grec qu'avec toute autre religion. Le miracle et en même temps « le scandale » provoqué par le christianisme a été moins celui d'avoir affirmé que l'homme est appelé vers sa déification puisque toutes les spiritualités pré-chrétiennes forment leur idéal humain. Le christianisme a montré plutôt que le support de cette déification ne peut être autre que son Incarnation ayant les sources en Dieu. Autrement dit, le christianisme a montré à maintes fois qu'être homme jusqu'au bout dans le sens plein et conscient signifie aussi être pareil à Dieu. Il faut donc assumer l'humanité. Dieu le Vrai est celui qui se réifie, se transforme en homme, s'incarne. Je pense que le discours du Père Ghelasie, aux accents évidents iconologiques et eucharistiques se subordonne à ce dessein de placer la théologie sous les auspices de l'Incarnation, l'événement qui fait du christianisme une méta-religion et non pas une simple religion parmi d'autres.

propres à la philosophie grecque, le désir de vous émanciper d'un langage métaphysique ?

G.G. Pas du tout. Je n'essaie pas de me détacher de la terminologie grecque d'une façon ostentatoire, comme s'il y avait un antagonisme entre deux langages. Sans compter le fait que le langage grec est spécifique à cette manière de penser précise. On ne peut se passer de sa validité ni affirmer que le langage iconique et la langue grecque sont réciproquement exclusifs. Le langage iconique y trouve justement sa beauté. Il conserve en même temps le langage commun sans le contredire ou l'assimiler. Le langage métaphysique grec insiste sur le passage de la partie représentative charnelle, matérielle, commune, à la partie spirituelle. Il est ainsi l'illustration d'une modalité de connaissance rationnelle qui signifie le passage vers un « excès d'intellect ». Si dans le langage iconique l'intellect, la raison ne sont pas exclus, il doit pourtant être pris en considération simultanément avec l'autre partie, celle d'une représentation objective, formelle¹².

G. M. En conclusion, si j'ai bien compris, Votre sainteté soutient la réalisation d'un rapprochement des deux aspects et leur réconciliation à un niveau supérieur...

G.G. C'est exactement la traduction de « iconique ».

G.M. Je vous proposerais de continuer notre dialogue par la discussion d'un syntagme qui apparaît souvent dans Vos écrits, à savoir celui de « dialogue existentiel ». Ce qui surprend, c'est surtout le fait que vous définissez *l'être*, *l'existence* de la création comme un « divin de création ».

G.G. Divin avec « d » minuscule...

G.M. Oui. Ce divin de création, comme vous l'appellez, se trouve face à face avec *l'existence divine* proprement dite, dans une sorte d'autonomie, pour ainsi dire. Vous mettez en ce sens un grand accent sur le dialogue homme-Dieu, jugé comme deux existences complètes, parfaites. Ne serait-il peut-être une dépréciation du dialogue lui-même par l'intermédiaire des énergies non-crées ? Je vous prierais d'éclairer cet aspect.

G.G. Voilà le mérite d'avoir insisté sur le caractère iconique. Dans mes préoccupations sur la mystique, j'ai essayé d'élargir et de construire un support spirituel théologique à ce caractère carpatique dont je parle. Dans ce cadre, j'insiste sur le fait que, étant créés à l'image et ressemblance de Dieu, nous avons reçu encore une existence propre, de nature créée. Il est bien connu que le discours métaphysique de la philosophie antique considérait que la création est juste la manifestation de Dieu, une dérivation directe de Lui : L'Être divin même se manifestait dans des principes spirituels, ensuite dans des structurations pour que, ultérieurement, tout se résorbe de nouveau dans l'Être. Au sens chrétien du terme, Dieu crée une *réalité* de création à laquelle il fait encore don d'une certaine « autonomie »¹³ au cas contraire on ne pourrait réaliser le dialogue de réponse dû à Dieu. C'est dans cette soi-dite autonomie que se fonde notre liberté

¹² Autrement dit, la place de l'abstraction de plus en plus accentuée du langage iconique propose une terminologie qui est, en même temps, concept et image qui double le sens rationnel tout en lui conférant de la plasticité. Il s'agit, en fait, d'un retour à une caractéristique de prestige du langage religieux en général, identifiable surtout dans les textes sacrés, à savoir la force picturale ; l'avantage essentiel de cette particularité est la capacité de véhiculer simultanément les significations multiples, de la même façon que le fait le langage non-verbal, gestuel, comme le souligne le Père Ghelasie ci-dessus. Cela permet de conserver ainsi une non-séquentialité propre à l'expérience mystique. Dans le cas particulier du christianisme, la modalité iconique du langage est un autre signe de l'Incarnation de la Parole.

¹³ La littérature patristique (surtout les Saints Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur) se sert du terme « autodétermination (*autexousia*) ».

complète. Pour ce fait, je mets l'accent exactement sur cet idéal, où l'être créé se trouve juste devant l'être divin¹⁴, le créé avec le non-créé, le spirituel avec le corporel. Si dans la pensée métaphysique antique il y a une dualité des contraires, au sens iconique une telle contrariété disparaît et la dualité devient affirmatif-dialogale. Vous comprenez ? Je ne voudrais être autrement interprété... On sait que dans la théologie chrétienne on a une peur terrible, à vrai dire, du danger panthéiste de l'entrée de l'être créé dans l'Être divin. Je ne pose pas le problème de cette entrée puisque l'Être divin est au-delà de l'accessibilité. En tant qu'êtres créés, nous ne pouvons pas participer directement aux particularités de l'Être divin car, autrement, cela signifierait être de la même nature que l'Être divin. Mais je pose le problème d'un dialogue entre les deux êtres. L'Être divin, dans le christianisme, n'est pas conçu d'après le modèle existentialiste de la philosophie grecque. C'est une image super-iconique, pour ainsi dire, mais qui, par l'incarnation christique, fait une descente et devient, paradoxalement, accessible par les énergies divines remplies de grâce. La Déification inaccessible peut ainsi se décharger aussi dans l'image de la création. On peut parler alors d'une participation existentielle de la création à l'Être de Dieu qui reste, en même temps, au-delà de l'accessibilité. Quand je parle d'une mystique de l'existence, je ne pense pas à une mystique de l'Être divin, mais de l'être créé. Par cette distinction, je me délimite des [pseudo-]mystiques actuelles occultes, dans lesquelles on parle surtout d'un aspect énergétique. Dans un livre auquel je travaille encore, je veux concrétiser une sorte d'anthropologie chrétienne concernant la pensée du Saint Grégoire Palamas. Comme ce dernier l'a montré, dans l'esprit de la théologie tout entière avant lui, l'Être de Dieu est tri-personnel en même temps, mais aussi « transposé » dans des énergies non-crées. J'essaie alors la configuration d'une anthropologie chrétienne dans laquelle l'homme est vu comme étant créé, ayant ses énergies de création comme image et ressemblance d'aspect.

Par rapport au modèle anthropologique antique dans lequel on a désiré faire une configuration métaphysique de l'homme, là où l'on parlait du côté matériel et spirituel de celui-ci, de l'esprit et de la chair, dans le langage iconique j'essaie de réaliser une sorte d'anthropologie iconique par laquelle, en prenant évidemment des bases bibliques, j'attribue également à la création cette catégorie d'être créé, ayant des énergies créées sans s'écarter des limites de la théologie chrétienne. Il ne s'agit pas de quelque chose de nouveau, mais d'un élargissement à partir des Saints Pères, tout en mettant en évidence, de plus, notre spécificité carpatique. Si cela a une valeur théologique, je ne peux pas encore le dire à cet instant. Mais je sais qu'il est nécessaire d'encadrer la spécificité carpatique dans le théologique et dans le philocalique chrétien sans porter atteinte à ce

¹⁴ Il est inutile d'insister encore sur la distinction sur la légitimité de cette vision, vue, en l'occurrence comme étant massive, dans le reste de la Bible, des syntagmes comme « en face / devant Dieu » ; en même temps, l'une des formules d'oraisons typiques en même mesure à la messe vétéro- et néo-testamentaire reprend le refrain « Seigneur, ne m'éloigne pas de ton visage ». S'appuyant sur cet argument, le Père Ghelasie propose une ontologie prosopologique dans laquelle l'être créé est assuré du point de vue ontique exactement par le fait que (et seulement dans la mesure où) il est situé « devant Dieu » dans la perspective « perceptive » du Divin. Et son positionnement « face à face » du divin et de sa création suppose, en outre, une structure et un contenu dialogiques. Mais le dialogue n'est complet qu'entre des partenaires accomplis. Ce qui justifie le fait que, n'ayant qu'une autodétermination ontique, la création peut offrir à Dieu une réponse propre et irréductible, attendue par Dieu lui-même. Il me semble, une fois de plus, qu'on a affaire à une vision très actuelle. Il n'est qu'à penser aux résultats que la science contemporaine (surtout la mécanique quantique) a obtenus dans l'évaluation de la relation entre la réalité du monde et la perspective la concernant, ainsi que dans l'évaluation des virtualités interactives de l'infra-réel.

fonds commun philocalique. J'essaie, de même, d'introduire le théologique dans la culture...Je prie, en ce sens, en particulier les théologiens d'attirer mon attention s'ils y remarquent des fautes.

G.M. Cependant, l'approche de vos écrits, mon Père, suppose un changement de paradigme, de pensée théologique...

G.G. Non, ne dites pas ça ! C'est tout à fait faux. Il ne s'agit pas de changement de manière de penser.

G. M. Je me rapportais à ce positionnement dans la pensée iconique...

G. G. Mon cher Monsieur, vous avez raison, à moins qu'on précise clairement qu'il s'agit d'une pensée iconique. Puisque, comme je l'ai déjà dit, je n'exclue pas le langage et la pensée commune, mais je fais tout pour pouvoir parler d'un langage « double » et non pas d'un langage exclusiviste. Dans le christianisme, il faut renoncer à concevoir la Divinité et la création comme étant deux entités séparées, incompatibles. Si Dieu a assumé le niveau de la création, en ce cas on peut parler d'un écoulement du langage divin dans une sorte de moule du langage de la création. Cela a permis à Saint Denys l'Aréopagite de parler de certaines dénominations de grâce divine dans certaines formes de création. Il est parfaitement vrai que, d'une part, nous attachons des noms et des qualités au Divin conformément à l'ordre de la création. Mais, en même temps, nous procédons à des dénominations tout en nous appuyant également sur des modèles de la grâce divine que nous détenons en nous-mêmes comme essence et modalité de perception. Aussi, le discours sur la présence de Dieu dans le christianisme n'est pas purement et simplement analogique, mais il est produit dans un langage soi-dit « de création ». Il faut comprendre par cela une sorte de « langage théologique » de l'image de la création, de la nature de la création. Nous, en tant qu'image et ressemblance de Dieu, nous portons en nous l'empreinte et les modèles de la grâce divine. Nous sommes, par la création, des êtres théologiques portant l'image de Dieu en nous ; mes ces modèles / images divines que nous possédons, nous les multiplions et lorsque nous le faisons, nous donnons aussi de nous-mêmes. Puisque, si nous ne les personnalisons pas, cela signifierait que nous n'assumons pas en fait la responsabilité, que nous ne sommes autre chose que des imitations [de l'image divine]. Voilà, par conséquent, qu'on peut parler d'une théologie de notre réponse par rapport au théologique divin¹⁵

¹⁵ Le Père Ghelasie place le dialogue de l'homme avec Dieu sur des bases iconologiques. Mais, en ce qui concerne le célèbre syntagme « à l'image et ressemblance de Dieu », à partir duquel commence pratiquement tout discours sur l'être humain dans le christianisme, le Père souligne, par rapport à l'interprétation classique, le fait que ce syntagme représente non seulement une parenté (*synergeia*) de l'homme avec Son Créateur, mais aussi une certaine singularité du premier, la qualité d'apparaître comme un être irréductible même à Dieu (et on y voit la ressemblance avec Dieu qui, Lui-même, est une Trinité d'Hypostases irréductibles l'une à l'autre) ! L'homme est un vrai dieu créé, à l'échelle anthropique (*mikrotheos*), et on peut parler, d'autant plus en vertu d'une théologie de l'Incarnation, d'une anthropologie théologique et d'une théologie anthropologique. Sur la base de cette singularité ou « ipséité » de l'homme – comme allait l'appeler le Père dans une autre interview – cela peut parler « le langage de Dieu », accède d'une certaine façon à un langage essentiel, onto-iconologique. Du moment où Dieu a parlé, Lui aussi, le langage de l'homme, celui-ci peut Lui donner une réponse individuelle et irréductible. A part cela, vu qu'il est essentiellement configuré d'après l'Image de Dieu, L'homme a dans sa structure ontique des « modèles empreints de grâce » qui, grâce à l'Incarnation, lui confèrent – disons – ce *gestalt* perceptivo-conceptif du Divin, qui modèle ses formes de l'expression, y compris du langage. Les implications de cette vision du Père Ghelasie dans la théologie ainsi que, en général, dans la philosophie du langage sont vraiment audacieuses mais, tout à fait conformes à l'Incarnation qu'il fructifie dans ses dernières conséquences :

G.M En d'autres mots, Dieu lui-même pourrait recevoir quelque chose de nous...

G.G Dieu nous connaît, mais Il veut recevoir quelque chose qui nous est propre. Eh bien, ce théologique de notre propre réponse m'intéresserait, moi. On n'a pas encore posé ce problème...

G. M Pour rendre acceptable une assertion comme la Vôtre même à des théologiens très rigoureux, on devrait croire que l'humain, plus précisément le visage et l'aspect humain ont été assumé par le Fils sinon depuis la nuit des temps, au moins avant l'acte proprement dit de la cosmo-anthropogénèse. Dans l'un de Vos écrits, vous dites en ce sens que « à un certain moment, avant les temps, le Fils se montre au Père en prenant l'aspect humain ». Croyez-vous donc qu'il puisse s'agir de l'humanité assumée par le Fils, au niveau même de la théologie et non seulement de l'iconomie

G.G En effet, j'essaie de faire une sorte de « métaphysique » chrétienne où j'insiste beaucoup sur l'image du Christ, pré-crédation, et où je parle de ce Livre de la Vie où le Fils a déjà inscrit toutes les images de création qu'il concrétise après, qu'il transpose dans un acte pour qu'ultérieurement on réalise la réponse dans le même sens. Par conséquent, c'est ici une question beaucoup plus profonde, qui doit être débattue sous une autre forme...

On peut parler, d'une certaine manière, du fait d'assumer l'aspect humain dans l'image même du Christ (pré-crédation). Pourquoi ? Parce que l'homme, comme j'ai écrit dans ma « *Mini-dogmatique* », est un destin de création propre, mais il est aussi destin microcosmique, cosmique et super-cosmique. En ce sens, l'image de l'homme est aussi l'image de l'union de la création tout entière ; plus encore, l'image de l'homme est celle par laquelle le Christ s'incarne. Cela signifie, par conséquent, que l'image de l'homme doit aussi être celle du Christ comme modèle en soi. Nous avons, en guise d'image comme création, l'image même de l'incarnation du Fils.¹⁶ Le mystère est là, car on n'a pas une image quelconque, mais l'une déjà d'origine transcendantale, disons. C'est toujours là que se fonde la vocation iconique de l'homme. C'est pourquoi on dit que l'image de l'homme est iconique. Je ne la considère une image quelconque ; ni les anges ni la nature non plus n'ont une image iconique, mais l'homme uniquement. Voilà en fait le sens de la parabole où Lucifer, l'ange déchu, ne veut pas comprendre que c'est uniquement par l'Incarnation qu'on réalise, en fait, la création.

l'homme peut rendre non seulement des réflexions attribuées analogiquement à la Divinité, mais actualise même un langage d'essence divine auquel, techniquement, il a accès. La théologie, dans le christianisme, n'a pas uniquement le sens d'une « verbalisation sur Dieu », mais aussi celui d'une discussion *avec* Dieu, qui implique une véritable théologie du langage.

¹⁶ Il s'agit de l'idée, appuyée de nouveau sur un fort fondement dans l'anthropologie biblique néo-testamentaire et patristique, conformément à laquelle l'archétype de l'homme est le Christ. C'est le Logos Incarné (voir en ce sens les écrits de Panayotis Nellas, *L'Homme, animal déifié*, trad. diacre Ioan I. Ică jr., Deisis, Sibiu, 1994, notamment pp. 7-23). Dans cette lignée, le Père Ghelasie continue les choses tout en parlant d'un enracinement de l'être humain dans l'image de Christ, d'une véritable proto-ontologie iconique de l'être humain. Apparemment, il ne s'agit pas d'une contribution significative, mais cette accentuation sous-entend, en fait, tout le discours du Père concernant l'importance majeure de l'iconique qui devient, chez notre Père, une sorte d'axe herméneutique de la théologie chrétienne. La personnalité et la pensée du Père Ghelasie vérifie de cette manière un critère attesté depuis toujours dans l'histoire de la pensée chrétienne, conformément auquel la théologie s'est développée tant d'une façon cumulative, par des contributions originales, que par des déplacements successifs d'accent et par des approfondissements ultérieurs (voir aussi la réponse qui suit).

G. M Je me permets de garder pourtant mon opinion que la compréhension de Votre discours présuppose un audacieux pas en avant, un dépassement de schématismes de la pensée...

G. G Je n'irai pas si loin, puisqu'on peut voir apparaître toutes sortes de suspensions. J'estime que je ne réalise en fait qu'une actualisation, et l'actualisation signifie toujours une remise à jour d'un fonds qui est, essentiellement, le même. Seul « l'habit » de l'actualisation est nouveau pour le simple fait que chacun a son cachet. J'aime cette affirmation, à savoir qu'il n'y a aucune évolution dans la théologie, mais une permanente actualisation (insertion) dans un présent toujours nouveau, qui ne fait autre chose que de mettre en évidence quelque chose qui est déjà plein. Cette plénitude doit être vécue par chacun de nous et doit être répandue en nous-mêmes, par une réponse individuelle. Ce qui ne signifie que nous y ajoutons quoi que ce soit, mais que nous actualisons seulement cette plénitude dans notre propre réponse.

G.M. Enfin, je voudrais vous demander comment on pourrait, individuellement, acquérir concrètement ce mode de vie iconique de l'existence ?

G.G. Il semble vraiment que cette modalité iconique, transposée au niveau du vécu mystique, pourrait ressusciter notre vie spirituelle. Vers notre grand malheur pourtant, nous sommes presque détruits tant sur le plan spirituel que sur le plan corporel. Je ne crois plus qu'à présent soit encore visible une élévation spirituelle dans le genre de celle qui existait jadis. On ne peut plus demander à l'homme contemporain de faire des efforts spirituels ou ascético-corporels inouïs. Mais cette modalité iconique que je représente implique plutôt un sentiment liturgique de l'iconique d'image eucharistique à même de refaire les capacités de l'homme. Actuellement on ne peut plus demander aux gens des choses spirituellement pures, puisqu'ils ne peuvent plus en offrir ; on ne peut plus lui demander trop sur le plan matériel-corporel non plus, là où on retrouve une tare presque égale. Qu'est-ce qu'il reste à faire en ce cas ? Il nous faut sans doute une modalité pratique par l'intermédiaire de laquelle l'on puisse refaire les deux aspects. Autrefois on pouvait refaire le charnel et le spirituel et réciproquement. C'est-à-dire, métaphoriquement parlant, même si on avait perdu une jambe, il restait au moins l'autre ; même si on était infirme d'un bras, on se contentait d'avoir encore l'autre. Mais nous, nous sommes dans la situation de ne pas avoir de main et de jambe. Nous sommes complètement infirmes. Et alors, que faire ? Il faut trouver une autre modalité qui nous rende les jambes et les mains. C'est d'ailleurs ce que fait le rituel iconique qui nous rend la condition de la normalité. C'est la raison pour laquelle je crois qu'il faut connaître cette pratique iconique, qui ne nous demande même pas un trop gros effort mental, mais qui nous introduit dans une sacralité qui nous rend la condition de la normalité. Par ce fait, la pratique iconique est, je pense, plus accessible à l'homme.¹⁷

¹⁷ Un nouveau signe que le discours du Père Ghelasie n'est seulement une aride divagation théologique, c'est qu'il a une finalité et une applicabilité ascétique très pragmatique et réaliste. Tout cela ne consiste pas dans des propositions extravagantes, exotiques de pratique religieuse, mais dans le retour, dans une autre perspective, à la liturgie chrétienne. On peut voir qu'il s'agit de nouveau d'un processus qui porte l'empreinte de la méthode iconique théoriquement exposée jusqu'à présent. Elle n'est par tenue pour être supérieure à l'ascétisme classique (remarquable par la « performance » psycho-somatique et mentale), mais uniquement adaptée par la descente divine à la faiblesse de l'homme actuel. Au fond, ce n'est pas là qu'on trouve le lieu de l'esprit et la nouveauté du christianisme puisque là où « le péché est plus grand, la grâce déborde » (*Romani* 5,20), là où la faiblesse de l'homme est plus accentuée, Dieu lui donne la force de trouver de nouvelles voies pour arriver chez Lui ? L'ascèse chrétienne n'a jamais formulé une recette

J'ai aimé, par exemple, le dialogue des jeunes avec le Père Théophile Paraianu, publié aux Editions Byzantines, où l'on remarque que les jeunes d'aujourd'hui ont une soif ardente de se rapprocher de la Divinité. Il est vrai, mais comment les encourage-t-on à se rapprocher de Dieu ? Les jeunes de nos jours n'ont plus de capacités spirituelles inédites, ni de forces biologiques trop importantes. Et dans ce cas il faut les inciter tout d'abord à s'approprier la sacralité de l'Eglise qui est une image iconique. L'Eglise est justement l'image iconique où le mystère de l'autel et de la nef, le mystère du divin et de la création, le mystère de l'âme et du corps coexiste. C'est pourquoi l'intégration des jeunes dans ce mystère de l'Eglise, du rituel liturgique est son unique salut et, en même temps, la modalité la plus efficace par laquelle les jeunes peuvent trouver Dieu et par laquelle la théologie peut ressusciter la jeunesse. Cette théologie mystique iconique n'est pas une intellectualiste, mais une forme liturgique de l'Eglise et de notre rituel chrétien. Il ne s'agit non plus d'une mystique méditative occulte et magique, du genre yoga. Bref, la pratique iconique est l'image de l'Eglise, l'image liturgique eucharistique du Christ.

G. M. Nous vous remercions d'avoir eu l'amabilité de nous accorder cette interview et nous avons l'espoir qu'elle sera utile tant aux théologiens, qu'à la jeune génération.

G. G. Je vous prie encore une fois, de tout mon cœur de ne pas être suspicieux, parce que ce que je fais, n'est qu'une préoccupation personnelle qui peut être, je pense, utile aux autres. Je ne veux pas nécessairement montrer que je fais quelque chose de nouveaux et je reconnais être soumis aux erreurs. Par conséquent, au cas où vous trouviez quelque chose de faux, je vous prie même de me corriger par les mots du Psaume « Le juste va me juger avec pitié et il m'admonestera ». Puisque celui qui cherche, il arrivera sans doute à faire des fautes, mais on trouve l'espoir dans les parole du Christ qui a dit : « Cherchez et vous trouverez, frappez et on vous ouvrira ! »

G. M. Nous vous remercions encore une fois.

Le Saint Monastère de Frasiniei, le 12 août 1997

infaillible, valable pour toute époque historique (de même que la théologie non plus ne s'est cramponnée à un paradigme philosophico-culturel existant à un moment donné), mais c'est le chemin qui permet de rendre la théologie efficace dans le plan ontologique formateur de l'homme à toute époque. En fait, c'est en cela qu'on concrétise l'aspect dynamique de la Tradition chrétienne, une réalité que les manuels de Dogmatique mentionnent d'une façon déclarative, mais qui est mis sous un grave et circonspect point d'interrogation lorsqu'il se manifeste en acte. Mon opinion, que j'ai essayé d'argumenter par ces notes préliminaires du bas de page et que j'espère développer dans une monographie ultérieure, est que la pensée du Père Ghelasie est un bon exemple d'équilibre entre les aspects statique et dynamique de la Tradition.

Le rituel iconique

Gabriel Memelis : Mon honoré Père Ghelasie, dans une discussion antérieure, vous nous avez fait une très utile introduction dans le hésychasme roumain ou carpatique dans ce qu'il a de particulier. Vous nous faisiez remarquer à cette occasion que notre mystique autochtone se caractériserait par *un accent particulier mis sur l'icône et la représentation iconique*. Et quand vous dites « icône », vous ne vous rapportez seulement au sens athonite de ce terme selon lequel l'icône garde en soi une sorte de « métaphysique transfiguratif », se constituant en un symbole ou une modalité « de passer à un spirituel de l'esprit au-delà de la matérialité commune ». L'iconique carpatique, comme vous disiez, est la révélation d'un mystère » : celui de l'Incarnation, de *la cohabitation* de l'esprit marqué par la grâce avec la partie matérielle-corporelle. L'icône devient ainsi un foyer, un autel, une sorte de « pré-imagination eucharistique ».

Tout cela fait que la mystique roumaine (carpatique) soit premièrement une mystique de l'icône et, implicitement, *une mystique à caractère prégnant eucharistique*, qui est à la recherche de la réactualisation chez l'homme de l'image iconique-eucharistique : l'homme doit entrer dans « le processus de transformation eucharistique ». En voilà l'importance immense que Votre sainteté accordez au rituel liturgique par lequel se réalise cette transformation eucharistique de l'homme. Et en ce cas, la pratique iconique que vous recommandez consisterait non tellement dans une intensification de l'effort mental, mais dans l'introduction « dans une sacralité qui rend la condition de la normalité ».

Pour ces raisons, je désirerais centrer cette nouvelle discussion sur l'aspect du rituel et de la liaison entre le liturgique et l'ascétique. Pour commencer, je voudrais vous demander : où est-ce que ce rituel puise ses racines ontologiques ? Peut-on parler, par hasard, au niveau de la Sainte Trinité de l'existence d'un rituel compris dans le sens que les relations entre les Personnes Divines pourraient être considérées dans la perspective du rituel ? Que signifierait un tel rituel dans la Trinité et quelle serait sa relation avec « le rituel de réponse » de la création ?

Gheorghe Ghelasie : Mon cher Monsieur, en tant que théologien, vous savez mieux que n'importe quel autre que parler de la Divinité est, dans notre théologie chrétienne, un problème assez délicat. Cela est dû au fait que les Saints Pères mettent l'accent en particulier sur le fait qu'on retrouve la Divinité au-delà de toutes ses représentations, de tous ses attributs et de tous les rapports (analogies) qu'on peut faire. Malgré tout, nous devons comprendre que la Divinité ne se cache pas, comme dirait Blaga, mais procède justement à cette descente... Raison pour laquelle j'insiste tellement (sur l'Incarnation), parce que – au sens théologique chrétien – la Divinité est apophatique, mais Elle fait une chose extraordinaire : Elle vient au devant de la création, même si la création ne connaît pas (ontologiquement parlant ; s. d. G. M.) la Divinité.

Ce qu'il faut encore comprendre – chose sur laquelle je veux insister en particulier – est justement *la mode d'existence de la création*. Enfin, nous n'y revenons plus, parce que nous avons déjà discuté dans l'interview antérieure... Mais le problème délicat de la spécificité carpatique que j'essaie de souligner est exactement le fait *qu'entre la création et Dieu il y a un rapport d'intermédiation*. Dans quel sens ? Dieu arrive dans la création, mais celle-ci ne peut pas l'accueillir parce qu'elle a la condition de création. Malgré tous les efforts de Dieu de se montrer, la création ne peut par Le voir. A cause de sa condition

ontologique, la Création, en dépit de ses désirs, n'a pas d'accès (direct) et ne peut voir Dieu. Et alors tout cela justifie l'accent que je mets sur cet « iconique » par lequel la Divinité revêt quelque chose de créé¹⁸ apparenté, il semble, à la création et, par cette parenté, la Divinité peut Se révéler.

La théologie des Saints Pères met en évidence notamment les énergies ayant la source dans la grâce, non-crées. Dans le sens iconique carpatique je mets l'accent sur *l'image christique*. Car la grâce elle-même est divine, toujours inaccessible, en un sens, à la création ; par conséquent il existe nécessairement ce quelque chose d'apparenté, et la parenté n'est faite que par Dieu. *La grâce n'est accessible au gens que par le Christ*, elle n'est pas accessible directement (cf. *Jean* 1, 17). Il y a des personnes qui veulent faire une théologie directe de la grâce, après quoi ils veulent faire du Christ Lui-même une sorte de « produit » de la grâce, ce que je ne me hâte pas de confirmer... Mais j'insiste sur le fait que ce n'est que cet iconique dont vous parliez, mon frère, qui est ce mystère de cohabitation du Divin et de la création.

Et maintenant il faut comprendre encore une chose, un problème qui se pose avec gravité et d'une façon impérieuse : la Divinité – par le fait qu'elle donne à la création la condition d'image ressemblante (et je vois la ressemblance toujours comme une catégorie d'être, mais d'être créé, et non pas d'énergies) – confère une grande importance à l'*inter-personnalisme inter-existential* dont je parle. Mais il faut comprendre que l'inter-personnalisme n'est pas un simple inter-êtres qui pourrait glisser dans le soi disant panthéisme de mélange des êtres. On sait clairement que l'être Divin et l'être de création ne peuvent se mélanger d'aucune façon. Les Antiques disent que l'être de création doit s'absorber dans l'être Divin, mais chez nous, il ne peut s'agir à nul prix de panthéisme. Le mystère de la Personne Divine est justement celui d'avoir pu assimiler (d'une façon distincte et sans se mélanger) deux natures. La Personne [Divine du Fils] peut aussi « prendre l'habit » de l'être existentiel de création. Et à cet instant elle peut faire cet iconique ; les « débordements » Divins dans la création ne doivent pas être pris uniquement comme des énergies de la grâce, mais il faut les voir tout d'abord comme *modèle iconique* dans le sens de *la descente de la grâce, qui fait déjà une sorte d'inter-personnalisme Divin-crédation*. Et alors, de cet iconique apparaissent, dans toute leur splendeur, les qualités et les attributs de la grâce. Certains individus mettent en avant les énergies de la grâce et à la fin la nature christique... Je ne sais pas, je ne pense pas qu'il s'agit d'un écartement du dogme si j'insiste sur le fait *qu'on assume tout d'abord l'image christique* [par le Fils de Dieu], une assimilation de nature existentielle de création dans laquelle la Personne du Rédempteur est en plus apophatique – s'agissant de Dieu – mais en même temps je ne peux parler de cataphatique dans le sens uniquement des énergies ou de simples attributs, parce le fait *d'assumer la création par le Rédempteur n'est pas un simple attribut de la Divinité*.¹⁹

¹⁸ Il ne s'agit pas, comme dans le catholicisme, d'une grâce créée qui fasse l'intermédiation entre la nature Divine et celle qui est créée, fondamentalement incompatibles, mais d'une parenté, comme dit le Père Ghelasia, une parenté iconique entre Dieu et la création (fondée, comme il dira tout de suite, « d'une manière christique de pré-crédation »). Le catholicisme est arrivé à la doctrine sur la grâce créée puisqu'il a développé un discours de prépondérance ontologique, dépourvue de perspective iconique et personnaliste. La notion de « parenté » (*synergia*) va dans l'esprit de la théologie paulienne et patristique ; elle se réfère, comme j'ai déjà dit, à une parenté iconique et non pas strictement ontologique.

¹⁹ Autrement dit, l'incarnation dépasse le plan des simples nominations, attributs, énergies de la grâce Divine ; elle ne se « consomme » pas à un niveau exclusivement énergétique, même s'il s'agit des énergies

C'est un mystère extraordinaire cette possibilité de réaliser cette parenté entre la Divinité et la création. Puisqu'on sait bien, le problème le plus difficile de la philosophie est le suivant : comment peut-on faire la liaison entre le Divin et la création, entre le non-créé et le créé ? Les Antiques ont offert la solution panthéiste, dans laquelle Dieu est le seul être (le seul comme densité ontologique significative, n. s. G. M.), et la création n'est qu'une transposition énergétique, panthéiste à la fin. Ainsi, entre le Divin et la création ne peut se produire aucune rencontre réelle. La Divinité ne réalise qu'une illusion de la création, et la création doit se déstructurer pour donner au Divin l'occasion de revenir à son véritable état. Au point de vue chrétien, le Divin ne peut passer en quelque chose de non-Divin, *mais la Divinité fait – paradoxalement – même une sorte de « auto-dépassement »* (de ek-stase, n. m. G. M.), en assumant aussi une autre condition, une condition de création. Les théologiens insistent beaucoup, et à juste titre, sur la partie énergétique-grâce pour éviter le panthéisme. Les Saints Pères se sont longuement pris au panthéisme antique, et il fallait trouver ce relais entre le Divin et la création. Mais il faut comprendre que, dans le contexte de la théologie actuelle, on dilue excessivement le christique et on peut de cette manière tomber dans une sorte de panthéisme empreint de grâce.²⁰

Si les Saints Pères ont montré qu'il est impossible d'avoir un panthéisme existentiel entre le Divin et la création, on peut tendre à présent vers la dilution du Christ dans ses attributs issus de la grâce, et on peut finir par confondre Christ lui-même avec la grâce. Tout est grâce et on arrive de cette manière à une sorte de christianisme empreint de grâce...Mais *la grâce est justement l'éclat et l'aveu du christique*. Ce n'est pas lui celui qui produit le christique. C'est de *la grâce qui provient de l'iconique* et ce n'est pas l'iconique qui en est le produit. Je crois que cette chose ne peut être considérée comme une hérésie mais plutôt une théléogumène ou un élargissement théologique.

Les Saints Pères, dans le contexte de la spiritualité de leur époque, ont cherché, avant Saints Grégoire Palamas et même plus tard, à parler d'un être par la grâce, afin d'éviter justement le panthéisme de l'existence. Il est absolument nécessaire à présent d'arriver à *une théologie de la grâce par l'être*, c'est-à-dire ne pas perdre l'être, caché loin de manière à ce que tout ne soit qu'énergie et grâce et cela dans le contexte actuel surtout caractérisé par ce néo-paganisme qui amène une mystique énergétique. Cela

non-crées. C'est dans ce sens que saint Maxime parle dans *Ambigua* (trad. cit. p. 55) : « Dieu de tous, l'Incarné, ne possède pas la simple dénomination d'homme, mais Il est d'après l'être tout entier un véritable homme » Ou, plus bas : « ce n'est pas puisqu'il est le Créateur de tous les gens qu'on donne le nom d'homme à Celui qui, étant Dieu par sa nature même, a pris dans le vrai sens du mot notre être (il a pris substance en même temps que nous), mais d'une façon existentielle. Encore plus, le Fils de Dieu, en vertu d'une mobilité iconique de Son Hypostase lui confère une disponibilité éternelle des s'incarner. Il assume – comme dit le Père Ghelasie – dans un plan de pré-crétion, l'image de l'homme. L'intervalle dialogal, le cadre de la relation entre l'homme et Dieu est ainsi fondé d'une manière iconologique dans une pré-ontologie de l'humain. Rien que cette assimilation va conférer consistance à l'acte de dévotion de l'homme comme être concret. Sans diminuer le rôle des énergies non-crées, le Père nous rappelle pourtant la priorité – évidemment dans le sens ontologique, non chronologique – des hypostases sur celles-ci.

²⁰ Le Père apporte la même critique qu'il avait faite dans l'interview antérieure à la dominante métaphysique de la philosophie classique grecque, dominante qui s'est transférée aussi sur le christianisme de types athonite. Il porte à présent sa critique sur l'énergétisme cosmologique des Grecs, puisqu'il a migré dans cette catégorie du discours chrétien qui voit tout d'abord les énergies empreintes de grâce et bien après, la rencontre personnelle avec Dieu, l'un devant l'autre. Seul l'iconique peut constituer la base d'une rencontre réelle.

pourrait signifier que le christianisme, dans un certain sens, n'est plus autre chose qu'une mystique énergétique...

Moi, - dans mes écrits ayant pour titre *L'image de la Mère de Dieu* et *Le Logos christique* – j'ai insisté sur le fait que le Fils de Dieu, en tant que modèle et comme relais avec le monde qu'il construit dans ce plan pré-christique, assume une existence de création. Aussi peut-on parler d'un être « en soi » de création, non dans le sens de confusion avec le Fils de Dieu, Qui reste un être divin, mais dans celui de la création est le fils de Dieu qui a assumé aussi une existence de la création. C'est justement cet iconique dont je vous parle. Ainsi, l'être de création est justement ce *Mystère Divino-crédation*. L'être de création n'est pas, par conséquent, un simple être... Le mystère y est tellement grand...

G. M. C'est un être iconique...

G. G. C'est un être iconique dans le sens qu'il représente tant la prise de responsabilité pour le Divin par la nouvelle création que, en même temps, la responsabilisation de la création par le Divin ! Parce que, dans cette image pré-christique, ce n'est pas uniquement le Fils de Dieu qui assume la création, en assumant l'image de création, mais Dieu Lui-même assume quelque chose de la Divinité²¹, autrement il n'y aurait aucune liaison authentique (dans le sens de la réciprocité, s. n. G. M. ; voir aussi la note 7 de l'interview antérieure). Voilà le mystère de l'Image christique qui est n'est pas répétable, qui est unique, mais elle est *imitable* par le Christ...

G. M. Oui, c'est une réciprocité... Mais je voudrais qu'on revienne au problème du rituel...

G.G. Maintenant, après avoir insisté sur cette acception de l'iconique, il faut préciser que la théologie chrétienne, par rapport à d'autres religions, a cette Révélation surnaturelle, comme elle est nommée dans les manuels de Dogmatique. Le Fils de Dieu, par cette Révélation, nous découvre aussi quelques *repères concernant les choses divines*, au-delà de tous les aspects que prend la création...

G. M. Dans une perspective théologique, comme dirait...

G. G. C'est exact... Et en ce cas, comme on parle de la Sainte Trinité, on voit que la découverte de ce Mystère ne consiste pas dans l'affirmation que la Trinité est une sorte

²¹ Cela semble à la limite de la doctrine d'Origène, mais le Père Ghelasie ne parle pas d'une ontologie de la création *avant* l'acte concret de la création du monde par Dieu, mais d'une responsabilisation réciproque, des deux directions (Divin et création), comme liaison de parenté qui constituera plus tard le fondement de la réponse unique et spécifique de la création envers Dieu. Il s'agit d'une sorte d'union / responsabilisation pré-hypostatique de la création au niveau iconique de l'Image du Fils. Cette union lui confère, depuis encore le pré-temps, une constitution et une dignité onto-iconologique irréductibles. En général, le Père plaide de nouveau pour une théologie toujours actuelle, dans le sens du remplacement de l'accent calcédonien sur l'union hypostatique-iconique entre Dieu et l'homme. Comme il est bien connu, le Synode de Calcédoine a marqué la séparation décisive de l'anthropologie chrétienne de celle du classicisme grec et, par extension, de toute anthropologie extra-chrétienne. En ce qui concerne l'union de l'homme avec Dieu, les décisions de ce Synode reflètent une compréhension tout à fait singulière et irréductible, dans le sens que cette union se trouve sous les auspices d'un événement hypostatique, c'est-à-dire de consistance ontologique, tout en conservant simultanément la distinction des natures. C'est pourquoi le Père Ghelasie fait l'apologie du retour, par une sorte de systole du discours, à une théologie de « la grâce par l'être », c'est-à-dire de la priorité de l'ontique sans nier les énergies.

d'attributs comme soutiennent également le mystiques énergétiques²². La Trinité ne consiste pas dans des attributs énergétiques ; si on croyait cela, rien ne resterait de la théologie chrétienne...Il faut comprendre que les Personnes de la Trinité ne sont pas des attributs, mais des existences. Et si le Fils de Dieu rappelle toujours du relationnel Trinitaire – Lui, le Père avec le Saint Esprit – cela signifie que cette vie intra-trinitaire, intra-existentielle est celle qui se répand ensuite par le Christ, dans la création. Donc le Fils de Dieu fait cette descente de la Divinité en déversement, et nous la « traduisons » dans le sens du rituel.

Mais que signifie le rituel ? Nous n'allons pas nous attarder longuement sur la notion en soi, puisque dans le christianisme le rituel a acquis d'autres valences et ouvert d'autres sens. Nous allons dire uniquement que le rituel est le relationnel sacré qui n'est pas un simple geste ou une simple attitude, mais c'est la vie en soi de la Divinité qui est plus qu'un simple mouvement²³...C'est un mystère tellement grand et nous utilisons ce mot, « rituel », mais il faut comprendre qu'entre les Personnes Divines ne peut exister un rituel ordinaire, un relationnel ordinaire, mais l'un dans le sens de la sacralité absolue, de la sainteté et de la spiritualité absolue.

Voilà la raison pour laquelle, après la Révolution chrétienne, on dit que Dieu-Père Le Non-créé donne vie au Fils et engendre le Saint Esprit. Ces *relations sont « traduites » par nous en termes caractéristiques à notre existence*, comme repère du rituel Divin. La Naissance et la Procession que nous ne pouvons pas imaginer mais que nous ne prenons, je répète, que comme des repères, ont leur partie de retour où le Fils et le Saint Esprit font la dévotion envers le Père Saint²⁴. C'est dans ce sens que j'essaie de parler d'un rituel divin en soi. Qui plus est, on dit que – dans la Divinité – tout ce qui compte est l'amour du Fils. Toute la Divinité n'est rien d'autre que l'amour de l'Image du Fils. La Divinité du Père Saint est l'amour envers son Fils, et le Saint Esprit est l'amour enflammé du Fils envers son Père. C'est pourquoi j'insiste sur le fait que l'Image du Fils est le « mobile » même dans la Divinité – tant que nous pouvons dire en disposant de ces repères – de

²² Par exemple le hindouisme, où Brahma, Visnu et Shiva (qui forment la triade Trimurti) sont de simples manifestations attributives, temporaires, et, par conséquent, illusoire de l'Absolu (*brahmane*). Ces hypostases ne sont pas des structures ontologiques du *brahmane*, comme c'est dans le cas des Hypostases dans la Sainte Trinité.

²³ Au sens chrétien, le rituel dépasse de nouveau l'acception commune retrouvée dans les autres religions où il a des connotations exclusivement cosmologiques [voir même la célèbre « étymo-mythologie » (M. Bucellato) de *ritus* (lat.) provenant de *rita* (skr.) – ordre cosmique, principe harmonique]. Dans les religions pré-chrétiennes, surtout dans les monismes orientales, le rituel comme acte de dévotion n'offre pas à l'homme l'accès à l'*ontos* divin. Pour ce fait, l'idéal humain – par rapport auquel le rituel n'est qu'un préambule qui subit nécessairement des déterminations cosmiques – est formulé en termes rituels et acosmiques. Par contre dans le christianisme, remarque le Père Ghelasie, le rituel est défini « de haut en bas », comme déversement de la vie intra-trinitaire dans la création. Il peut ouvrir ainsi l'accès aux éléments qui constituent le mystère de la Divinité-Trinité même. Comme une vérification biblique, la Révélation de la Sainte Trinité au fleuve de Jordanie est décrite dans les Saintes Evangiles comme une théophanie dans la dynamique du dialogue (l'aveu du Père Saint) et du geste (la descente du Saint Esprit en guise de colombe), donc en termes de « rituel ». L'Eglise, dans le Tropaire de L'Epiphanie, chante : « Dans le Jordan recevant le baptême, Vous, Seigneur, *la consécration de la Trinité s'est fait voir (he tes Triados ephanerothe proskynesis)* », en confirmant par cela la structure rituelle, proskynésique des « rapports » intra-trinitaires, ce super-mouvement mystérieux de la Trinité dont nous parle le Père Ghelasie.

²⁴ Dans le sens que le Fils est engendré, d'une manière active, du Père et le Saint Esprit Procède, et tout cela peut être vu comme des gestes rituels archétypes.

l'amour envers le Père, de l'amour dans le sens d'Image du Fils. Cette Image est la vie divine elle-même.

Le Fils de Dieu, par le fait d'assumer aussi une existence de création, verse tout son amour de Fils dans un amour de Fils de création (Il est le « double » Fils pour ainsi dire). En même temps, Il répand, par cela, l'image de la vie de Dieu, parce que l'amour du Fils est l'amour envers le Père. Le Fils de Dieu vient et répand, nous scelle l'image du Fils, mais en même temps nous élève et nous emmène vers l'amour du Père. Et en ce cas on peut dire implicitement que *notre rituel iconique a pour origine ontologique ce mystère de la vie intra-divine*. Nous désirons ne pas être compris dans le sens gnostique, mais nous devons dire que nous avons des repères par lesquels le Fils de Dieu partage avec nous des réalités vraiment spirituelles, Divines.

G. M. Ce qui est clair et je crois avoir compris de Vous, c'est que le terme de « rituel » est plus adéquat pour parler des emplacements interpersonnels Trinitaires que celui de « relation » au sens philosophique ou psychologique...

G.G. Mon cher Monsieur, j'associe beaucoup le rituel avec l'iconique sur lequel j'ai insisté depuis notre discussion. *Le rituel n'est pas un simple relationnel, mais un commun qui apparaît après l'interrelationnel. Le rituel ne se produit que si le rationnel est fait par les deux parties, après quoi les réponses des deux parties s'unissent en en constituant une seule réponse*²⁵. Le rituel n'apparaît pas lorsqu'on fait un simple geste rituel envers quelqu'un, c'est un simple relationnel ; le rituel implique une bilatéralité – l'autre doit faire le geste à son tour et ensuite, encore plus, les deux gestes doivent se réunir dans un geste commun [qui ne les annule pas]. Ce commun, que j'appelle iconique, est exactement le rituel. C'est pourquoi dans le christianisme on met un grand accent sur le rituel liturgique qui se développe dans le commun eucharistique, dans ce commun où se réunissent l'amour de Dieu avec les réponses de l'amour de la création.

G. M. Tout en changeant d'une certaine façon l'orientation de notre dialogue, je voudrais remarquer, Mon Père, le fait qu'il y a dans la théologie scolaire une séparation faussement métaphysique entre le « plan théologique » et le « plan iconomique ». Comment peut-on poser, dans la pratique liturgique iconique, ce problème ?

G. G. Mon cher Monsieur, nous savons très clairement qu'il faut partir de cet absolu de l'amour de Dieu. C'est un amour tellement grand que son irruption dans la création assume implicitement la soi-dite iconomie. Dieu ne fait pas uniquement une

²⁵ En proposant une nouvelle définition pour le rituel, tout à fait cohérente avec l'ontologie iconique qu'il met en relief, définition qui renonce à la catégorie de relation, le Père Ghelasie sanctionne indirectement une certaine tendance de la théologie actuelle (visible chez les théologiens d'ailleurs remarquables comme H. Yannaras) vers une sorte d'existentialisme chrétien où tout, y compris l'ontologie, est placé et interprété sous l'espèce du relationnel (voir ci-dessous). Pour le père Ghelasie, le rituel est complet par la conjonction des réponses des parties dans une nouvelle réalité, iconique-eucharistique, de la rencontre, qui ne supprime pas la spécificité de ceux qui se rencontrent, mais qui ne se « consomme » non plus en simples termes relationnels. Encore une fois, on pourrait penser à une similitude avec la théologie du Saint Maxime qui exprime la même chose en termes dynamiques : la réponse / le geste rituel commun qui se constitue après l'interrelationnel, comme dit le Père Ghelasie, nous pousse à penser à ce que Maxime appelait l'état du siècle à venir (anticipé maximal dans la Liturgie). On y voit une stabilité mobile et une dynamique stable, un rapport de l'homme envers Dieu qui dépassera sans conteste les deux modalités actuelles du mouvement – passif et actif : « il n'y aura aucune existence qui porte et soit portée, ni de mouvement d'aucune chose trouvée dans la stabilité incontestable qui ait fixé une frontière à la mise en marche et au mouvement des choses qui sont portées et bougent » (*Ambigua* 53, Trad. voir pour cette dynamique antinomique *Ambigua* 170, 180).

simple création, mais, en même temps, dans l'immensité de son amour, Il l'assume et Il lui accorde la providence au sens de préoccupation, de conservation. Le Fils de Dieu, en répandant Son amour de filiation, assume en même temps une œuvre. Il faut comprendre le fait que la création, malgré ses efforts, ne pourrait pas s'élever par soi-même à la hauteur de la Divinité si Christ n'existait pas. Lui, Il est l'amour. Et en ce cas cet effort christique d'élever aussi la création au niveau de la communion avec le Divin peut être considéré comme étant iconomie. Ce qui plus est, c'est encore le péché qui est intervenu, raison pour laquelle le Fils assume encore un travail supplémentaire, celui de la rédemption. Dans ce plan de la rédemption on peut parler de l'iconomie et les Saints Pères sont motivés d'y insister beaucoup. Le péché a affecté, dans une certaine mesure, l'image de création qui doit être refaite, rétablie.

G. M. Croyez-vous qu'il y ait une similitude, du point de vue du rituel, entre ce « qui se passe » entre les Personnes de la Sainte Trinité et ce qui se passe entre Elles, d'un côté, et la création, de l'autre côté ?

G. G. On ne peut parler en ce sens même, puisque le fonds de la création est l'image de filiation, alors que dans l'être divin – après la révélation chrétienne – il s'agit de ce mystère impénétrable de la Trinité. La vie de création est une vie de filiation par laquelle on participe à l'amour du Père Saint et à l'amour du Saint Esprit. Mais quelle est l'image en soi de la Vie de la Trinité ? Cela dépasse tous les repères... On ne sait que ceci : *l'amour de filiation* – qui est notre fond de création, c'est la personnalisation de notre vie de création – nous pousse à participer à l'étendue de l'amour Trinitaire, sans pour autant embrouiller les choses... Le rituel, pour nous, les chrétiens, doit être considéré dans ce sens liturgique, où le Fils de Dieu et le Saint Esprit font un « double » rituel : l'un dans le sens d'existence, qui est apophatique aussi au-delà de la création, l'autre où se répand en permanence l'amour divin dans la création. En même temps Ils prennent l'amour de la création et n'en font qu'un. Le Fils et le Saint Esprit se donnent à ce rituel de l'amour divin. Saint Maxime le Confesseur met particulièrement l'accent sur le fait que notre liturgie n'est pas un simple liturgique, mais il est cosmique, super-cosmique et bien après terrestre... Toutes les choses sont en relation... Le Fils et le Saint Esprit font Eux-Mêmes ce rituel en soi (en être, n. s., G. M.), après quoi procèdent au rituel cosmique, liturgie céleste, en faisant ne même temps cette union avec la liturgie terrestre. De cette manière, on réalise, dans cette union, à un moment donné, le commun dont je parlais avant. Voilà pourquoi la Sainte Eucharistie a des dimensions à la fois terrestres, cosmique, super-cosmiques²⁶... Il est nécessaire d'insister longuement sur cette image iconique de la Sainte Eucharistie.

G. M. Par conséquent, si je comprends bien, les deux rituels – intra-trinitaire et le rituel...

G. G. ne parlons pourtant pas trop du rituel intra-trinitaire...

G. M. Le rituel que le Fils le fait dans la Trinité...

G. G. Mon cher, nous devons comprendre d'une façon très nuancée cet aspect : le Fils ne fait pas dans la Trinité un rituel dans le sens habituel qu'on donne à ce terme. Cela

²⁶ Il faut de nouveau remarquer que, par cette distinction, la Père Ghelasie ne parle pas dans l'esprit des stratifications gnostiques du cosmos. Pour lui, « supercosmique » signifie le niveau de la rencontre de l'amour de Dieu avec l'amour de la création, de la liturgie céleste avec celle d'origine terrestre. C'est ce commun, vu comme niveau intensifié, qui dans le texte de la Liturgie orthodoxe est appelé « le Saint, celui au-dessus des cieux et le spirituel par le sacrifice » de Dieu.

pourrait mener à des malentendus... Le Fils de Dieu, avec le Saint Esprit qui « actualise » en permanence la vie divine en soi – dont on peut dire, entre guillemets, que c'est le « rituel » même, au-dessus de toutes nos qualités ou attributs ou tous nos concepts – déverse ce « rituel » vers nous, en nous y permettant ainsi notre participation. Et avec ce « rituel », comme origine, nous pouvons faire, à notre tour, notre liturgie. Sans cela nous ne pouvons pas le faire.

G. M. Et les deux rituels se rencontrent par conséquent dans l'icône du Fils ?...

G. G. Ce n'est pas dans l'icône du Fils, mais *dans cette icône commune qui est eucharistique*. Dans notre liturgie chrétienne il n'existe pas uniquement le christique, mais aussi la descente du Saint Esprit. Le christique, il existe, mais en même temps il existe aussi la liturgie de l'Eglise, des fidèles. Donc, tout se réunit... Plus encore, il y a aussi la liturgie cosmique (céleste), qui participe à cette union. L'Eucharistique a maintes dimensions et nous ne pouvons pas le réduire à l'une d'elles uniquement.

G. M. Si vous pouviez nous dire dans ce qui suit, Mon Père, si on peut parler – à cet instant de la discussion – de l'existence *d'un philocalique liturgique*. C'est-à-dire, est-il possible de faire une herméneutique du sentiment liturgique de la même manière que l'on a fait les Pères dans le cas de l'existence ascétique ? Et si c'est le cas, nous vous prions d'expliquer avec plus de détails ce que vous comprenez par image eucharistique iconique. Quelle est la parenté entre le rituel et l'image iconique, entre la liturgie et la pratique iconique ?

G. G. Si vous m'avez suivi avec attention, les réponses ont été déjà données partiellement... Mais, pour être plus clair, je vous dirai que *la modalité iconique sur laquelle j'insiste ne doit pas être regardée comme étant une autre théologie*, comme d'ailleurs on m'accuse souvent... Ce n'est qu'une spécificité, dans le même sens que la spécificité sinaïque, athonite ou slave. Dans la spécificité carpatique, on remarque justement cet iconique, où le grand mystère ne consiste pas seulement dans le fait que Dieu a créé le monde afin de l'entraîner dans le Déification, mais c'est un élargissement, un ouverture encore plus grande : *la relation entre Dieu et la création ne se réduit pas à ce relationnel, à cette accessibilité, mais c'est le mystère du Royaume de Dieu, du commun, de cette union et de cette cohabitation entre Dieu et la création, de cette rencontre réelle*. C'est une question très délicate. Beaucoup de penseurs se laissent proie à une théologie où il ne s'agit pas d'une rencontre réelle entre Dieu et la création, mais uniquement d'un simple relationnel par lequel la création participe à des réflexions, à des transpositions de la Divinité et c'est un peu tout...

Or, au sens carpatique, la Divinité peut communiquer avec l'être de création, mais sans s'y mêler ; l'être de création peut participer, par incarnation christique – c'est-à-dire par le Christ – à *cette parenté*²⁷ avec l'être Divin, en vertu justement de l'existence de ce commun dont je viens de parler. Par conséquent, l'iconique est ce commun entre le Divin et la création. Voilà le royaume des Cieux. Le Paradis n'était qu'une sorte de relationnel

²⁷ Ce terme, sur lequel le Père Ghelasie revient avec insistance, ne peut engendrer des malentendus que dans le cas où on s'y cramponne, en restant dans une vision ontologique. Mais, comme on sait bien, dans le christianisme l'être est en même temps fait hypostatique, de manière qu'on n'a plus affaire à la rupture ontologique entre l'être et l'existence qui caractérise globalement les mystiques antiques, qu'il s'agisse des Orientaux ou des Grecs. Dans cette perspective, le terme de « parenté » se rapporte à l'image iconique que Dieu confère à la création et qui est ce trait de compatibilité onto-personnaliste entre celle-là et le Divin, sans l'intervention des êtres. La parenté est à la fois iconique et ontologique, ces deux notions étant inséparables.

entre le Divin et la création, alors que *le Royaume des cieux représente déjà une rencontre, une interpénétration*²⁸. On peut parler d'une sorte de périchorèse entre Dieu et la création, non pas en sens panthéiste, mais par le Christ.

A cet endroit, il intervient le rôle de la pratique (ascèse) iconique et son rapport avec l'eucharistique, dans le sens que *l'iconique est une condition eucharistique*²⁹. Entre nous et le Christ ne peut exister qu'un relationnel iconique. Par le Baptême, nous acquérons cette marque iconique, en recevant déjà la condition christique, iconique ou bien la condition pré-eucharistique. Nous ne pouvons pourtant pas nous y arrêter, parce que autrement nous n'irions pas prendre la communion, donc accomplir l'eucharistique.

On sait que, par l'Ascension, le Christ élève notre condition de création jusqu'à la Divinité, en se plaçant à droite du Père. Mais le Fils de Dieu ne reste pas là-haut, comme si nous étions privés de Lui, en devant, par conséquent, monter juste au ciel pour pouvoir rejoindre le Christ. Il envoie le Saint Esprit Qui entre dans Son œuvre d'Image directe et personnelle du Fils, œuvre par laquelle Celui-là fait descendre l'Image Ressuscitée et Elevée du Christ dans l'Eglise terrestre. Il le réincarne dans le pain eucharistique et, en même temps, on procède même à une « Incarnation » du Saint Esprit³⁰. C'est la raison pour laquelle l'Eucharistie n'est pas uniquement le Corps du Christ, mais c'est également « l'Incarnation » du Saint Esprit ; nous insistons longuement sur l'acte de l'épiclèse par lequel on invoque l'Image du Saint Esprit, parce que Celle-ci nous apporte le Christ le Ressuscité et, par le Corps du Christ le Ressuscité, on peut « incarner » aussi le Saint Esprit Qui rejoint de cette manière la création. Parce que l'Esprit, représentant la Divinité « pure », apophatique, ne pourrait pas Se rencontrer avec nous, mais – par le fait de s'unir avec le Christ par le Corps ressuscité – Il se rend accessible à notre esprit par l'image eucharistique. *Ce n'est que par l'Eucharistie que nous accédons au Saint Esprit*. Nous voilà au cœur d'un problème très profond auquel les théologiens devraient penser plus longuement... En général, on considère que l'eucharistique vient par le Saint Esprit, c'est-à-dire Celui-ci arrive le premier, « en amenant » ensuite l'eucharistique. Or, il faut comprendre une chose : *le christique est la condition essentielle du christianisme*. Par la condition christique, le Saint Esprit Se rend accessible à notre sens, se glisse dans l'œuvre par rapport à la création et, ensemble, « actualise » l'image christique tout « en S'actualisant » Soi-même.

G. M. En ce qui concerne la liaison possible entre liturgique et l'ascétique dont je vous ai demandé.... ?

²⁸ La distinction entre le Paradis et le Royaume des cieux est dans la lignée de la théologie patristique, lieu où cet intervalle dynamique est le corrélatif cosmique de l'élévation de l'homme de l'état d'image à celui de ressemblance avec Dieu. En termes rituels, pour le Père Ghelasie, le Paradis se trouvait plutôt sous le signe de la potentialité d'une rencontre, non-actualisée complètement, alors que le Royaume représente la non-cohabitation réciproque Divin-création.

²⁹ Evidemment, ce n'est pas dans le sens d'un conditionnement causal, mais d'une constitution ou d'une pré-structure eucharistique de la création faite à l'image de Dieu (voir la discussion de l'interview antérieure). L'ascétisme iconique consistera en ce cas dans un processus de restauration de cette constitution eucharistique par la transposition mystique du modèle rituel liturgique dans la dimension de l'intériorité, de la Proscomédie jusqu'à la Communion (voir ci-dessous).

³⁰ Le texte tout entier de la Proscomédie et de la Liturgie orthodoxe vient à l'appui de ces affirmations. Le pain béni, qui pendant la Proscomédie a reçu la condition pré-eucharistique, se transforme pendant l'épiclèse en « pâte » de la Nouvelle Création réalisée raisonnablement et spirituellement par l'œuvre du Père, achevée par le Fils dans le Saint Esprit.

G. G. Dans le sens philocalique, dont vous parliez mon frère, il faut comprendre que l'ascétisme n'est pas uniquement une vie âpre menée en vue d'obtenir certaines vertus. L'ascétisme philocalique est exactement *cette spiritualisation iconique*. C'est ce que disait un Saint Père : « Le péché a amené un détournement de l'état de sainteté ». Pour aboutir à rétablir l'état de sainteté, il faut nous livrer à une soi-dite ascèse, qui consiste dans le fait de nous arracher aux états négatifs pour revenir aux vertus connues en soi. Mais *l'ascèse chrétienne n'est qu'un retour à quelque chose de normal*, un retour naturel. *Ce naturel doit ensuite être rendu iconique*. Il faut restituer au naturel cette condition [structure] eucharistique et bien après on peut faire la communion eucharistique. Et l'eucharistique de la Communion existe en même temps que le Saint Esprit ! S'il n'est qu'un simple eucharistique christique, alors il ne s'agit pas de la Descente du Saint Esprit ; en l'absence du Saint Esprit, il n'y a pas d'eucharistique, ni d'Esprit Sait sans l'eucharistique³¹.

G. M. Mon Père, on sait bien que dans la théologie contemporaine il y a deux tendances importantes qui apparaissent, les deux, comme des solutions à même de revigorer la spiritualité des fidèles : l'une d'elles insiste sur le culte et sur l'eucharistie, en plaçant en second plan la spiritualisation philocalique et concevant l'Eucharistie comme un modèle en soi ; l'autre tendance, appelée aussi « néopalémique », trouve que la solution consiste dans le personnalisme des énergies non-crées, en situant implicitement en arrière-plan l'apport de l'Eucharistie. Comment voyez-vous que la pratique iconique réussit à résoudre le problème de l'accent mis soit sur l'individualisme ascétique, soit sur l'ecclésiastique au sens exclusif du terme ? Ou, autrement, comment pourrait s'harmoniser – dans la perspective iconique-carpatique – l'aspect communautaire du Temple et l'aspect intérieur du « temple du cœur » ?

G. G. J'insiste extrêmement sur ce mystère de l'iconique eucharistique où on ne peut parler seulement d'un simple relationnel, d'un relationnel unilatéral, mais de l'un qui se produit dans toutes les directions – tant du côté de la Déification que de celui de la création – et, mieux, d'une sorte d'union en commun de ce relationnel. L'Eucharistique, dans ce sens iconique, a les dimensions qu'on a déjà rappelées : celle d'Eglise terrestre, d'Eglise céleste et même de super-cosmique, d'expansion même d'un Mystère divin en soi par le Fils de Dieu. De cette manière, surtout dans la situation actuelle où le monde est tellement déchiré et déstructuré, la première nécessité est celle de *refaire tout d'abord la condition eucharistique*. On ne peut donner directement la Communion à quelqu'un avant de ne refaire sa condition eucharistique ; *participer au rituel liturgique est justement le mystère par lequel on refait la condition eucharistique* et c'est aussi important que l'acte de la communion lui-même. Dans quel sens ? S'il y a beaucoup de voix qui disent qu'il est inutile de participer à la Liturgie sans avoir reçu la communion, je considère qu'ils se trouvent en erreur. Dans le rituel christique de la Liturgie, même si on ne reçoit pas la communion, on refait la condition christique, eucharistique. *C'est à ce moment qu'on refait notre temple, celui du cœur*, comme vous dites mon frère. L'Eucharistique ne peut « prendre vie » avant d'avoir un temple, c'est-à-dire une Eglise.

³¹ Le Fils et l'Esprit conjuguent leur œuvre liturgique, dit le Père, de la même façon qu'ils ont conjugué l'œuvre iconomique, en se promouvant et en se confessant réciproquement. L'Esprit se répand et s'offre comme eucharistie par le Fils, tandis que le Fils ouvre par l'eucharistie la voie vers la participation de l'Esprit Saint. D'autre part, il est à remarquer, comme le faisait Saint Maxime, la place centrale du Christ dans le discours du Père Ghelasie.

Comment veut-on faire l'eucharistique en quelqu'un pour lequel on n'a pas rétabli son Eglise intérieure ?

Il faut donc comprendre que chacun peut refaire sa propre condition d'Eglise uniquement par sa participation au rituel liturgique. C'est bien après que le mystère eucharistique est accompli en lui³², au fur et à mesure *qu'on commence le développement de la liturgie dans son propre temple*. C'est à peine à ce moment-là que, ayant la condition eucharistique rétablie, on peut communier dans l'Eucharistie de l'Eglise proprement dite. Mais, si on passe trop vite à la communion sans avoir refait préalablement l'Eglise intérieure, c'est comme on jetterait des perles aux cochons... On ne peut faire une Eglise de n'importe quelle maison. Une maison doit tout d'abord être consacrée, elle doit être offerte, il faut qu'on lui accorde la condition d'Eglise pour en devenir une. C'est pareil avec nous : on ne peut pas communier avant d'avoir acquis cette condition... Et ensuite, du point de vue chrétien, le rituel est comme une sorte de participation à un concours : tous y participent, mais les prix ne sont accordés qu'à quelques uns. Tous les fidèles participent au rituel, mais à la communion n'arrivent que ceux qui s'y sont préparés³³. Il y a pourtant la possibilité que chacun reçoive son prix, dans

³² On revient en montrant que Saint Maxime lui-même a souligné que la participation au rituel liturgique est assimilable à une ascèse dans laquelle la succession (*akolouthia*) des actes liturgiques est une représentation (*typos*) de ce qui se passe avec l'homme intérieur. Il dit encore, mais évidemment en d'autres termes, que la participation à la Liturgie opère une re-construction iconique-eucharistique de l'homme dans le sens d'une transformation intérieure successive dont on a développé les étapes *ad extra* par rapport au moments du rituel : « (le chrétien ne doit jamais manquer à la Sainte Liturgie) pour la grâce du Saint Esprit qui est invisible mais éternellement présente, et notamment surtout pendant la Sainte Liturgie. Cela transforme et change chaque personne présente, *en la re-bâtissant (en la re-modelant) sous un aspect plus divin, conformément à ses qualités (metaplatousan epi to theioteron analogos heauto), et en l'élevant vers ce qu'on indique par les mystères qu'on accomplit...* Le Saint Esprit active en l'homme la grâce du salut, indiquée par chacun des symboles divins (*symbolon*) qu'on dévoile, tout en le conduisant à son tour et dans un certain ordre (*kath' heirmon kai taxin*) depuis les plus proches et jusqu'à leur fin ». (apud *Mystagogia XXIV*, trad. du gr. Pr. D. Staniloaie, E. I. B. M. B. O. R., Bucarest, pp. 39 e. s. ; les soulignements appartiennent à G. M.). Il est à remarquer dans ce fragment la valeur de modèle formateur que Maxime attribue à l'œuvre liturgique du Saint Esprit (voir l'emploi du verbe « *metaplato* – remodeler l'argile / la cire » qui a le même radical ; « *plasso*, l'antique *platto* – créer », comme dans la *Genèse 2,7*) qui amène l'homme dans un état maximal de plasticité ontologique. En outre, Maxime voit – de même que le Père Ghelasie – ce remodelage conformément au célèbre principe de l'analogie (*analogos heauto*) : Dieu recrée l'homme par analogie avec celui-ci, en respectant sa singularité, comme on notait dans l'interview antérieure.

³³ Comme j'ai dit dans l'interview antérieure, voilà le sens de « être capable » dont les textes liturgiques parlent : refaire sa condition eucharistique. Remarquons encore le fait que, malgré l'accent mis sur la préparation pré-eucharistique, le Père ne considère pas que refaire l'église intérieure (la constitution eucharistique) est un procès qui se développerait d'une façon autonome par rapport à l'Eucharistie proprement dite ; en réalité, il reste toujours une transformation de type eucharistique dans lequel le fidèle, pain béni vivant au début, avance graduellement sur la voie d'une proscomédie intérieure, par la communion continue dans l'Esprit de Christ, vers la condition pleinement eucharistique vécue en apothéose par la Communion. Il s'agit donc d'une synchronie mystique entre un rituel intérieur, accompli dans le temple du cœur et le rituel liturgique, d'une conjonction inséparable qui a pour fondement juste le « commun eucharistique » dont nous a parlé le Père jusqu'ici. L'accent est mis par le Père Ghelasie, d'une façon constante, et dans le plus authentique esprit orthodoxe, sur le fait que l'acte liturgique en est l'un de la participation ; et la participation signifie réponse, signifie le *amen* des communautés des croyants, qui n'est pas un simple écho de l'appel divin, mais c'est la parole irréductible qui certifie l'acquisition de la condition eucharistique. Le Père insiste de nous rappeler que le rituel de l'Eglise de l'Orient s'accomplit dans l'espace d'une conformité de type eucharistique entre Mystère et croyant.

la mesure où il obtient certaines « performances ». On ne peut pas accorder un prix à n'importe qui... Voilà le sens de l'ascétisme philocalique, tel que je le vois.

Quant à la tendance de sortir l'Eucharistie du contexte ascétique, je crois qu'il s'agit d'un malentendu justement dans le sens iconique de l'Eucharistie. L'iconique est ce quelque chose de sacré auquel on ne peut toucher qu'en se sacrifiant. Comme le Saint Apôtre Paul le dit, ceux qui communient lorsqu'ils ne sont pas dignes de le faire ont davantage à souffrir. L'Eucharistie est feu dévorateur et il n'agit qu'en ce sens : s'il trouve la misère en nous, il est sûr qu'il ne fera autre chose que de nous brûler. Il faut trouver quelque chose qui résiste au feu divin. *Qu'est-ce qu'il y a en nous qui résiste à ce feu ?* S'il n'y a rien, alors la seule solution est de faire le rituel, de participer au rituel liturgique et alors, petit à petit, le temple intérieur sera refait. Ce n'est qu'à ce moment qu'on peut recevoir la communion...

G. M. Et une dernière question, mon Père : dans quelle mesure, ou mieux, de quelle manière les autres types d'hésychasme sont-ils d'image eucharistique ? Je me réfère au type égyptien, sinaïque, grec, slave, où l'accent semble être mis plutôt sur l'ascétique que sur le liturgique.

G. G. Je ne sais pas dans quelle mesure on comprend l'esprit philocalique...Moi, comme j'ai essayé de le comprendre, je le vois toujours dans ce sens de reconstruction de l'image de l'Eglise intérieure, de la condition eucharistique. L'ascèse des Saints Pères n'est autre chose que la reconstruction de l'image de sainteté de l'intérieur, qui ne peut se réaliser que par une ritualisation. Par conséquent moi, au moins, je comprends que *toute vertu christique est une sorte de geste rituel*. Toute vertu spirituelle est geste rituel, ainsi que les autres mystiques (égyptienne, sinaïque, etc.) sont en fait, en dernière instance, toujours des mystiques iconiques³⁴. Exception faite que la spécificité des anciens, vu la caractéristique du contexte de l'époque, était de mettre un grand accent sur l'aspect spirituel direct de l'esprit. Et de là en résulte une sorte de rituel plutôt spiritualisé qu'iconique. C'est toujours une sorte d'iconique, mais plus spiritualisé. Alors qu'au sens carpatique c'est un iconique toujours spiritualisé, mais il est plus accentué sous l'aspect eucharistique, là où la partie du corps et celle du sang est dans la même mesure mis en évidence que la partie spirituelle. L'Eucharistie n'est pas uniquement quelque chose de spirituel, mais il est vraiment Corps et Sang du Christ.

G. M. Je vous remercie, Mon Bon Père, pour l'amabilité de me répondre à ces questions.

Le Saint Monastère de Frasiniei, le 2 Avril 1998

³⁴ Par extension, l'assertion du père vérifie une réalité universelle : toute expérience religieuse a une double dimension – mystique et rituelle – chacune représentant également des langages interférentiels dans lesquels on transpose les mêmes exigences et finalités de pratique religieuse ; de cette manière, l'expérience mystique est l'équivalent d'une ritualisation intérieure, d'un remodelage de l'être par un continuel sacrifice intérieur et, réciproquement, - le rituel est le reflet, est la transposition *ad extra*, en termes gestuels, d'un itinéraire intérieur, et en même temps c'est le critère de validité pour l'expérience intérieure. Pour ces raisons interpréter – au cœur du christianisme – l'expérience ascetico-mystique des diverses écoles dans le langage rituel n'est pas du tout une démarche forcée. Ce que l'ascèse identifie comme étant des vertus est, en termes rituels, équivalent à un geste de dévotion. Il me semble tout à fait significatif que cet isomorphisme vertu-geste rituel que le Père Ghelasie énonce, est à même de dégrever la vertu de ses connotations moralisatrices en excès, et le geste rituel d'une certaine mécanique formaliste. Sous ces auspices, la vertu redevient le signe et la mesure capables d'assumer le rituel dans son sens fort, de modèle formateur de l'être humain.

Le geste rituel

Gabriel Memelis : Mon saint Père Ghelasie, dans notre dernière discussion, vous avez fait quelques précisions importantes concernant le rituel iconique orthodoxe et son importance dans le contexte mystique actuel. Vous définissiez le rituel, à cette occasion, comme étant non pas un simple relationnel, mais comme « ce commun qui apparaît après l'interrelationnel ». Le rituel ne se produit que s'il existe une réciprocité de la relation entre le divin et l'humain, et c'est à peine bien après que « les réponses des deux parties se réunissent pour n'en faire qu'une ». Le mystère du Royaume de Dieu – qui, comme on le tient des Saints Pères, est plus que le Paradis – s'achève dans cette unité et cohabitation entre Dieu et la création, comme rencontre réelle, comme interpénétration sans mélange.

De même, vous disiez alors que le mystère de ce rituel est caché dans la vie intratrinitaire, qui se répand en création par Christ. Notre rituel iconique orthodoxe a comme origine ontologique ce mystère de la vie intradivine ; le Fils et le Saint Esprit font un soi-dit « double rituel » dans la Trinité – l'un au sens de création de l'être (existence) qui est apophatique au-delà de la création, l'autre étant le lieu où se répand en permanence l'amour divin dans la création. En même temps, ils prennent l'amour de la création, en font un tout commun et l'élève après. Enfin, vous aviez souligné au même endroit l'importance de la participation du croyant au rituel liturgique, ainsi que les effets de ce rituel sur la reconstruction de la condition eucharistiques de chacun.

Je voudrais vous rappeler le but de ces discussions que, avec Votre bienveillance, nous réalisons : il s'agit de rendre plus accessible le message que vous voulez transmettre pour ceux qui se heurtent assez souvent à des difficultés de lire vos livres. Aussi, en restant sur cette note, je voudrais vous prier dans ce qui suit de détailler l'aspect *du geste rituel*, étant donné que la pratique iconique-carpatique que vous proposiez est centrée sur ce geste de la prosternation devant l'icône, qui est une sorte d'antichambre de la prière de l'esprit ; comme Vous disiez une fois, pour les gens contemporains, il est plus difficile sinon presque impossible, d'aborder frontalement la prière mentale et alors on aura besoin d'une introduction, d'une aide par cette voie.

Je proposerai, par conséquent, des prendre pour point de départ et en même temps d'épigraphe de notre discussion sur l'importance du geste rituel, les mots du Saint Macaire l'Egyptien : « On n'a pas besoins de trop de mots, il suffit de tenir les bras levés ». Une première question serait alors : pourquoi le geste et non pas l'esprit en premier lieu ? Le geste a-t-il peut-être des résonances plus directes dans les profondeurs ontologiques de l'être humain ? Peut-on parler du geste comme langage ontologique de l'homme ?

Ghelasie Gheorghe : Comme vous l'avez déjà rappelé dans l'introduction faite, je crois, à mon sens, que *le geste*, ou mieux, *le rituel* que je considère comme étant pratiquement son synonyme, n'est pas uniquement un produit d'un relationnel, mais c'est *une profondeur de l'être même*, qui favorise ensuite ce relationnel. C'est la raison pour laquelle il faut comprendre et mettre en valeur cette perspective dans laquelle, par rapport à notre opinion habituelle, notre existence – même si elle en est une de création – a ce *mystère de l'expression*.

En fait, que signifie le geste ? Le geste est une modalité d'expression de notre existence non seulement avec une certaine partie, mais avec *son intégralité*. Le langage commun [verbal], plutôt produit mentalement, n'exprime qu'un certain aspect de notre

existence. Mais, *par le geste, on exprime la totalité de notre être*. Nous ne nous rendons pas compte dans quelle mesure nous nous exprimons dans notre geste. En fait, pour celui qui peut le déchiffrer et lire, pour celui qui peut le comprendre et recevoir comme le mystère de l'expression intégrale de notre être, le geste est justement *la normalité* de l'expression de notre existence. *Le geste est considéré comme étant plus qu'un langage*³⁵ ; il est également langage, mais, comme j'ai déjà dit, dans le sens d'expression totale de l'existence dont il est le fond...

En général, aujourd'hui, ce tumulte de « théologies » de facture néo-protestante, ainsi que les mystiques d'influence hybride-orientale, fait pencher extrêmement vers une désacralisation du rituel et du geste. On s'appuie à un très grand degré sur le mental, sur une mystique soi-dite « spiritualiste » ou même « spirituelle », ainsi qu'à un moment donné certains gens parlent, sans en avoir compris grande chose, d'une mystique « de grâce divine » qui est en fait tout à fait étrangère à la grâce proprement dite. C'est pourquoi il faut insister, surtout du point de vue chrétien orthodoxe, sur ce théologique de l'expression, de la réponse. Par notre relationnel que nous vivons non seulement avec Dieu, mais aussi entre nous et les autres êtres, il faut comprendre justement une expression de l'intégralité de notre existence. Et cela non seulement sous un seul aspect...

Et, pour être plus clair – j'ai déjà relaté cela d'ailleurs dans un ouvrage plus récent, dans une sorte d'essai d'anthropologie, *Sur des traces anthropologiques* – j'essaierai d'expliquer, tant qu'il est possible, la signification de l'*iconique* dans l'acception philocalico-carpatique de l'ermite Néophite. C'est bien après qu'on pourra comprendre la signification *du geste iconique* que j'essaie de mettre en évidence à partir de cette tradition carpatique.

L'ermite Néophite part du *mystère de la configuration de l'homme*. Qu'insuffle Dieu à Adam (cf. *La Genèse* 2,7) ? Il lui insuffle tout d'abord son aspect d'homme. Il y a beaucoup de spéculations, mais nous disons que ce que Dieu insuffle à Adam est son aspect humain. Et que signifie l'aspect humain ? *C'est la préfiguration de l'image de l'Incarnation du Christ*. L'aspect de l'homme n'est pas donc l'aspect qui lui est propre (n'est pas image en soi, s. de G. M.), mais c'est l'Image offerte par le Fils de Dieu ; et par cette Image, l'homme acquiert à son tour cette Image, ce mystère de divin-création.

A partir de ce fait, nous allons dire que notre existence a cet iconique, cette sacralité « en soi ». Et, du point de vue de cette vision mystique de l'ermite Néophite, on peut

³⁵ Le père Ghelasie part dans ses considérations d'un arrière-plan idéologique commun en première instance à toutes les religions, annonçant en même temps la spécificité irréductible du paradigme chrétien qu'il va développer ultérieurement : si on fait l'inventaire de la morphologie des modalités de l'expression de l'expérience universelle, quiconque peut constater la préférence pour l'expression non-verbale (en l'occurrence, gestuelle), plus capable que le langage verbal de transmettre les significations multiples de l'expérience mystique. Le langage non-verbal du geste est une forme optimale de communication des données de l'expérience, surtout dans la relation maître-disciple ; les mystiques préfèrent constamment le silence aux mots, silence qui est plus expressif que ceux-ci, de même qu'ils préfèrent l'exemplarité – communiquée par les gestes – à l'attitude envers la didactique verbale. Mais, alors que les spiritualités extra-chrétiennes (notamment les orientales) tendent vers une conception informelle de l'union avec l'Absolu, tout en percevant, à la limite, l'état de *unio mystica* dans les termes d'une situation ontologique qui ne peut plus s'exprimer ni même par les gestes, le christianisme fait du geste – vu comme langage de l'être par le corps – une forme d'expression indispensable dont on reconstruit le prestige, comme nous allons voir tout de suite chez Père Ghelasie, sur la réalité de l'Incarnation. Si Dieu « s'est traduit » Soi-Même (*exegesato*) dans le concret de la chaire par Jésus Christ (cf. *Jean* 1,18), le geste n'est plus un simple langage muet...

tracer quelques repères qui, de toute façon, ne se proposent pas d'épuiser le mystère de l'homme : si les Saints Pères disent que l'homme est une dichotomie âme-corps et qu'il porte dans son âme cette profondeur de l'esprit (gr. *nous*) par laquelle il peut accéder à la divinité, la modalité de l'ermite Néophite apporte une sorte d'élargissement de ce fait, en considérant que l'homme est, premièrement, *ce souffle divin* qui actualise l'engendrement de tout être humain. *Cette image de l'homme, uni avec le bagage génétique des parents, configure l'homme comme âme et corps*³⁶. La perspective carpatique insiste donc sur cette image sacrée, iconique que l'homme possède par l'acte de sa création par Dieu.

Par conséquent, cette réalité iconique n'est pas, comme j'ai dit [dans l'interview précédente], uniquement un produit d'un relationnel. Il faut comprendre qu'il est *un fonds* même de notre existence même. C'est pourquoi on dit que cet iconique est, dans un certain sens, similaire à *l'image même de la personne*. Beaucoup sont ceux qui font des évaluations, comme on a vu par exemple chez Yannaras et d'autres théologiens plus récents, qui disent que nous ne sommes pas encore des personnes, mais que nous formons notre personne qui n'est maintenant que potentialité... Enfin, nous ne voulons pas polémiquer, mais nous voulons seulement mettre en relief la spécificité de l'ermite Néophite, où on insiste longuement sur *la réalité existentielle en soi, qui favorise ensuite et met en évidence le relationnel*. C'est une configuration mystérieuse, où l'homme est premièrement une image iconique insufflée de Dieu, c'est l'image de l'homme, l'image de l'Incarnation christique, qui porte le sceau de l'image et de la ressemblance avec Dieu – comme disait la Sainte Ecriture – et *cette image* revêt la partie spirituelle et corporelle. Il ne s'agit pas d'une trichotomie, mais d'autre chose : il y a cette dichotomie âme-corps en tant que réalité de l'homme, mais en même temps dans une unité, dans un commun qui est justement cet iconique et qui est une préfiguration du Corps christique. Bien des théologiens considèrent le Corps christique comme étant uniquement un corps matériel que prend le Rédempteur en descendant dans Sa partie matérielle-terrestre habituelle. Dans le sens de la vision iconique de l'ermite Néophite, on fait une distinction : on parle, d'un côté, d'âme et de corps, et, d'autre côté, « au-dessus » de ces deux concepts apparaît ce « *vêtement* » *de corps iconique* perdu par Adam – raison pour laquelle Adam est resté nu ; il possédait encore l'âme et le corps, mais il n'avait plus ce « *vêtement* » de corps iconique (« les vêtements de lumière », s. d. G. M)³⁷.

³⁶ Le Père Ghelasie propose une nouvelle approche anthropologique non seulement dans la perspective du paradigme grec âme (esprit)-corps ; la modalité carpatique ne voit pas le mystère de l'homme premièrement dans cette dichotomie, mais dans l'intégralité de l'être humain comme être iconique. La problématique anthropologique est ainsi organisée autour du binôme être-image – structuré par le souffle-prise en charge de l'Archétype christique – et non pas autour du binôme platonicien âme-corps. L'homme est configuré comme être « en soi » dans la mesure où il porte (assume) l'Archétype christique d'Incarnation. De même, une telle précision évite les risques de certaines approches trop souvent spiritualistes qui misent trop – dans la démarche anthropologique – sur la réalité et « l'indestructibilité » de l'âme, en réduisant pratiquement l'homme à l'âme. Ce n'est pas en dernier qu'on remarque le fait qu'on évite aussi le dilemme de l'origine de l'âme (créationnisme ou traducianisme) en montrant qu'il faut concentrer notre attention, en fait, sur la structure ontologique dernière de l'homme, qui est le sceau de l'Image de Dieu.

³⁷ Par l'acte de la création, l'homme possède une sacralité iconique propre, base de l'élévation vers la ressemblance avec Dieu. Mais cette réalité iconique n'est pas un simple résultat de l'acte créateur divin – même s'il est relationnel – mais c'est un fonds ontologique sur les fondements duquel on peut construire le schéma relationnel de la personne humaine ; c'est une construction mystérieuse où l'image iconique insufflée de Dieu à l'homme précède d'une façon mystique et « revêt » l'aspect d'âme-corps, comme un

On peut maintenant comprendre le geste iconique parce que notre véritable expression – comme existence – *se trouve dans cette intégralité du corps iconique*. Et en ce cas on cherche à réaliser l'expression par l'âme, comme partie mentale (gr. nous), ou bien par le corps, en tant que partie sensible, mécanique, énergétique... De ce fait, dans la vision de l'ermite Néophite, l'idéal mystique n'est pas de s'exprimer par une forme mentale ou sensible, mais c'est de s'exprimer avec cette intégralité que nous possédons. Nous avons encore cette image iconique, mais à cause du péché elle est cachée. Le baptême christique, que chaque chrétien reçoit, « fait activer » l'image iconique ; par la vie spirituelle nous pouvons ensuite la développer et la re-mettre en évidence dans toute sa plénitude. Jusqu'à ce moment-là pourtant, notre expression se produit toujours par la partie mentale de l'âme ou par la partie sensible du corps ; mais le véritable chrétien – conformément à la parabole de l'Évangile – ne peut participer à la Grande Cène, aux Noces du Fils, s'il n'a pas « l'habit de noces » (cf. *Mathias 22, 11-12*). Cet habit de noces, dans le sens de l'ermite Néophite, est juste *la réalité du corps iconique*. Par cela seulement on peut regagner la véritable identité existentielle³⁸.

On dit que nous sommes premièrement *imago Dei*, c'est-à-dire le sceau de Dieu ou, en sens théologique, cette raison divine, cette parole qui nous a créés, cet acte créateur divin ; ensuite Dieu a créé en nous, par le *même* acte créateur, une *imago ipsi*, une réalité d'existence qui nous appartient. Par conséquent, notre réalité est ce mystère

« vêtement » de corps iconique (la consécration même des deux rapports anthropogénésiques de Création 1,27 et 2,7 le prouvent). Perdu comme une conséquence du péché, ce « vêtement » ne peut être récupéré que par l'avènement de l'Archétype christique. Le tracé ascétique de la vie chrétienne sera à ce moment une continuelle entrée en icône (en-image) des traits de ce Modèle iconique par un mystique modelage intérieur de la réalité du corps iconique comme « vêtement de noces » avec lequel on peut participer à la grande Cène de l'Eschatologie. Il est à remarquer que le Père Ghelasie rapporte les « vêtements de lumière » à *l'intégralité* âme-corps, et non seulement au corps. Par conséquent, le péché original a introduit une dégradation de l'âme et du corps et donc un certaine « mortalité » de l'âme (en accord avec la sentence biblique « on est fait de terre et dans la terre on retournera » - *Genèse 3,19*) ; ce qui pourtant reste après l'homme est cette image iconique reçue par souffle divin, défigurée à son tour dans la mesure où il s'éloigne de Dieu. De même, la Résurrection du Christ restaure et accomplit l'être humain dans son intégralité – âme et corps. En outre, notons que la vision anthropologique exposée par le Père Ghelasie évite élégamment toute tentation hérétique située entre apollinarisme et dokétisme ; toutes les hérésies christologiques de cet intervalle ont eu pour origine l'essai d'intégrer l'enseignement sur l'Incarnation dans le modèle anthropologique classique grecque. En appliquant le paradigme dichotomique de celle-ci, la conclusion ne pouvait être autre que, en se glissant dans l'être humain, le Logos doit disloquer ou perdre à cet endroit quelque chose (pour le fait justement de ne pas être une sorte d'adjonction à la nature humaine accomplie comme âme-corps), qu'il s'agisse de la partie rationnelle de l'âme humaine (apollinarisme), ou du corps en soi (dokétisme) En percevant pourtant l'homme comme étant une structure iconique, où l'image (« le vêtement de corps iconique ») « revêt » d'une façon unitaire et distincte l'âme et le corps, l'anthropologie carpatique propose une lecture de l'Incarnation comme avènement naturel de l'Archétype qui, sans rien disloquer de l'être humain, le reconfigure du point de vue iconique en même temps que l'âme et le corps. Autrement dit, dans cette perspective on voit apparaître évidemment le sens de l'Incarnation comme En-Humanisation.

³⁸ Le Père Ghelasie condamne le religieux schizoïde spécifique à l'homme post-paradisique, dans laquelle on trouve une disharmonie entre l'expérience mental-psychologique et la dévotion corporelle. Le signe *ad extra* de cette fracture est le divorce – constaté dans l'espace religieux chrétien – entre la mystique et le rituel : soit l'expérience mystique exclut les formes du rituel, en cherchant la libération dans un plan trans-dévotionnel, soit le rituel se charge d'une dominante presque magique, efficace en soi, jetant dans l'ombre la participation mystique et l'union avec le Divin. Par la mise en lumière de la nouvelle réalité du geste iconique comme modalité d'expression intégrale de l'être humain, le christianisme annule la tension établie entre le rituel et la mystique, présente dans les autres religions à des degrés différents.

d'entrecroisement et de face à face de cette réalité personnelle de notre création, et de l'image de Dieu qui est *orienté d'une manière particulière vers nous* – cette *imago Dei* vue comme parole du Fils de Dieu *pour nous* et dans laquelle existe cet Archi-modèle éternel où chacun est inscrit, Le Livre de la Vie dont les Saints Pères nous parlent. Notre personnalité de création, cette *imago ipsi*, est en permanence face à face avec ce miroitement...

G. M. peut-être y a-t-il même un dialogue...

G. G. Tout d'abord c'est un miroitement dans cette image divine (*imago Dei*) orientée dans l'acte divin vers nous, dans laquelle *nous nous identifions nous-mêmes et, en nous identifiant, nous pouvons ensuite réaliser le dialogue*. En ce sens, le dialogue ne peut exister que dans une sacralité, et celle-ci, à son tour, ne peut exister que dans le mystère du rituel³⁹. Dans ce mystère du rituel tout devient clair ; parce que, en fait, par quoi s'exprime notre rituel de création ? Notre rituel liturgique a ce mystère de l'intégralité dans lequel au premier plan se trouve le mystère de l'autel. Du point de vue biblique, le mystère de la relation avec Dieu n'est pas un simple relationnel, mais, premièrement, il implique la *construction d'un autel*. Le Vieux Testament montre que, pour s'approcher de Notre Seigneur, il faut Lui faire un autel, y apporter *un don*, et ce n'est que dans ce don que Dieu descend ; *dans ce don, on s'offre soi-même* et c'est ici que s'établit le dialogue. On ne peut pas faire un dialogue abstrait, sans avoir quelque chose de concret. Aussi le mystère de notre rituel liturgique ne peut-il se réaliser sans l'Eucharistie, sans le Corps et le Sang de notre Sauveur.

Ce don que nous apportons à l'autel est le nôtre et, à la fois, il appartient à Dieu Christ qui le reçoit et procède à une nouvelle « actualisation » de l'Incarnation dans le Saint Agnet. La véritable rencontre est représentée par le rituel de l'Eucharistie dans laquelle les deux sons s'unissent. Notre rituel ne se fait jamais en vide ; notre état face à face avec Dieu, dans un sens chrétien authentique, est justement la connaissance de cet iconique. Pour cette raison, dans la spécificité de l'ermite Néophite, l'iconique est considéré une sorte de pré-chrétique, de pré-eucharistique, dans le sens qu'il représente une réalité du commun qui se forme et qui construit le même corps dans l'union et, plus encore, l'union dans la communion. Dans cette union – c'est le lieu de la beauté de la mystique iconique – on évite le danger majeur de toute mystique qui est le suivant : si on aspire à entrer dans la Divinité, on arrive au panthéisme, parce que la Divinité se trouve au-delà de la capacité et de la condition de la création ; si la Divinité essayait d'entrer

³⁹ Par la création, l'homme est, par conséquent, un être iconique, syntagme qui sous-entend et en même temps dépasse (il est incommensurable par) la dichotomie âme-corps. En fructifiant de nouveau le principe de l'analogie, le Père Ghelasie ouvre un nouveau sujet, particulièrement subtile, de l'homme à « double visage » - déité et ipséité à la fois. Entendons-nous sur le fait qu'il ne s'agit par d'un dédoublement *ab initio* de l'être humain, mais d'une fondation iconologique authentique de celui-ci, développée ultérieurement comme une réalité dialogique. L'iconique, chez le Père Ghelasie, a le sens d'un équilibre unitaire entre l'image divine et humaine. Sur cette base, on constate qu'il y a dans l'homme en permanence un dialogue entre *l'imago Dei* et *l'imago ipsi*, cette dernière se constituant comme une altérité dans la mesure où elle retrouve par le dialogue l'identité dans la première, de manière que l'homme n'est pas uniquement un simple reflet « en miroir » de Dieu. Mais ce dialogue ne se produit pas dans un vide, mais dans l'atmosphère de mystère du rituel. L'homme apparaît ainsi dans la même mesure dépendant de l'acte créateur et providentiel de Dieu, mais aussi librement constitué comme existence autodéterminée (*autexousia*), ayant devant lui la possibilité d'une infinie déification. L'élévation ontologique de l'homme est structurée d'une façon rituelle et ne conduit pas à l'identification indistincte avec l'Être, mais à l'unité en distinction due justement à « la dialectique » très subtile entre *l'imago Dei* et *l'imago ipsi*.

dans l'être de création, ce dernier serait annihilé, accablé de la Divinité. La mystique chrétienne vient avec cet « intermédiaire » iconique où le Divin – inaccessible à la création – et la création – qui, d'une certaine manière, ne peut se tenir devant Dieu sans rendre l'âme – peuvent se rencontrer réellement, peuvent se rejoindre plus qu'en tant que simple relationnel, plus qu'un simple emplacement face à face. Dans le commun iconique, le Divin *entre* véritablement dans la création, et celle-ci *entre* véritablement dans le Divin. Cela veut dire que le Divin s'Incarné véritablement, ne s'agissant donc pas de dokétisme et en même temps la création entre dans la Divinité, sans exister le danger du panthéisme. Toutes les hérésies de l'histoire de l'Eglise sont parties de cette peur de n'entrer dans l'être divin, ainsi que, réciproquement, de la crainte de ne pas descendre le Divin dans la création et de ne pas Le dégrader. L'iconoclasme, par exemple, ne pouvait pas percevoir la manière dans laquelle la Divinité peut prendre des formes de la création. La faute des iconoclastes était de n'avoir pas compris que la Divinité n'emprunte pas des formes à la création, ni la création n'emprunte pas les formes à la Divinité, mais on voit se réaliser un mystère terrible qu'on ne retrouve plus dans aucune autre religion : le mystère de l'iconique dans lequel il est possible de retrouver tant la descente de Dieu sans détruire la création, que la montée de la création en Dieu sans perdre sa nature créée.

La mystique iconique, donc, apporte un élargissement et, en même temps un accomplissement du rêve des mystiques en général et de l'idéal chrétien en spécial : Dieu rejoint Son être créé sans s'y mélanger et, en plus, on peut réaliser un *commun hors nature* (supranaturel) dans lequel l'être créé participe à l'être divin et ce dernier participe même à l'être de création. Mais, insistons-nous, sans le mélange des natures des êtres ! Si les iconoclastes n'admettaient sous aucune forme que le Divin puisse être « traduit » en termes de création, et que d'autres hérétiques gardent la distance entre Divin et création à cause de la peur du panthéisme (voir, par exemple, le nestorianisme et les hérésies qui en dérivent), dans le sens eucharistique iconique le mystère qui se réalise entre le Divin et la création est dans le vrai sens du mot l'accomplissement de l'homme mystique.

En conclusion, je souligne encore une fois que *le rituel a comme base « d'expression » premièrement le geste*. Pourquoi s'agit-il du geste ? Parce que le geste n'est pas uniquement un simple moyen d'expression ; il faut avoir toujours la perspective de l'intégralité de l'expression dans laquelle le sacrifice est cet acte qui commence par une expression d'une certaine *orientation* envers quelque chose, en revêtant ensuite l'habit d'une expression directe qui est *le mot*, ensuite celui *d'un accomplissement* où se produit *l'union en silence* qui est la communion, la rencontre au plus haut degré. Mais il ne s'agit non plus d'un silence, mais c'est *un geste de réception où le mystère ne peut pas s'exprimer par des mots* ; elle n'a que cet accomplissement, et cela représente *l'expression même*.

Voilà pourquoi l'ermite Néophite insiste tellement sur le fonds de notre existence qui est le geste. *Par le geste, on remémore juste notre fonds existentiel*. Nous, la création, nous avons premièrement une mémoire existentielle de base qui est la mémoire du Divin. De même que l'enfant porte en lui directement la mémoire de ses parents, de même nous avons – dans notre existence – tout d'abord cette mémoire ontologique du Divin. Et de même que l'enfant, par son geste précédant sa capacité de s'exprimer et de nommer la mère et le père, *reconnaît* ses parents, de la même manière l'ermite Néophite considère que notre première modalité d'expression envers Dieu se réalise par *le geste de reconnaissance*. Nous sommes comme des enfants, comme des nouveaux-nés apportés à

l'état de l'être, qui grandissent et arrivent à nommer et, finalement, à construire la réponse proprement dite⁴⁰.

Il faudrait encore approfondir encore un peu un autre aspect : *l'image iconique en soi est, pour nous, les gens, l'Image du Fils*. Dans le sens de la tradition de l'ermite Néophite, on insiste longuement sur cet iconique de l'Image du Fils, qui constitue la sacralité de l'homme. Toute la pratique hésychaste, dans cette tradition, est centrée sur le mystère de l'Image du Fils. Mieux, comme un concret de l'Image du Fils, on voit apparaître *le caractère de sacrifice et de soumission*. Pour cette raison, la spécificité, en ce qui concerne le geste rituel, est le geste de soumission et de dévouement qui est une préfiguration de l'autel et du sacrifice sur l'autel. Voilà la modalité chrétienne « d'irruption » du Divin dans la création et d'accessibilité de la création par rapport au Divin, de rencontre de Dieu avec la création jusqu'à ce commun de grand mystère de l'eucharistie. Le geste est par conséquent le fondement même de l'expression de notre existence dans la création. Notre image de création, que nous recevons – parce que pour chaque homme on voit se répéter le même acte créateur divin que celui fait pour Adam, Dieu « souffle » dans l'homme, par rapport aux autres êtres qu'Il a faits en se servant uniquement de la parole, par un acte spécial l'image de l'homme – est l'Image christique même donnée à l'Incarnation. Chaque homme est une actualisation dans une autre modalité, dans un autre aspect de l'être, dans une autre individualité de l'Image du Christ. Et en ce cas, *cette image iconique* qui est notre image de sacralité, trouvé *en union avec la partie héritée à la naissance des parents*, de la nature (voir *Sur des traces anthropologiques*), *configure la partie directe de l'âme et du corps*. De cette manière les parties spirituelle et « matérielle » de l'enfant ne peuvent grandir, se développer que *sur*

⁴⁰ Le Père Ghelasie dit que, dans la mystique iconique-carpatique, le geste l'Alpha et l'Oméga du chemin de l'ascèse qui mène à Dieu. L'expression de l'homme dans son dévouement envers le Créateur commence avec le geste de reconnaissance encore non-explicité, résultat de la mémoire iconique-ontologique du Divin, conservé par notre être, mais qui est *prioritaire* par rapport aux formes explicites – verbales d'expression. Celle-ci continue avec *la réponse* – concrétisé tout d'abord par le mot et par la dénomination, mais structuré toujours comme un geste rituel – qui est « le relationnel » de l'homme avec Dieu, comme l'appelle le Père. Enfin, l'expression s'accomplit avec *le silence dans l'union de la communion / de la participation réciproque* (le silence apophatique de la mystique classique) qui est « la rencontre au plus haut degré ». Il faut remarquer en plus *la nuance gestuelle que le Père Ghelasie imprime à l'apophatisme même*. La réalité apophatique, que Denys l'Aréopagite nommait paradoxalement « obscurité super-lumineuse (*hyperphotos gnophos*) », est appelée dans la mystique iconique-carpatique « geste de réception et d'accomplissement dans lequel le mystère ne peut plus s'exprimer par des mots », parce qu'elle trouve *son expression dans l'accomplissement même*. Comme un *feedback* biblique de ce paradigme gestuel, on peut dire que – dans l'état paradisiaque – Adam reçoit son empreinte : il *est assis* dans le jardin de l'Eden – cette disposition étant la monture de l'homme dans sa qualité de « liaison naturelle » de la création (*physikos syndesmos*), comme dit le Saint Maxime. Cela rend possible son orientation gestuelle-théocentrique, de reconnaissance préliminaire de Dieu. Ensuite, sur cette base, il *nomme* les êtres – événement non seulement de lecture noétique des raisons divines trouvées dans les êtres, mais un véritable discours gestuel : Dieu *amène* les être à Adam, comme un don, et il les nomme dans un geste de réponse-offre eucharistique, dans un rituel liturgique auquel manque pourtant l'accomplissement, étant donné que Adam ne trouve pas une aide convenable. Enfin la création de la femme issue de la côte d'Adam, dans son sommeil extatique, a pourtant une connotation gestuelle-eucharistique : les Pères notent la symétrie mystique entre cet épisode et le prototype de la naissance de l'Eglise par la blessure faite dans la côte du Christ. En outre, le sommeil adamique anticipe l'atmosphère de ce silence gestuel-apophatique de l'union avec Dieu qu'Adam lui-même n'a pas réalisée.

la base de cette image soufflée par Dieu. C'est ici que l'Archétype trouve l'être, l'existence. Celle-ci est notre réalité, notre identité sur laquelle il faut mettre les bases⁴¹ ...

G. M. A quel point il s'avère nécessaire et efficace, pour le croyant d'aujourd'hui, qu'on lui propose une pratique ascétique fondée sur le geste du rituel ? Je vous le demande parce que, comme on sait qu'il arrive le plus souvent, on propose aux fidèles une recette minimale de dévotion : cela consisterait dans la confession régulière, la communion au moins quatre fois par an, la participation à la Liturgie, sans trop insister sur une coordination *du mode d'assimilation de ces actes liturgiques*. Il y a même la tendance de conseiller aux croyants de manifester une certaine réserve vis-à-vis de la pratique hésychaste, en motivant que celle-ci appartient seulement aux supérieurs, aux avancés...

G. G. Mon cher Monsieur, premièrement il faut préciser depuis le début la chose suivante : vous vous intéressez à *la mystique chrétienne*... A présent on parle beaucoup, même d'une façon abusive, de l'hésychasme... Ne considérons pas tout de même le hésychasme uniquement comme étant celui qui épuise tout ce qui signifie mystique chrétienne orthodoxe. Je préfère employer pour ce fait cette dernière dénomination...

G. M. C'est plus large...

G. G. C'est ça... L'hésychasme, en effet, est une mystique consacrée plutôt à ceux qui se calment, à ceux qui veulent faire un ascétisme plus sévère. Mais, au sens strict du mot, la mystique chrétienne ne peut se réduire uniquement à l'hésychasme. Je voudrais mettre en évidence encore une chose : notre mystique chrétienne a pour fond juste la *partie rituelle* : l'attaque des néo-protestants et, plus récemment, des mystiques néo-païennes qui cherchent ranimer un « style » religieux antique et concourir la mystique chrétienne, n'est par orienté par hasard contre le rituel. Mais il faut comprendre une chose : si on fait sortir le rituel du christianisme, alors il n'en reste rien... *Le Christianisme est justement le rituel*. Pourquoi ? Parce qu'au centre de notre religion se trouve le liturgique, l'Incarnation du Christ. Aussi peut-on dire que le christianisme n'est autre chose que l'Incarnation du Christ. Si les mystiques anciennes nous parlent d'un retour du créé en Dieu, dans notre sens chrétien la mystique représente beaucoup plus, c'est une insertion de plus en plus profonde du Divin dans la création et, plus encore, c'est une rencontre dans ce commun qui est *l'iconique*. Dieu ne nous a pas créés dans le seul but de nous conférer une réalité que nous devons annihiler pour être absorbés en Lui. Dieu a créé une réalité qui puisse exister, dans laquelle Il reste et, davantage, où la création puisse participer au Divin et – en même temps – qu'elle devienne cet autel, cette ostensoire-demeure où elle puisse l'accueillir et le garder. Voilà ce que signifie notre mystique chrétienne... ce n'est pas une mystique spiritualiste. On parle un peut trop de ces mystiques spiritualistes. La mystique chrétienne est iconique, c'est la mystique de

⁴¹ En synthèse, la consécution mystico-anthropologique de l'ascèse basée sur la centralisation du geste serait la suivante : souffle divin – image de l'Incarnation christique – la vocation de l'homme d'être autel de l'Incarnation ce qui lui permet ce geste initial de reconnaissance – le geste rituel comme base de l'expression par la parole et par d'autres modalités – la rencontre finale avec Dieu dans un apophasme du geste. L'axe central est la liaison entre l'Incarnation et l'autel, ensuite entre ce dernier et le geste ; le geste sacré est fondé sur le mystère même de l'Incarnation du Fils Qui est de cette manière un Archétype gestuel (voir ci-dessous). La personne humaine a comme fond d'expression le rituel gestuel qui la « super-personnalise », en mettant en évidence pleinement ses possibilités existentielles. Le geste est, en ce sens, prioritaire par rapport au mot, étant une expression – comme je disais – plus complète ; en outre, la relation geste-parole peut être assimilée, au niveau anthropologique, au dernier des êtres et des énergies.

l'Incarnation du Divin. Tout de même cette Incarnation ne doit pas être comprise dans le sens spiritualiste vers lequel on tend aujourd'hui : le Divin, avec ses principes d'information peut créer la matière qui ne serait autre chose que de la matière grise concentrée – ce que pour moi est tout à fait faux – et, par conséquent, le divin par cette concentration de principes donne forme à la matière, après quoi celle-ci doit parcourir le chemin inverse, de la quantité vers l'énergie et ensuite de retour à l'information pour finir par arriver enfin de nouveau au Divin⁴². Sans avoir dans notre intention de vexer qui que ce soit, il faut dire que celui-ci n'est pas le vrai christianisme. Celui-ci est tout à fait autre chose : c'est l'Image de Dieu qui se rend accessible par le secret de l'Image christique d'Incarnation ; le mystère de l'Image christique crée aussi un être de création qui a la capacité d'accueillir Dieu, de répondre et de devenir demeure de Dieu. C'est pourquoi la *création n'est véritable création que si elle devient autel, si elle devient Eucharistie*. Si elle ne le devient pas, c'est une création en vide, un jeu illusoire ou un rêve de l'absolu comme dans les mystiques orientales... Mais la création de Dieu ne peut être rêve, ni illusion.

Par conséquent, tout le christianisme se trouve dans cette constitution de l'autel et de l'iconique. Et cela, à son tour, ne se réalise que d'une façon rituelle. La pratique chrétienne ne doit pas être entraînée uniquement vers une mystique abstraite qui jette le rituel plutôt dans le domaine du formel, comme vous l'avez dit. *La prière véritable en sens chrétien est liturgique, rituelle*. Si la prière du chrétien n'est pas rituelle, alors je considère que ce n'est pas une prière authentiquement chrétienne. Mieux, le rituel doit être compris non pas dans le sens antique où domine le sacrifice sanglant, de destruction ; dans le rituel antique le sacrifice signifie couper, détruire et verser du sang pour pouvoir avoir accès au-delà, dans la réalité « spirituelle ». Dans le christianisme c'est justement l'inverse : après le sacrifice christique de la Croix, on ne sacrifie plus le sang, mais on apporte un autre don. On ne porte plus « le don de la mort », mais celui de la communion, de la Cène, de la joie...

G. M. On apporte le Sang divin...

G. G. Pas seulement, *mais dans la Liturgie il n'y a pratiquement plus le sacrifice de la Croix*, mais celui du Jésus le Ressuscité. Dans l'Eucharistie, il y a vraiment une anamnèse où on retrouve aussi l'aspect récompensant du Sacrifice, à cause de l'état encore pécheur de la création. En fait *notre fonds liturgique n'est pas la Crucifixion, mais l'offre de la Communion*. L'épiclese s'accomplit par la descente du Saint Esprit qui « S'Incarné » à Son tour par le Corps eucharistique (voir l'interview précédente). Mieux, c'est la bénédiction et l'arrivée même du Père, fait pour lequel la Liturgie n'est pas achevée avant qu'on ne récite « Notre Père ». Dans la Liturgie, donc, se trouve *toute* la trinité, *toute* la Déification s'y rencontre avec toute la création.

⁴² Le Père Ghelasie apporte une critique à la « sciento-théologie » qui se hâte de légitimer un langage et une problématique qui remontent aux sciences contemporaines. Bien qu'aujourd'hui même, on soit arrivé par l'intermédiaire de ces sciences à des découvertes remarquables surtout dans le monde du microcosme, le transfert et l'interprétation non-critique de ces résultats dans une perspective philosophique et théologique comporte le risque de la réitération d'une pensée panthéiste dans laquelle le monde soit considéré comme « la grande chaîne de l'Être » accrochée à l'Absolu. Un tel paradigme a été et est inconcevable dans le christianisme, incompatible surtout avec la mystique iconique où on met l'accent sur l'altérité existentielle de la création et sur la rencontre réelle avec Dieu. Au danger actuel de migration de la religion – par peur du matérialisme et sous l'incidence des sciences de l'information – vers un spiritualisme d'évasion, le Père oppose le mystère de la « matière comme réalité destinée à l'éternité ».

Je considère que, on a pu le constater, l'avenir du christianisme est l'avenir du rituel liturgique eucharistique. Les mystiques magiques, occultes, spiritualistes ne peuvent pas être des mystiques chrétiennes. Or, en sens chrétien – comme j'ai d'ailleurs dit autre part – il n'y a pas d'Esprit sans le Corps eucharistique de Christ, ni le corps de Christ dans le Saint Esprit.

G. M. Quelque part, dans la *Pratique hésychaste*, vous parliez d'un geste, d'un mouvement d'esprit au-dessus du mouvement habituel. Le geste sacré n'est pas un mouvement habituel, n'est pas une gestuelle dans le pur sens technique, mais implique une ouverture secrète, d'esprit. Si vous voulez préciser plus en détail en quoi consisterait ce mouvement secret d'esprit ?

G. G. Comme j'ai déjà souligné dans les pages antérieures, cette sacralité liturgique même implique une réponse au-dessus de notre mouvement habituel. On voit déjà dans le liturgique un mouvement sacralisé ; parce que le sacré, dans notre sens chrétien, l'image divine du sacré en soi est l'Image du Saint Esprit. Et en ce cas, en même temps que Celle-ci, notre esprit est entraîné dans cette spiritualisation dont les Saints pères nous parlent. Fait pour lequel j'insiste sur le fait que la mystique chrétienne n'est pas celle des énergies propres, comme dans les mystiques habituelles ; nous n'entraînons pas nos énergies, mais premièrement, nous devons nous trouver cette intégralité sur les énergies, sur tous nos mouvements, auxquels nous devons imprimer ce mouvement d'esprit qui se trouve au-dessus et, avec ce mouvement intégral d'esprit, nous pouvons réaliser aussi le dialogue sacré de rituel.

G. M. Vous affirmiez dans la dernière interview que les vertus chrétiennes sont – dans n'importe quelle spécificité – « des vertus iconiques ». La ré-acquisition du geste sacré est ce qui, pour ainsi dire, reconstitue en nous l'image iconique de fils, elle nous théo-crée d'après l'Image divine. En découvrant que les vertus elles-mêmes sont des gestes sacrés et tiennent à ce commun de rencontre qui se réalise par le rituel. Comment devrait-on comprendre ces choses comparativement au discours des Pères qui diraient que les vertus n'ont pas la capacité de s'unir avec Dieu comme dans le cas de la prière pure ? Les vertus, peuvent-elles en tant que gestes sacrés tenir à cette union maximale avec Dieu ou bien elles ne sont qu'une base, un début de notre voie ascétique ? Et réciproquement : la prière pure est-elle un geste sacré ?

G. G. Cher Monsieur, en général je pense qu'on ne peut pas séparer la prière des modalités des vertus que nous activons dans notre réponse envers Dieu. C'est bien de garder cette vision intégrale conformément à laquelle la prière, en sens mystique, *consiste justement dans cette réponse de l'existence propre par rapport à Dieu ; de cette manière, toute réponse devant Dieu, en est une sacrée. Toute réponse sacrée signifie prière*, elle est déjà verbalisation, c'est déjà relationnel. Ainsi, une séparation nette entre la prière pure et les vertus ne peut pas se faire à mon sens. On peut parler, à un niveau mystique plus particulier, d'une prière pure – comme nous rappelle la *Philocalie* – par laquelle on arrive à une réponse intégrale de son propre être, qui se trouve au-dessus de toutes les autres réponses. En effet, étant dans une continuelle élévation spirituelle, nous montons une échelle des vertus, jusqu'à ce que nous arrivions à la vertu suprême qui est l'amour, que nous pourrions appeler pure. Il y a par conséquent des étapes à franchir, mais il ne faut pas faire des différences trop grandes...

G. M. Donc, pratiquement, toutes les vertus peuvent être assimilées à des gestes rituels...

G. G. ...la liaison des vertus avec le geste est quelque chose sur laquelle il faut insister encore un peu. Je considère que toute expression à l'égard du sacré est faite premièrement par le geste. Que signifie en fait le geste proprement dit ? *Au sens strict de la Bible, le geste est autel, faire un autel pour Dieu.* S'il n'était qu'une simple expression de parole, alors il ne serait pas complet. Voilà pourquoi je ne crois pas que Dieu a créé l'homme uniquement par la parole, car en ce cas celui-ci n'aurait été qu'une « réflexion », mais qu'il l'a créé par le souffle. Le souffle est quelque chose de plus concret et témoigne de la vocation d'être autel de l'Incarnation. L'homme est image iconique de l'autel, et lorsqu'il s'exprime devant Dieu il doit faire un autel où Dieu descende pour discuter avec lui. Faute d'autel, on ne peut rien faire au sens mystique. L'ermite Néophyte considère que *le geste est fondé tout d'abord sur la condition d'autel* dont chaque croyant doit faire preuve. Sur cette base il s'ensuit le mot et tout le reste. Faute d'autel, la relation entre nous et Dieu se produirait en vide. Mais on sait bien que le vide n'apparaît que dans le cas du péché. Le plein entre le Divin et la création n'est autre que l'autel, et l'expression de l'autel est le geste. Le mystique dit : « De mon geste je fais un autel et sur l'autel de mon geste viens, Mon Seigneur, pour que je puisse discuter avec Toi ! ». Si on fait autel de son geste, c'est-à-dire on configure en geste son propre autel, alors on peut entrer en liaison avec Dieu⁴³.

G. M. L'accent que Vous mettez sur les multiples valences du geste rituel me rappelle le modèle de Confucius... Celui-ci proposait, il est entendu que dans un tout autre contexte spirituel, la même ritualisation ontologique du comportement humain par la pratique maximale assimilée des rituels. Comme on le sait pourtant, la spécificité unique et irréductible du christianisme est la personne. Quel est donc le rôle du geste rituel dans la personnalisation du croyant ? Soit-il, le geste sacré, un langage personnaliste par excellence ? Est-ce qu'il trouve ses origines dans le langage existentiel propre à une personne humaine ?

G. G. Comme je disais exactement, notre être créé – étant l'image et la ressemblance de l'être de Dieu « transposé » dans l'être de création – a comme fonds la personne. *Cette dernière a comme fonds d'expression le rituel du geste.* La personne, en soi, est une expression gestuelle. En expression envers autre, elle est une modalité de la parole. Il faut faire une distinction, mais non pas une séparation : *en soi, le mouvement existentiel est d'ordre rituel, est geste. Par rapport à une altérité, elle est expression par la parole, par laquelle on attire l'attention ainsi que l'autre dans son geste. Pour cette raison, le geste est une expression en soi, et le geste qui s'exprime au-delà de soi en est la*

⁴³ En nous rappelant la succession des étapes de l'ascèse gestuelle (*vide supra*, les notes 38, 39), le Père Ghelasie met l'accent sur la dominante rituelle de l'expérience mystique du christianisme. Cette expérience est – comme je disais ailleurs – vue légitimement comme une ritualisation essentielle, comme une transposition dans la dimension de l'intériorité du paradigme formateur du rituel liturgique. Tout, dans le christianisme, commence et finit sous les auspices du rituel, et cette perspective que le Père Ghelasie propose ne constitue une grille herméneutique unilatérale, ni un langage métaphorique, mais il en est un de type ontologique : faire du geste l'autel sur lequel on s'offre soi-même pour offrande représente l'acte dévotionnel parfait, total, c'est l'accomplissement de l'humain à la rencontre avec le Divin. Le propre autel, configuré par le geste, est le fondement sur lequel le chrétien construit les autres modalités de prière ; il gagne ainsi une *construction orante* (voir plus loin), notion qui désigne le corrélatif naturel de la condition eucharistique dont le Père nous a parlé dans l'interview précédente. Plus précisément, l'effort ascétique du chrétien est celui de se transposer soi-même dans l'état d'être orant, d'offrande intégrale et pure (sans péché, comme l'annonce prophétiquement partout le Vieux Testament), pour que Dieu le métamorphose dans un être eucharistique par la combustion non-dévorante du Saint Esprit.

parole. En effet Confucius, bien qu'il ait vécu avant Jésus Christ et dans un autre contexte religieux, a eu cette intuition de l'importance du geste car, comme disait Saint Basile le Grand, les païens n'ont pas été privés eux non plus des rayons du Saint Esprit. Mais dans le sens chrétien-orthodoxe le geste est le fonds même de la personne. La personne et le geste sont, dans un sens, synonymes. Par le geste, l'homme exprime la personne et, davantage, il se « *super-personnalise* » même, c'est-à-dire le geste exprime la plénitude de l'existence de la personne. Par la parole, on n'exprime « qu'une partie », alors que par le geste l'intégralité...

G. M. L'expérience religieuse du christianisme, qu'on parle de celle qui est biblique, ascétique ou liturgique, est pleine de gestes. Depuis le geste de manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et jusqu'au geste de Judas de manger dans la même assiette avec le Christ, la courbe de la chute de l'homme a été dépendante de la mauvaise « gestion » du geste eucharistique. Que signifierait, dans ce contexte, le sentiment et l'assimilation gestuelle de la Liturgie ? Parce que les actes liturgiques semblent être faits pour être vécus d'une façon gestuelle... Que signifierait le geste du prêtre ? Mais celui des fidèles ? Quelle est la distinction qu'on fait entre elles ?

G. G. Nous ne pouvons parler d'une différence entre le geste du prêtre et celui du croyant... Parce que, même si chacun d'eux se trouve sur son plan spécifique, leur geste rituel est le même. Notre geste liturgique est justement cette *ouverture pour offrir et pour recevoir*. Si ce geste d'offre et de réception n'existe pas, alors le rituel ne se produit pas. Parce que dans le rituel chrétien, on ne reçoit que dans la mesure où on offre. A mesure que le croyant s'ouvre et s'offre, il construit un autel qui ressemble à l'Autel de l'Eglise et le rituel liturgique se produit aussi sur son autel. Le Rédempteur Même et le Saint Esprit tiennent la liturgie sur cet autel et, en même temps, la messe qui se réalise par le prêtre se prolonge dans le cœur du croyant. C'est pourquoi la prière liturgique ne peut pas être remplacée par celle particulière. Il n'y a que dans l'Eglise que l'homme prie véritablement, en actualisant son propre liturgique en accord avec le liturgique de celle – là. Car, comme j'ai déjà dit, l'homme ne prie dans le vrai sens du mot que s'il se fait autel et que le Christ Lui-Même avec Son Corps et Sang eucharistique descende en lui. Le Saint Paisie le Grand dit que, lorsqu'il priait, il ne se levait avant que le Christ ne vienne en lui, avant qu'il ne L'ait senti... Par conséquent, il était arrivé déjà à l'état liturgique très élevé. Nous, les mortels, nous ne pouvons posséder ce sentiment si élevé, dans lequel se produise ce liturgique direct. Mais nous avons cette modalité de l'Eglise où, par le liturgique sacerdotal du prêtre, nous pouvons devenir à notre tour une sorte d'autels sur lequel se produise le liturgique. Voilà la véritable prière chrétienne... Si notre prière n'en est une où l'on puisse devenir autel, elle reste inaccomplie ; ce ne serait qu'une pré-prière. On pourrait écrire un livre tout entier autour de ce mystère de devenir autel pour pouvoir prier, pour pouvoir acquérir la *condition de prière*.

D'habitude, on considère que la prière est un simple dialogue avec Dieu ou une simple orientation vers Lui ; et il est vrai, mais ce n'est qu'une tendance vers la prière. Mais le vécu et l'accompli de la prière ne peuvent exister que lorsqu'on devient autel. Encore plus, s'il se produit l'achèvement eucharistique, le commun iconique.

G. M. Ce geste rituel généralisé dont vous parlez peut ouvrir vers une nouvelle perspective cosmologique, vers une transformation iconique du monde. On sait que, en général, on parle de la contemplation des raisons divines existant dans les êtres en tant

que des pas vers l'union mystique avec Dieu. Quelles seraient les distinctions entre le fait de saisir le monde d'une façon gestuelle et celui de contempler ses raisons ?

G. G. Cher Monsieur, le problème y est très profond. Pourtant j'insiste encore une fois sur un fait : *l'homme est super-crédation*, comme je le montrais d'ailleurs dans mon livre *Sur des traces anthropologiques*. Par rapport à la nature, l'homme n'a pas que des raisons divines, bien qu'il les possède vraiment, comme il est écrit : « Dieu a pris la poussière de la terre... ». Par conséquent, par cette poussière, nous avons, nous aussi, toutes les raisons que Dieu a fait emmagasiner dans la nature créée ; nous avons toute la mémoire de la création. Mais *le destin de l'homme est celui de transformer ces raisons en réponses envers Dieu*, de les offrir sur un autel, autel qui rejoigne Dieu. L'homme a donc pour vocation cosmique la tâche de parachever une Liturgie, comme dirait Saint Maxime le Confesseur. Si ce n'est que par l'homme que le Fils de Dieu, dans son mystère, accomplit son acte liturgique de création du monde⁴⁴, c'est toujours par lui, par ses rituels, qu'on voit se produire l'élévation de la création en Dieu. Si Dieu a réalisé la métamorphose cosmique du monde, c'est-à-dire Il a créé un monde si ouvert et si large ou – pour parler en paraboles – si Dieu a écrit un livre de création, qui est l'Univers tout entier, alors l'homme lui aussi doit écrire un livre...

G. M. Donc il ne doit pas uniquement lire dans le Livre de la Création...

G. G. C'est exactement ça. Il doit aussi donner une réponse. Ainsi, nous devons nous présenter devant Dieu en Lui apportant un don. La tradition chrétienne, ayant à la base un texte de l'*Apocalypse* (21, 14), disait qu'on donnera à chacun une pierre sur laquelle il y aura inscrit un nom, et, dans une image iconographique plus ancienne on pouvait voir comment les anges et les saints tiennent quelque chose qu'ils offrent à Dieu. Donc si Dieu nous offre tout, même Son Corps et Son Sang, alors nous, à notre tour, devons Lui donner quelque chose. Même dans le folklore roumain on parle du « Prince Charmant né, le Livre à la main », Livre qui ne contient qu'une seule page écrite ; c'est l'écriture de Dieu. La seconde page doit être écrite par l'homme. A l'heure de la mort, quand on se présente devant Dieu, on tient ce livre qui se trouvera à la base de notre « jugement » et, en même temps, on montrera cette image de réponse envers Dieu...Le mystère de l'homme se constitue et se dévoile non seulement dans la lecture du Livre de la création divine, mais aussi dans l'inscription dans ce livre de sa propre réponse, iconique dont je parle.

G. M. Donc « icôner » le monde signifie écrire ce Livre de réponse propre...

G. G. « Icôner » le monde signifie donner cette sacralité de réponse. Il faut insister : si Dieu nous a donné Son Image, qui est l'Image sacrée en soi, nous aussi, nous devons Lui donner l'image de notre sacrée. J'adore la parabole où l'on dit que le Fils de Dieu se présente devant le Père tenant le Livre de la Vie, et le Père, en ouvrant le Livre du Fils, Regarde et S'arrête notamment sur l'image la plus sacrée qui est l'Image de la Mère de Dieu. On dit que, grâce à cette image sacrée de la création, le Fils dit au Père : « Mon Père, il y aura des gens qui t'auraient aimé tellement, exactement comme est Notre amour ! » Et l'amour est l'image la plus sacrée. Voilà pourquoi les saints sont des images iconiques de création ; si on parle d'un sacré strictement Divin, on peut aussi parler d'un « divin » de création, d'un iconique de création. C'est grâce à cela qu'il est possible ce commun iconique, dans lequel le Divin peut S'incarner dans un iconique de création, et

⁴⁴ Dans le sens que le Fils accomplit l'acte de création du monde comme don offert au Père, dans la perspective de l'acception et la responsabilisation iconique de l'image d'Incarnation.

cette dernière peut « endosser » l'habit de l'iconique Divin qui se trouve au-delà de toutes les formes de la création. Le mystère de la transformation en icône est si grand... Si les mystiques antiques et actuellement les mystique néo-païennes parlent d'une spiritualisation, d'un passage, d'une sorte de « grâce sur-dimensionnelle », en sens chrétien, Dieu parle de Son Royaume. Pour certains, désirer l'état de Paradis, est pour l'homme une sorte d'apogée de l'égoïsme, ainsi que, désirer une sorte de vie (expérience existentielle) dans la distinction par rapport à Dieu, c'est pourtant quelque chose d'inférieur. L'état ultime ne devrait être, pour ce faire, une personnalisation, mais une dépersonnalisation⁴⁵ ; ce serait aussi le vrai dévouement : annihiler son individualité, s'absorber dans le Divin. Mais en sens chrétien, le véritable dévouement ne signifie pas s'annihiler soi-même, parce que – si on le fait – quel serait le don à offrir à Dieu ? Le vrai dévouement envers Dieu *est d'offrir un don qui existe*, et non pas l'un qui se perde, dans le sens du renoncement à soi. *Le vrai dévouement est d'avoir le don, de le garder et pourtant de l'offrir intégralement*. Ce n'est pas le perdre ; parce que, au moment où il a été annihilé, il a perdu sa valeur même de don. Mais lorsqu'on possède la valeur, quand on sait qu'elle existe et qu'on l'offre totalement, c'est à ce moment là qu'on parle du vrai dévouement⁴⁶. Nous ne parlons pas d'une impersonnalisation, mais d'une « super-personnalisation » qui est justement l'iconique.

G. M. Et une dernière question, mon saint Père : on sait que pendant la Cène d'Emaus, Christ Se rend invisible au moment où on rompt le pain. Cela signifie peut-être que Sa présence eucharistique exclut la présence physique ? Cette présence eucharistique est supérieure à la présence de la Personne du Fils avec l'Image, l'Aspect humain en entier, Auquel on peut s'adresser souvent par des gestes ? Le Corps eucharistique est-il un Corps « sans Image », sans Visage ? Ou bien l'homme est créé pour avoir naturellement besoin d'une présence invisible, accessible d'une façon gestuelle, d'une personne divine ?

G. G. Cher Monsieur, tout d'abord, l'événement auquel vous faites référence est, pour ainsi dire, « historique ». Il précède l'acte d'accomplissement du fils de Dieu – l'Ascension et la Place à droite du Père. Mais Il nous a laissé la modalité du sacrifice

⁴⁵ C'est surtout le cas des mystiques orientales, où on ne peut concevoir l'état de libération (*mokcha*, *nirvana*, *kaivalya*, etc.) comme un état individualisé, d'altérité envers l'Absolu. Pour ce fait, comme soulignait le Père Ghelasie, ces mystiques perçoivent l'état même de Paradis comme étant temporaire et inférieur à l'état de libération. Tout de même, il faut dire que l'intuition de l'Orient concernant la nature trans-individuelle de l'état final est correcte ; Le Père montre seulement que la Révélation chrétienne a mis en évidence le fait que cette situation ontologique trans-individuelle est comme une « super – personnalisation ». En subsidiaire, on critique la tendance de la théologie actuelle d'identifier la personne avec l'individu, avec l'hypostase manifeste de l'humain. Or, le discours du Père Ghelasie va justement dans la direction de l'affirmation de la personne comme *événement en-statique*.

⁴⁶ Le signe de ce que le Père appelle « super-personnalisation » de l'homme est le fait que le don garde sa valeur pour de bon, il l'augmente même par l'acte lui-même d'offrir et de recevoir. Il ne perd pas son altérité, mais l'augmente dans ce flux continué d'offre-réception. C'est justement le sens de l'ecténie liturgique : « Offre-leur les dons célestes au lieu de ceux terrestres, les choses éternelles à la place des éphémères ! ». Par le dévouement, le don se charge d'une valeur éternelle et confère à la fois de la valeur et de l'identité (« super-personnalité ») éternelle à celui qui offre. Le don reste un éternel espace du dialogue et de la rencontre parce qu'il est, simultanément et paradoxalement, gardé par celui qui l'offre, dans le sens qu'il garantit *in aeternum* son identité irréductible, mais aussi *offert* totalement, parce que le donneur lui-même devient offrande. Le dévouement, « super-personnalise » le donneur en égale mesure, tout en promouvant l'ipséité de celui-là (cette *imago ipsi*), mais il le convertit en offrande conformément à l'image du sacrifice total, christique, en l'accomplissant comme *imago Dei*.

eucharistique où Il nous accompagnera « jusqu'à la fin des temps » (*Mathias* 28, 20) ; de cette manière, *cette modalité eucharistique n'est pas une substitution de Christ, mais c'est justement la porte ouverte en permanence par laquelle nous avons accès au Christ* et, davantage, par le mystère de l'Eucharistie – sans laquelle le Christ n'est pas Le vrai, mais seulement un passager, relatif (un avatar, s. n. G. M.), un Christ qui S'est uni avec la création, mais qui lui reprend ensuite ce qu'Il lui avait donné – on a aussi une nouvelle possibilité. Le Christ ne Se cache pas maintenant dans l'Image du Pain et du Vin, mais Il nous offre une autre possibilité : s'Il est venu et est apparu devant nous, maintenant nous devons Lui donner à notre tour une Image. S'Il nous a donné l'Image par l'Incarnation, Il est monté chez le Père et nous a laissé Sa ressemblance (c'est-à-dire sa présence eucharistique), à présent *il faut que nous nous appropriions Son Image*. Les vrais saints, lorsqu'ils reçoivent la communion, ils voient vraiment le Corps et le Sang ils voient vraiment le Christ. Nous prenons la communion, mais le fait de ne pouvoir Le voir met en évidence le fait que nous ne sommes pas arrivés à donner en nous un aspect au Corps du Christ. *L'accomplissement dernier, en tant que préfiguration de l'Eschatologie est celui où nous, à notre tour, attachons une image au Corps eucharistique du Christ, rendu de nouveau dans l'acte de la Communion*. Chacun communique individuellement et, si le Christ nous a donné Son Image, nous aussi, nous devons Lui donner la nôtre. Dans ce but il nous donne le Corps « sans Visage », pour que nous puissions Lui donner l'image⁴⁷. C'est un très grand mystère...Moi, en tant que prêtre, je m'effraie à la pensée : « Seigneur, Vous me donnez Votre Image, mais moi, quelle image Vous donner ? » Notre destin est de sonner une image au Christ en nous-mêmes (voir aussi le discours paulinien en ce sens), pour éviter la création d'un vide, d'une impuissance, d'une indignité⁴⁸. Mais nous, dans la majorité des cas, nous recevons la communion dans l'indignité, mais nous prenons la communion grâce à la faveur et à la miséricorde de Dieu, parce que le Sauveur s'offre à nous gratuitement. Une communion dans la dignité signifie donner un visage à ce Corps christique, cette image véritable qui est destiné à chacun de nous par Notre Seigneur. Nous faisons preuve de dévotion dans notre indignité, pour que Dieu puisse « compenser » cette impuissance par Son sacrement. Il s'offre à nous, malgré notre impuissance...

G. M. En ce sens, dans l'Eschatologie il y aura lieu une rencontre face à face, c'est-à-dire une rencontre entre l'Image que le Christ nous a donnée et celle que nous Lui avons donnée ?

G. G. Oui, la communion sera alors face à face, elle sera éternelle...

⁴⁷ Le Corps et le Sang eucharistiques que nous recevons par la Communion sont comme une « matière première », comme un ferment de notre configuration eschatologique. Les Saints Sacrements trouvent en nous le sceau de l'Archétype christique que nous avons reçu au moment de la procréation et que nous avons renouvelé par le Baptême et qui théo-construit en guise de réponse propre notre être par la pâte du Pain et du Vin. Pour ce fait, on peut encore dire que notre condition eucharistique prépare celle eschatologique. Nous pourrions, de nouveau, associer ce parcours graduellement ascendant de l'être humain dont parle le Père Ghelasie en termes liturgiques, condition iconique (constitution orante) – condition eucharistique – condition eschatologique, au gradient ontologique maximien, existence simple (*to einai*) – existence éternelle (*to aei einai*) (cf. *Ambigua* 157, trad. cit., p. 332). Si, chez Maxime, la progression au long de ce tracé se réalise par l'exercice de la volonté qui avance de la puissance (potence), par l'œuvre, vers le repos, pour le Père Ghelasie le gradient s'achève et s'exprime par des gestes : geste de reconnaissance – geste de réponse – rencontre / repos dans l'apophatisme du geste.

⁴⁸ Dans ce contexte, le péché équivaut à une mutilation de l'Image du Christ, à un levain jeté au visage de Celui-ci.

G. M. Et « plus vraie », comme le dit un chant du Canon de la Ressuscitation...

G. G. Justement. Voilà ce qui signifie « plus vraie » : le moment où on sera face à face, image contre image, mais *toujours par l'intermédiaire d'une modalité eucharistique, vécue maintenant dans l'apparition complète de l'image*, tant celui de Dieu que le mien, en se réalisant ainsi cet iconique d'union.

G. M. Je pensais à ce que vous écriviez quelque part, dans le *Dictionnaire de l'hésychasme*, à l'égard du fait que par la répétition du geste, on produit l'ouverture de la Porte du Mystère et l'entrée dans les choses sacrées...

G. G. Le geste, comme je disais avant, remémore notre image iconique qui n'est autre chose que ce « face à face ». Et, à mesure que nous vivons ce geste, l'état de face à face commence à former l'image et, en lui donnant contour, on arrive à l'accomplissement, à la véritable rencontre. Maintenant nous nous trouvons face à face avec Dieu – et cela se réalise par son sacrement – mais il ne s'agit pas encore de l'accomplissement du dialogue visage contre visage. La vue n'est pas encore totale, directe. Lorsque ce sera le cas, alors on verra aussi l'accomplissement.

G. M. Je vous remercie, mon saint Père, pour l'amabilité de m'avoir accordé cette interview.

Le Saint Monastère de Frasinai, le 14 Avril 1999

ETRE – TRIEXISTENCE – PERSONNE – TRINITE

Hiéromoine Ghelasie Gheorghe

L'ETRE en Soi ne devient pas en DISTINCTION, comme TRINITE de PERSONNES, mais il existe en Soi comme TRIEXISTENCE – PATERNITE – PERSONNALITE, non pas comme Trois Etres, mais comme un ETRE en Soi Absolu qui a comme Surescence la TRINITE elle-même.

L'ETRE – TRIEXISTENCE est la PATERNITE en Soi, c'est déjà PERSONNELLE – DIEU qui Distingue la TRINITE de Soi-Même, de même que le PERE le Non-né DONNE NAISSANCE au FILS qui LE porte en Soi comme PATERNITE en Soi, et Conçois en même temps le Saint ESPRIT.

Après la REVELATION BIBLIQUE, L'ETRE est Essence - TRIEXISTENCE – PATERNITE, est PERSONNALITE, dont descendent les Distinctions TRINITAIRES, mais non pas comme Devenir, mais comme ACCOMPLISSEMENT en Soi.

Ainsi L'ETRE en Soi n'est pas Simple-Essence Absolue, mais TRIEXISTENCE – Distinction Absolue, de manière que sur la logique habituelle où la TRINITE est L'ETRE – Essence et dans la TRINITE est L'UN, ainsi que LA TRINITE A L'UN, LE TRIADIQUE PERE – LA NON-NEE PATERNITE qui Donne Naissance à L'UN – LE FILS Absolu et Conçois toujours L'UN – ESPRIT Absolu, et sont TRINITE – L'UNE Absolue, tout Simultanément et en ACCOMPLISSEMENT et en Distinction.

De là le Mystère que tout ce qui est essence est en soi image de la Trinité et L'UN est Trinité en SOI.

Ce mystère de TRINITE en SOI de L'ETRE est le Mystère Chrétien, mais non comme devenir, ni comme ACTE en soi, mais comme Origine en Soi, par où tous les ACTES en Soi apparaissent.

De là L'ETRE est Triadique en Soi, est PERSONNEL, et la PERSONNE est Trinité en Distinction Propre.

De cette manière, LA TRINITE, LA PERSONNE ne sont pas des attributs et des manifestations, ni des Actes, mais L'ORIGINE en tant que L'UNIQUE Absolu – L'IMAGE Absolue.

Dans un sens directement Chrétien, L'IMAGE – LA PATERNITE DONNE NAISSANCE à la Personne et ENGENDRE l'Etre, d'où découle le Théologique Chrétien comme LE PERE qui Donne Naissance au FILS – la Distinction et L'ESPRIT – PERMANENCE.

L'Essence est en soi TRINITAIRE et LE TOUT est toujours TRINITE ; il n'y a pas de dualité ; L'UN est en Soi TROIS et LE TROIS est UN dans l'Etre et tout cela représente le Mystère de L'IMAGE – ETRE dans sa Propre EXISTENCE.

Ainsi, L'ETRE n'est jamais impersonnel, car L'IMAGE est l'Origine de l'ETRE et de L'IMAGE naît L'ETRE.

Raison pour laquelle, du point de vue strictement Théologique Chrétien, il est THEO-IMAGE et cela engendre la DEO-ETRE.

LA PATERNITE – PERE est L'IMAGE absolue en Soi et SA DEO-IMAGE ENGENDRE LA RESSEMBLANCE – FILS et conçoit LE VISAGE-ESPRIT.

LA TRINITE comme IMAGE-VISAGE-RESSEMBLANCE en Soi, comme Essence et comme TOUT-Distinction est le Mystère de la Révélation Chrétienne.

Il n'y a jamais d'absence de l'Un d'eux et CHACUN a LE TOUT et l'Essence dans son Propre TOUT – Distinction – PERSONNE, d'où le Fils – Ressemblance est LA PATERNITE TOUT ENTIERE Qui est née du PERE et L'ESPRIT-VISAGE est toujours LA PATERNITE TOUTE ENTIERE qui Descend du Père de manière que CHACUN représente des TOUTS intégrés au DEO-TOUT LE VISAGE DU PERE.

Ce Mystère de l'Etre – IMAGE est le mystère de la TRINITE DIVINE Chrétienne, différente de la vision des autres religions qui considèrent la Trinité comme étant un devenir d'un impersonnel-essence. Le Chrétien, ce n'est pas un vide entre Essence-Etre et Distinction-Personne, mais une continuité entre le Tout-Essence et le Tout-Distinction.

De cette manière, LA TRINITE n'est hiérarchique, ni structurée par « niveaux », mais c'est un TOUT-IMAGE dans les TOUTS-Distinctions-Personnes, simultanés et EGALS.

L'UN faisant un entier avec TROIS et TROIS avec L'UN coexistent-subsistent réciproquement.

L'Un est contenu en TROIS VISAGES, il est en soi TRIEXISTENCE-PATERNITE-PERSONNALITE-IMAGE. Et les Divers VISAGES sont toujours L'UN-TROIS, ils ne « répètent » pas L'UN, étant LE MEME dans LA NAISSANCE de L'UN, et Il DESCEND toujours de L'UN, de même que LE FILS et L'ESPRIT.

Le Mystère de la NAISSANCE de la PATERNITE ainsi que L'ENGENDREMENT se trouve au-dessus de la logique de notre perception. Tout cela n'est pas répétition, devenirs-niveaux, mais TRINITE en TRINITE PERMANENTE.

L'UN-PATERNITE DONNE NAISSANCE A ET ENGENDRE LE DEUX et respectivement le TROIS, toujours comme des UNS Absolus dans LA NATURE du Trois Absolu, comme étant DEO-NATURE-PATERNITE, Distingués du FILS et de L'ESPRIT, LE FILS-RESSEMBLANCE et L'ESPRIT-VISAGE.

Tout cela ne représente pas de simples attributs conceptuels théologiques, mais une Révélation qui s'impose à notre logique. DIEU se dévoile Lui-Même pour que par cela nous Le concevons nous-mêmes.

© Ed. Platytera, 2014