



ΕΕΜΠΣΟΘ

ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ
ΤΟΥ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΥ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΟΣ
«ΣΠΟΥΔΕΣ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ»

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ
ΤΟΥ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΥ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΟΣ
«ΣΠΟΥΔΕΣ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ»

ΤΟΜΟΣ ΣΤ΄

ΤΟΜΟΣ ΣΤ΄

2015

ΠΑΤΡΑ 2015

ISSN: 2241-0015



ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΝΟΙΚΤΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ
ΣΧΟΛΗ ΑΝΘΡΩΠΙΣΤΙΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΠΙΘΕΩΡΗΣΗ
ΤΟΥ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΟΥ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΟΣ
«ΣΠΟΥΔΕΣ ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ»

ΤΟΜΟΣ ΣΤ΄

ΠΑΤΡΑ 2015

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ-ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΑΓΟΡΑΣ
ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ
ΣΩΤΗΡΙΟΣ ΔΕΣΠΟΤΗΣ
ΠΟΛΥΚΑΡΠΟΣ ΚΑΡΑΜΟΥΖΗΣ
ΧΡΗΣΤΟΣ ΤΕΡΕΖΗΣ
ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΦΙΛΙΑΣ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΥΛΗΣ
ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ
ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΜΑΝΤΖΑΝΑΡΗΣ
ΣΠΥΡΙΔΩΝ ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ

ΕΠΙΜΕΛΕΙΑ ΕΚΔΟΣΗΣ
ΑΘΑΝΑΣΙΟΣ ΑΝΤΩΝΟΠΟΥΛΟΣ

ΣΕΛΙΔΟΠΟΙΗΣΗ: ΕΚΔΟΣΕΙΣ «ΕΝΝΟΙΑ»



ΕΚΔΟΣΗ ΠΡΟΣ ΤΙΜΗΝ

του

αιμνήστου

Καθηγητού

Νικολάου Ματσούκα





ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Εισαγωγικό σημείωμα	11
---------------------------	----

ΜΕΡΟΣ Α΄ Μελέτες

Konstantinos Agoras

DE L'IRRÉDUCTIBILITÉ D'UNE 'VISION ECCLÉSIALE' À L'ECCLÉSIOLOGIE: <i>RÉFLEXIONS HERMÉNEUTIQUES ET SYSTÉMATIQUES</i> <i>SUR L'IDÉE DE COMMUNION CHEZ JEAN ZIZIOULAS</i>	14
--	----

Konstantinos Agoras

LA RENCONTRE 'ORTHODOXIE-MODERNITÉ' DES SLAVOPHILES À VLADIMIR LOSSKY ET AU-DELÀ	40
---	----

Konstantinos Agoras

«DIEU», «ÊTRE» ET LE « <i>MYSTÉRION</i> », OU DE LA PENSÉE DES GRECS ET DE LA RÉVÉLATION CHRISTIQUE	102
---	-----

Konstantinos Agoras

L'ORTHODOXIE ET LA 'PERSONNE' UNE INTRODUCTION À LA PROBLÉMATIQUE	124
--	-----

Εἰρήνη Ἀρτέμη

Η ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΒΑΠΤΙΣΜΑΤΟΣ ΣΤΗ ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ ΚΥΡΙΛΛΟΥ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ	171
--	-----

Nikolaos Asproulis

DIVINE <i>MONARCHIA</i> AND THE INTERPRETATION OF PATRISTIC TRADITION T.F. TORRANCE AND JOHN ZIZIOULAS IN DIALOGUE	196
--	-----

Bruce N. Beck

"WHEN SHALL I COME AND SEE THE FACE OF GOD?" THE EXEGETICAL AND HISTORICAL GENESIS OF THE TRISAGION HYMN	228
--	-----

Бранко ГоргиевΕΤΙΜΟΛΟΓΙΚΟ-ΣΕΜΑΝΤΙΚΑ ΤΥΜΑΧΕΪΑ ΤΕΡΜΙΝΑ *ΑΓΑΠΗ*

– ΟΔ ΧΟΜΕΡΑ ΔΟ ΣΒ. ΜΑΚΣΙΜΑ ΙΣΠΟΒΕДΝΙΚΑ 257

Слађана Ристић Горгиев

ДУХ, ДУША И ТЕЛО У ВИЗАНΤΙЈΣΚΟЈ ПАΤΡΙΣΤΙЦИ 270

Απόστολος Α. Κατρούλιας

Η ΘΕΙΑ ΠΡΟΝΟΙΑ ΩΣ ΠΡΟΤΥΠΩΣΗ ΦΑΙΝΟΜΕΝΟΛΟΓΙΚΗ

ΣΤΗΝ ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΚΛΗΜΕΝΤΟΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΙΑΣ 283

Πολύκαρπος Καραμούζης - Ευστάθιος Στέφος

ΟΙ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΤΩΝ ΥΠΟΨΗΦΙΩΝ ΔΙΔΑΣΚΟΝΤΩΝ

ΤΟΥ ΜΑΘΗΜΑΤΟΣ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΗΣ ΑΓΩΓΗΣ

ΓΙΑ ΤΟ ΝΕΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΣΠΟΥΔΩΝ 291

Αλεξάνδρα Κουτσουνρά

ΟΙ ΑΠΟΨΕΙΣ ΠΕΡΙ ΠΑΙΔΕΙΑΣ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΗ ΤΟΥ ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΥ

ΜΕ ΒΑΣΗ ΤΗΝ ΠΡΑΓΜΑΤΕΙΑ

Περί κενοδοξίας καί ὅπως δεῖ τούς γονέας ἀνατρέφειν τά τέκνα

ΣΕ ΥΠΟΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ ΚΑΙ ΣΧΟΛΙΑ ΤΗΣ ΓΑΛΛΙΔΟΣ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΣ,

ANNE-MARIE MALINGREY 309

Γεώργιος Νεκτάριος Αθ. Λόης

ΣΥΝΤΟΜΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΒΟΥΛΓΑΡΙΚΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ 335

Αναστάσιος Γ. Μαράς

Η ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΠΛΗΡΟΦΟΡΙΚΗΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΔΙΑΔΙΚΤΥΟΥ 359

Κωνσταντίνος Μαντζανάρης

Η ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΑ ΤΗΣ ΕΝΟΤΗΤΑΣ ΚΑΤΑ ΤΟΝ Ν. ΜΑΤΣΟΥΚΑ:

ΟΨΕΙΣ ΤΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΥ 380

Αντώνιος Μπιτσάκης

Η ΜΗ ΛΕΚΤΙΚΗ ΕΠΙΚΟΙΝΩΝΙΑ ΣΤΗ ΔΙΔΑΚΤΙΚΗ 395

Πέτρος Μποζίνης

Ο ΤΡΟΠΟΣ ΕΠΙΣΤΡΟΦΗΣ ΤΩΝ ΑΙΡΕΤΙΚΩΝ

ΣΤΗΝ ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ,

ΣΥΜΦΩΝΑ ΜΕ ΤΟ ΒΑΡΒΕΡΙΝΟ ΕΥΧΟΛΟΓΙΟ GR.336 421

Ελένη Β. Νταφοπούλου

ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΗ ΕΡΕΥΝΑ ΓΙΑ ΤΗ ΔΗΜΙΟΥΡΓΙΑ ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΟΥ
ΠΟΛΙΤΙΣΤΙΚΟΥ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΟΣ ΜΕ ΘΕΜΑ
ΤΗΝ ΕΙΡΗΝΗ ΣΤΗΝ ΣΤ' ΔΗΜΟΤΙΚΟΥ.
ΠΡΟΟΠΤΙΚΕΣ ΣΤΗ ΘΕΩΡΙΑ, ΣΤΗΝ ΕΡΕΥΝΑ ΚΑΙ ΣΤΗ ΔΙΔΑΚΤΙΚΗ ΠΡΑΞΗ 435

Αθανάσιος Ν. Παπαθανασίου

ΣΑΡΚΑ ΝΑΙ, ΣΑΡΚΟΦΑΓΟΣ ΟΧΙ!
ΠΟΛΙΤΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΙΕΡΑΠΟΣΤΟΛΗ,
“ΙΘΑΓΕΝΕΙΑ” ΚΑΙ “ΕΡΩΤΗΜΑ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΑΛΗΘΕΙΑΣ”.
ΜΙΑ ΕΡΕΥΝΑ ΣΤΙΣ ΑΠΑΡΧΕΣ 463

Ευάγγελος Κ. Πριγκιπάκης

ΟΙ ΑΙΡΕΣΕΙΣ ΚΑΙ ΤΑ ΣΧΙΣΜΑΤΑ
ΣΤΗΝ ΚΑΝΟΝΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟΣΗ ΤΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ 517

Ιωάννα Στρεπέλια

«ΜΙΚΡΗ ΠΡΑΣΙΝΗ ΘΑΛΑΣΣΑ»
ΔΙΔΑΚΤΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΣΤΗΝ ΠΟΙΗΣΗ ΤΟΥ ΟΔΥΣΣΕΑ ΕΛΥΤΗ ΚΑΙ
ΜΙΑ ΑΝΑΓΝΩΣΗ ΤΗΣ ΘΡΗΣΚΕΥΤΙΚΟΤΗΤΑΣ ΤΟΥ 545

Ηλίας Τεμπέλης - Όλγα Θεοδώρου

Ο ΙΩΣΗΠΟΣ ΜΟΙΣΙΟΔΑΞ, Ο «ΠΑΝΟΣΙΩΤΑΤΟΣ» ΣΕΒΑΣΤΟΣ ΛΕΟΝΤΙΑΔΗΣ
ΚΑΙ Ο «ΕΥΓΕΝΕΣΤΑΤΟΣ» ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ ΚΑΡΑΪΩΑΝΝΗΣ 569

Χρήστος Αθ. Τερέζης

ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ ΣΤΟΝ ΑΓΙΟ ΓΡΗΓΟΡΙΟ ΝΥΣΣΗΣ:
ΓΕΝΙΚΗ ΟΥΣΙΑ-ΙΔΙΑΙΤΕΡΗ ΟΥΣΙΑ.
Μία προσέγγιση (Μέρος Β') 595

Александра Костић Тмушић

ΑΝΤΟΛΟΓΙΕ ΣΤΑΡΟΓ СРПСКОГ ПЕСНИШТВА 629

Michael Wolter

Η ΠΡΑΓΜΑΤΙΚΟΤΗΤΑ ΤΗΣ ΠΙΣΤΗΣ.
ΣΚΕΨΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗΝ ΣΗΜΑΣΙΑ ΤΗΣ ΠΙΣΤΗΣ ΣΤΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ
ΤΟΥ ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ ΠΑΥΛΟΥ ΚΑΙ ΤΗ ΣΥΓΧΡΟΝΗ ΕΠΟΧΗ
Μτφρ. Αθανάσιος Αντωνόπουλος, ΕΚΠΑ 654

Σταύρος Γιαγκάζογλου

Η ΠΝΕΥΜΑΤΟΛΟΓΙΚΗ ΧΡΙΣΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΝΙΚΟΥ ΝΗΣΙΩΤΗ 673

Παντελής Χατζηϊωάννου

ΟΙ ΑΝΤΙΛΗΨΕΙΣ ΤΟΥ ΒΕΔΑ ΤΟΥ ΣΕΒΑΣΤΟΥ
ΓΙΑ ΤΗΝ ΙΣΤΟΡΙΑ ΚΑΙ ΤΗΝ ΠΑΡΟΥΣΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ,
ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ “ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΩΝ ΑΓΓΛΩΝ” 712

ΜΕΡΟΣ Β΄**Βιβλιοκρισίες****Αναστάσιος Γ. Μαράς**

Λόης, Γεώργιος-Νεκτάριος Αθ.

Ιστορία της Σερβίας. Πολιτική και εκκλησιαστική..... 732

Λυδία Πετρίδου

Stephen Gersh,

*From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the prehistory
and evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*..... 737

Αναστάσιος Γ. Μαράς

Παπάζης Δημήτριος,

«Μητροπολίτες Θεσσαλονίκης διαπνεόμενοι από φιλοπατρία
από τα μέσα του 16ου αιώνα μέχρι την Απελευθέρωση του 1912» 740



ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΟ ΣΗΜΕΙΩΜΑ

Με τον ανά χείρας συλλογικό τόμο, το Μεταπτυχιακό Πρόγραμμα του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου «Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία» καταθέτει για έκτο συνεχές έτος την ερευνητική, επιστημονική και εκδοτική συμβολή του στον χώρο των Επιστημονικών Περιοδικών Εκδόσεων. Οι μελέτες οι οποίες περιλαμβάνονται στον 6ο τόμο είναι πρωτότυπες και εκτιμούμε ότι προσφέρουν ενδιαφέροντα νέα στοιχεία στα γνωστικά αντικείμενα στα οποία εντάσσονται. Με τον τρόπο αυτό, η ομάδα των συγγραφέων καταθέτει τον επιστημονικό μόχθο της, προς δόξαν Θεού, όπως αρμόζει σε ένα θεολογικού περιεχομένου ορθόδοξο μεταπτυχιακό πρόγραμμα σπουδών. Στον παρόντα τόμο, εκτός από τους Διδάσκοντες στο Πρόγραμμα, μέλη ΔΕΠ ή ΣΕΠ, δημοσιεύουν κείμενα και άλλοι επιστήμονες.

Άπαντες οι προαναφερόμενοι, ομοθύμως και εκθύμως, συμφώνησαν με την πρόταση της Επιστημονικής Επιτροπής της Επιθεώρησης να αφιερωθεί τιμητικά ο παρόν τόμος στον αξέχαστο διδάσκαλο και ερευνητή, Καθηγητή του Θεολογικού Τμήματος της Θεολογικής Σχολής του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (Α.Π.Θ.), Νικόλαο Ματσούκα. Ο προαναφερόμενος, από το 1960 υπηρέτησε την Θεολογική Σχολή του Α.Π.Θ. από διάφορες θέσεις, έχοντας παράλληλα μια ευρύτατη θεολογική παραγωγή. Ο αφιερωματικός 6ος τόμος της Επιθεώρησής μας φιλοδοξεί να αποτελέσει ένα είδος πνευματικού μνημόσυνου του εμβληματικού διδασκάλου και επιστήμονα Νικολάου Ματσούκα.

Οφείλουμε ευχαριστίες στην Διοικούσα Επιτροπή του Ελληνικού Ανοικτού Πανεπιστημίου για την ενίσχυση την οποία παρέχει στο Πρόγραμμά μας και για τον ένθερμο τρόπο με τον οποίο επικοινωνεί μαζί μας.

Η Επιστημονική Επιτροπή
της Επιθεώρησης του Μεταπτυχιακού Προγράμματος
«Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία»







Μ ε λ έ τ ε ς

Konstantinos Agoras

«DIEU», «ÊTRE» ET LE «MYSTÉRION»,
OU DE LA PENSÉE DES GRECS
ET DE LA RÉVÉLATION CHRISTIQUE¹

⌘ Περίληψη ⌘

Η μελέτη μας αυτή με τίτλο «Θεός, είναι και μυστήριο» εξετάζει κριτικά, από την πλευρά της χριστιανικής θεολογίας, τη σχέση μεταξύ «ελληνικού πνεύματος», με την πλατειά έννοια του όρου, στον σκεπτόμενο άνθρωπο θα λέγαμε, και «χριστιανικής αποκάλυψης». Το βασικό ερώτημα που τίθεται, από πλευράς συστηματικής θεολογίας (και όχι απαραίτητα φιλοσοφίας), όπως διατυπώνεται εδώ, είναι το εξής: στον αναστοχαστικό ορίζοντα του σκέπτεσθαι, με τις ελληνικές και λατινικές πολιτισμικές του καταβολές, με την αριστοτελική και νεοπλατωνική παράδοσή του, τι συμβαίνει στη λέξη «Θεός», δηλ. στον Θεό του Ισραήλ και της Εξόδου, στον Θεό των Πατέρων ημών και του Ιησού· και από την άλλη πλευρά, στον ορίζοντα του σκέπτεσθαι «μέσα στην χάρη της πίστης στο μυστήριο» (του Χριστού), που δοξολογεί, προσεύχεται και λειτουργεί το μυστήριο αυτό, τι συμβαίνει στη λέξη «είναι». Η μελέτη συνεπώς προσπαθεί να προσεγγίσει από χριστιανικής πλευράς το ερώτημα «φιλοσοφία και θεολογία» ή με άλλα λόγια «ελληνικός λόγος και βιβλική πίστη», ή ακόμα «οντολογία και μυστήριο», σε διάλογο με το έργο του Ph. Cormier, *Γενεαλογία του προσώπου* (éd. Criterion, coll. Idées, Paris 1994).

Λέξεις κλειδιά: Θεός, είναι, οντοθεολογία, μυστήριο, φιλοσοφία και θεολογία

1. Réflexions en marge d'une lecture de l'ouvrage de PHILIPPE CORMIER, *Généalogie de Personne*, éd. Criterion (coll. Idées), Paris 1994.

Abstract

L'étude consacrée à la thématique «de Philippe Cormier, *Généalogie de Personne* (éd. Critérion, coll. «Idées», Paris 1994), les rapports entre l'«esprit hellénique» dans le sens large du terme de l'«esprit» de l'homme qui pense ontologiquement, avec la «foi» de celui-ci en la «révélation christique». La question de base qui se pose ici du point de vue de la théologie systématique (et pas nécessairement que de la seule philosophie contemporaine post-ontothéologique) est la suivante sous forme double: Sur l'horizon conceptuel de notre penser (l') «être», qui parle grec et latin, mêlant tradition aristotélicienne et néoplatonisme, qu'en est-il de «Dieu», le Père du Christ révélé dans l'Esprit-Saint, du «Dieu de nos Pères», de Celui de l'*Exode*? Et corrélativement, sur l'horizon conceptuel du penser dans la (grâce de la) foi le «μυστήριον» – foi célébrante, glorifiante et priante, et qui parle hébreux, grec et latin– qu'en est-il de (l') «être»? L'étude tente donc d'aborder du point de vue christique les questions corrélatives «biblique», «ontologie et mystère».

Mots clés: Dieu, être, ontothéologie, métaphysique de l'Exode, mystère

1. Position de la problématique

Sur l'horizon conceptuel de notre penser (l') «être», qui parle grec et latin, mêlant tradition aristotélicienne et néoplatonisme, qu'en est-il de «Dieu», le Père du Christ révélé dans l'Esprit-Saint, du «Dieu de nos Pères», de Celui de l'*Exode*? Et corrélativement, sur l'horizon conceptuel du penser dans la (grâce de la) foi au «mystère» (μυστήριον)², célébrante, glorifiante et priante, et qui parle hébreux, grec et latin, qu'en est-il de (l') «être»? Deux questions selon deux points de vue peut-être complémentaires, mais d'abord une question herméneutique de fond qui date depuis des siècles et nous habite personnellement depuis longtemps: celle de l'articulation possible et respectueuse de la différence du «mode d'être» philosophique du *penser* à partir

2. Cf. Eph. 1, 3-14.

du “mode d’être” ‘mystérique’ qui est celui non pas de la vision mais *de l’attente et de l’expérience (dans la grâce) de la foi*.³ εν) Christ, «à partir du» (εκ) et «vers le» (προς) Christ⁴. Ce qui nous intéresse ici c’est un “penser autrement” en théologie ecclésiale et ses implications pour l’ontologie, c’est-à-dire un “penser transfiguré” à partir (et dans la grâce) de la foi, mais non pas un “autrement que penser” dans la contemplation mystique, il va sans dire. La mystique est importante au sein de la pensée mais en elle-même, exacerbé, tue la pensée au lieu de l’ouvrir.

Penser et dire le “sens d’être” face à la possibilité de sa “néantisation totale”, celle de (l’)être même et/ou celle de son sens, penser et dire à partir de la révélation (dans la foi) en Christ de (l’) “être Dieu” –et de (l’) “être homme”– et corrélativement, penser et dire (dans la foi) la révélation de (l’)être Dieu en Christ en termes d’ “être” face au “néant absolu”, ne vont plus aujourd’hui d’eux-mêmes. Et ce après le questionnement sur “Ontologie et Théologie” de M. Heidegger⁵, sa dénonciation de l’ontothéologie et son effort d’affranchir la question de “(l’)être” de la théologie chrétienne entendue ici comme “science de la foi”, et par le biais d’une radicalisation peut-être, chez le philosophe allemand, du divorce entre foi et pensée⁶, mais également après le retournement de la question “Ontologie et Théologie” par J-L Marion et sa proposition, par lui-même qualifiée d’énorme, de «cesser

3. Nous distinguons ici entre “foi” considérée subjectivement - la grâce à partir (et dans) laquelle on croit- et “foi” considérée objectivement - les vérités de foi auxquelles on croit, le *Credo*. Ici la foi est envisagée subjectivement, mais lorsque nous parlons de “foi biblique” nous l’envisageons objectivement.

4. Cf. PIERO CODA – VINCENZO DI PILATO (edd.), *Teologia “in” Gesù*, Città Nuova, Roma 2012.

5. P. Cormier, en dialogue critique avec Heidegger, s’interroge en ces termes: «Heidegger clôture-t-il l’onto-théologie en renvoyant la foi à la foi et la pensée à la pensée, ou radicalise-t-il une fois de plus le divorce entre foi et pensée? [...] Parce que le dieu de la philosophie ne serait “pas du tout” le Dieu de la foi, la pensée comme pensée serait-elle évacuée de la foi?». Il se pourrait, à son avis, que l’on assiste chez Heidegger «à une double tentative de destruction: d’une part, du dieu métaphysique, celui de l’onto-thé(i)ologie (en cultivant la confusion entre Dieu et le “divin”), mais, d’autre part, aussi du Dieu de la foi (celle-ci devenant “tellement autre” que la pensée, qu’il ne saurait plus y avoir en elle de pensée), au profit non pas de “Dieu” mais du *divin*, ce sans quoi l’être-là ne s’appréhenderait plus comme “mortel” dans le *quadripartiti*» (cf. P. CORMIER, *op. cit.*, p. 142-143). Une telle pensée *identifie* ou (con)fond entre eux “être” et “Dieu” dans un emploi univoque ou analogique de (l’)être pensé en tant que nature *en soi*? cf. P. CORMIER, *op. cit.*, p. 152.

6. Le divorce entre foi et pensée prévaut, de l’avis de P. Cormier, «depuis les Lumières (en réalité au

d'envisager Dieu à partir de la pensée de l'être issue de la tradition métaphysique (grecque)⁷», de libérer "Dieu" de (l')être d'une métaphysique ontothéologique. C'est pour ne pas dissimuler la question, que P. Cormier s'interroge en ces termes: «parce que le dieu de la philosophie ne serait "pas du tout" le Dieu de la foi, la pensée comme pensée serait-elle évacuée de la foi?⁸»; mais aussi, ajouterions-nous en contrepartie, "parce que le Dieu de la révélation ne serait pas du tout "celui des philosophes et des savants" (le dieu de la philosophie), les énoncés relatifs à l'expérience (dans la foi) de l'événement du salut en Christ seraient-ils évacués de la pensée (de (l') "être")⁹?"

L'aporie en regard du dialogue entre philosophie(s) et théologie(s) à propos de (l')être et de Dieu –en Christ– sous-tend notre intérêt pour tout effort

moins depuis l'averroïsme et certainement depuis le commencement du débat entre foi et philosophie); P. CORMIER, *op. cit.* p. 142. De l'avis de l'auteur «ignorance et amnésie modernes nous font volontiers croire que les quatre ou cinq premiers siècles de l'ère chrétienne sont d'emblée "chrétiens" et que, sur le nouvel horizon, monothéiste et créationniste de contingence radicale, la question de l'être et d'une manière plus générale, la pensée, subissent une véritable éclipse, sombre dans une obscurité toute médiévale (et cela pour de longs siècles, jusqu'à la Renaissance et les Lumières) au profit des questions dogmatiques soulevées par la "révélation", questions spécifiquement théologiques pour ne pas dire péjorativement apologétiques, et non plus par conséquent ni métaphysiques ni philosophiques (ces dernières étant "naturellement" grecques et non chrétiennes). Du coup, la philosophie de ce demi-millénaire est jusqu'aujourd'hui victime de la même amnésie (en particulier universitaire) et partage le même discrédit que la théologie. La philosophie ne semble de nouveau digne d'intérêt que dans la mesure où elle "s'émancipe" ou paraît s'émanciper de la théologie – à partir de la révolution épistémologique et scientifique qui marque l'avènement de la modernité (entre le XIV^e et le XVII^e s.)» (P. CORMIER, *op. cit.* p. 147-148).

7. Cf. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris 1982, p. 91-92. J.-L. Marion, se mouvant à partir de la critique heideggerienne de l'onto-théologie, nous incite à «libérer "Dieu" de l'être», autrement dit cesser d'envisager Dieu à partir de la pensée de l'être issue de la tradition métaphysique (grecque) – "oubli et non pensée de l'être": "croiser l'être" en ce sens une proposition qualifiée d'énorme (J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris 1982, p. 91 ss.). Si "Dieu" croise l'être, «la question de l'être n'a peut-être pas, quant à elle, à se "libérer" de (la question de) Dieu mais demande au contraire, en tant que question, à se retourner, "s'il le faut vraiment" contre Heidegger» (P. CORMIER, *op. cit.*, p. 179, n. 12). Nous retournerons sur les limites de cette proposition à non yeux insatisfaisante.

8. P. CORMIER, *op. cit.*

9. Situés ecclésialement comme nous le sommes dans la Tradition de la foi apostolique, conciliaire et patristique de l'Eglise indivise et culturellement dans notre époque de pensée *post-heideggerienne*, il faut oser aujourd'hui affronter le défi de la cohérence dans la Vérité et du respect de l'altérité entre 'foi' et 'pensée' en essayant de *penser véritablement (l')être* –et sa néantisation,

herméneutique cohérent (dans sa structure et ses modalités); et cela non pas dans la fuite (par refus ou abstraction) mais dans la visée d'une réponse, concrète dans *sa réalité* ecclésiale elle-même, à une question complexe, systématique et historique à la fois: "la foi biblique et la pensée hellénique dans une herméneutique *structurellement* christique¹⁰ *située à la fois face au "juifs" et face aux "grecs"* (1 Cor 1, 22)". Notre question, qui pour la brièveté sera raccourcie en "hellénisme"(lire philosophie) et "Bible"(lire foi apostolique) en théologie chrétienne présuppose une certaine vision du "penser *dans la foi*" (= le "*mode d'être*" d'une pensée "selon le Christ" dans la grâce) et par conséquent du "penser *l'objet de la foi*" (= la *modalité* d'une "théologie en Christ" dans la grâce).

Entre 'foi' (biblique-apostolique) et 'pensée' (hellénique ou philosophique) ne se pourrait-il y avoir pour l'ecclésialité d'une 'réflexion christique', cohérente avec elle-même dans son désir d'«assumer sa double fondation¹¹» (Bible, Grecs) à partir du '*mystèrion*' *participé*, lors de son effort de parler du réel dans sa réalité, autre situation que celle du divorce radical entre 'foi'

impensable pour autant– *dans la foi et l'espérance* (entre la mort et l'attente de la résurrection) *à partir de la "révélation"* (de Dieu en Christ ressuscité); comme révélation de *l'ultime* dans le double sens du terme: ultime de l'être en sa profondeur absolue, en son hypostase véritable en Dieu, et ultime de l'histoire en son *eschaton* dans la Parousie (déjà là et attendue) dans la nouveauté infinie du Christ.

10. "Christique", à la différence de "chrétien-ne" qui est réductible au dogmatisme idéologique d'un *quid*, fait référence au "mode d'être" (*quomodo*) de Jésus-Christ "en Personne".
11. Cf. P. CORMIER, *op. cit.*, p. 142. Pour Cormier, pris ici dans sa critique à l'approche unilatérale et réductrice de l'histoire de la pensée de l'être par Heidegger, il ne faut pas l'oublier, l'*assomption* par la pensée occidentale de sa *double* fondation, grecque et juive à la fois, elle se traduit comme «*fusion* d'une tradition dans une autre, mais laquelle dans laquelle? –s'interroge-t-il– Les deux dans l'émergence de leur autre» (P. CORMIER, *op. cit.*, p. 144, souligné par nous). Les limites, graves à notre avis, de cette assomption d'un héritage double comme (con)fusion, apparaîtront dans la suite. Pour nous, en tout cas nous l'espérons, il ne s'agira d'aucune *fusion* des deux éléments immanents comme racine (fusionnelle) de l'émergence de (leur) altérité-nouveauté (transcendante)–une dialectique "filioquiste"? dirait Vl. Lossky (cf. P. CORMIER, *op. cit.*, p. 209-218)–propre à toute dialectique "intra-créaturelle", mais d'un événement "extra-créaturel" d'*articulation communionnelle* à partir de la *personne créée* du Christ. La foi au Fils incarné en Personne, dans sa Vérité et Nouveauté personnelles, exprimée dans la christologie ecclésiale, ne viendra pas en tant que l'émergence historique d'une nouveauté du sens d'être, résultat transcendant dans la pensée, d'une fusion également historique entre pensée grecque et foi juive. Cf. la perspective de Cormier dans, P. CORMIER, *op. cit.*, p. 185-238 (201-224 en particulier).

et ‘pensée’, pour éviter leur confusion réciproque lors d’une identification douteuse ou ambiguë, gnosticisante? Il s’agit à l’évidence d’une question d’herméneutique fondamentale dans sa “structure”, son “lieu” et sa “modalité”: celle d’une articulation pour ainsi dire ouverte et respectueuse de l’altérité réciproque, d’une articulation cohérente mais non pas totalisante ni mystifiante. Ce sont là en fait nos présupposés herméneutiques¹² dans la lecture d’un “événement de rencontre reconnaissante de l’altérité de l’autre”, en tant qu’ “événement communionnel de la nouveauté” (de l’ultime-apocalyptique *eschaton*) dans l’histoire (mais non pas encore de l’histoire); un événement communionnel, unique et multiple, *in fieri*, non réducteur, mais transfigurant l’altérité “intra-créaturelle” de l’autre (et la sienne face à lui), à partir et dans la reconnaissance de l’Altérité “extra-créaturelle” de l’Autre, lors d’une rencontre pluridimensionnelle: entre “hellénisme et christianisme” (aspect historique), entre “pensée et foi” (aspect épistémologique) entre “ontologie et théologie” (aspect ontologique)¹³.

Il n’est pas inutile d’avertir le lecteur que la question “hellénisme et Bible” – ‘hellénisme’ en référence à la philosophie, ‘Bible’ en référence à la foi apostolique et à sa tradition¹⁴ – sera abordée autant que possible par le biais d’une articulation communionnelle (à partir de l’hypostase-personnelle du *Christ incarné, mort et ressuscité*) entre Vérité, “être” et histoire. En outre le terme “hellénisme” sera envisagé à partir de l’ordre du *quid* (λόγος φύσεως) qui désigne la réalité *en elle-même*, abstraction faite de son “mode d’être” hypostatique, concret, et que le terme “Bible” sera envisagé à partir de l’ordre du *quomodo* (τρόπος υπάρξεως) qui désigne la réalité *dans son “mode d’être”* concret, son mode hypostatique ou de subsistance. Les deux ordres, sont pour nous véritablement ontologiques, radicalement différents

12. Une structure herméneutique, “communionnelle” dans sa *structure*, “eucharistique” dans son *lieu* et “iconique” dans sa *modalité* lors de son *articulation* “en Personne” entre Vérité, “être” et histoire”.

13. Il n’est pas inutile d’avertir le lecteur que les termes et le mode d’une telle “rencontre” articulant hellénisme et christianisme, pensée et foi, ontologie et théologie seront au fond calqués sur l’articulation communionnelle, à partir de l’hypostase-personnelle, entre nature et grâce, propre à l’optique de la patristique grecque.

14. Cf. O. CULLMANN, «La tradition, problème exégétique, historique et théologique», dans *Ibid, Etudes de Théologie biblique*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1968, pp. 157-195.

l'un de l'autre et, notamment l'ordre hypostatique (τρόπος υπάρξεως) est, ontologiquement irréductible à l'ordre naturel (λόγος φύσεως)¹⁵. Ce qui veut dire l'évidence pour la théologie ecclésiale lénisme') bien que dans le témoignage de la première puissent y avoir des éléments philosophiques. Nous y reviendrons tout au long du texte.

2. La question "hellénisme et théologie" dans une herméneutique du "penser dans la foi"

C'est à partir d'une piste ouverte à nous par l'œuvre *herméneutique* en théologie de quelques-uns parmi ceux dont la pensée "donne à penser" aux autres¹⁶ que nous essayerons ici d'affronter la question en s'aventurant dans un dialogue avec la pensée de P. Cormier¹⁷. Situés *ecclésialement* d'une part,

15. Il s'agit de l'irréductibilité absolue, ontologiquement et par suite "pour la pensée", –une irréductibilité qui interdit absolument les confusions réductrices dans la pensée– du τρόπος υπάρξεως au λόγος φύσεως de l'être des étants: de l' 'être', aussi bien incréé que créé, aussi bien en lui-même qu'en dehors de lui-même. Cette approche est fondée dans (et à partir de) l'ontologie communionnelle de l'hypostase-personnelle: dans l'*irréductibilité absolue de l'ordre hypostatique-personnel* de l'être-personne –aussi bien dans son hypostase libre (en elle-même) que dans sa gratuité libre pour l'autre (en dehors d'elle-même)– à son ordre essentiel-naturel, à son essence ou nature personnelle (celle de l'être-personne de Dieu comme de l'être-personne de l'homme en Christ, c'est-à-dire dans sa grâce).

16. Mentionnons ici en particulier le travail *herméneutique* de J. Zizioulas, cf. K. Agoras, *Personne et Liberté, ou être comme communion dans l'œuvre de Jean Zizioulas*, Paris 1992, thèse non publiée, Première partie.

17. Cf. P. CORMIER, *Généalogie de Personne*, Paris 1994, p. 152. Nous sommes particulièrement redevables aux intuitions de l'auteur. Sa lecture post-heideggerienne de l'avènement de (la) "personne" –à partir d'une lecture historique non-réductrice de la pensée en Occident (en tant que pensée helléno-romaine et biblique à la fois) lue à partir du "site biblique" de l'*Exode*, 3, 13-15 (site vétérotestamentaire ou carrément juif?) et dans son prolongement augustin-thomiste–, bien que fort intéressante pour elle-même, elle est néanmoins révélatrice pour nous de la distance qui la sépare de la pensée, eucharistiquement conciliaire et patristique, de l'hellénisme chrétien (dans l'herméneutique de J. Zizioulas du moins (cf. K. AGORAS, *Personne et Liberté, ou être comme communion dans l'œuvre de Jean Zizioulas*, op. cit.)). Mises en dialogue, fort constructif et en tout cas indispensable, les deux perspectives, l'une éclaire l'autre. Nous ne pouvons pas relever dans l'herméneutique de Cormier non seulement l'absence du "site eucharistique" (contrairement à J.-L. Marion notamment) qui pour nous est fondamental dans une herméneutique spécifiquement chrétienne de l'A.T., mais également l'absence de toute référence à l'expérience ecclésiale

dans la Tradition de la foi de l'Eglise 'indivise', essentiellement apostolique mais aussi patristique, etculturellement d'autre part, dans notre époque de pensée post-heideggérienne, nous ne pouvons ne pas oser affronter le défi d'une articulation ouverte entre foi et pensée dans la fidélité à la Vérité – qui est le Christ *incarné, mort et ressuscité* – et le respect de l'altérité entre 'Dieu' et (l') 'être', en refusant de nous enfermer dans l'alternative «d'une métaphysique de l'Exode qui voudrait identifier Dieu et l'être, et d'un exode radical de cette métaphysique qui mettrait Dieu hors de portée de l'être¹⁸»; bref, en essayant de penser le réel non pas dans l'abstrait mais dans sa réalité concrète, d'une manière à nos yeux véritable et véridière (= "en Vérité"), "cohérente" (= à partir de l'hypostase-personnelle) mais 'non-holiste', ouverte mais non pas 'mystifiante'¹⁹.

commune – exprimée lors des Conciles œcuméniques des Eglises en communion, les unes avec les autres, dans une Eucharistie commune – en tant que *lieu herméneutique*, eucharistiquement en communion, et *critère de discernement* en toute pensée ontologique et théologique.

Il se peut, néanmoins, que cette absence de référence aux formulations "dogmatiques" des Conciles chez Cormier soit due à une perception "dogmatiste" et "autoritaire" des formulations dogmatiques elles-mêmes (et de leur "autorité"); perception en partie justifiée, *historiquement*, dans le cadre de l'Eglise d'empire, mais *théologiquement* perverse, et dans tous les cas très répandue chez des historiens ... depuis des siècles. Une "autorité" de la Vérité, entendue de manière véritablement *ecclésiale*, eucharistiquement communionnelle et communautaire, à la manière d'être, hypostatiquement personnelle du Christ-Vérité et non pas à la manière d'être, naturellement autoritaire du *jus romanum* – pourtant Justinien, pour ne pas citer que lui, est encore là !! – reposerait-elle *sur elle-même*, en tant que *auctoritas* juridique autoritaire-totalitaire, ou bien plutôt *sur l'expérience librement-aimante et commune* des Eglises elles-mêmes – en Christ ressuscité par l'Esprit Saint et dans leur eucharistie commune – en communion libre-aimante les unes avec les autres dans la Vérité – le Christ "en Personne" (Jn. 14, 6)? Je suis conscient de poser ici le problème fort complexe de l'autorité au sein de l'Eglise.

18. J. GREISCH, "Présentation" dans D. Dubarle, *Dieu avec l'être: de Parménide à saint Thomas – Essai d'ontologie théologique*, Beauchesne, Paris 1986, p. 5.

19. "Affronter le défi" signifie pour le croyant qui pense: respecter pleinement à la fois les exigences ontologiques de la pensée croyante et en même temps accepter dans sa profondeur, en la radicalisant peut-être, la critique historique de la pensée issue des Grecs (comme onto-théologie) faite par Heidegger; accepter sa critique, en la radicalisant *autrement* qu'en tant que *radicalisation du divorce* entre 'pensée' et 'foi' tout en respectant pleinement les exigences ontologiques de la foi. «La critique heideggerienne de l'onto-théologie, si elle a réveillé la théologie de son "sommeil dogmatique", ne l'a pas fait innocemment: elle s'est gardée prudemment de révoquer elle-même la théologie, faisant en sorte que cette dernière se révoque elle-même comme pensée (de l'être) et se juge elle-même fautive, sur fond de critique historicisante, de son auto-constitution spontanée

Nous nous mouvrons librement dans la perspective du radicalisme de l'événement communionnel et apocalyptique par excellence dans l'histoire qui est *l'humanisation, l'histoire et la Pâque du Christ-Jésus*²⁰: celle de la révélation *ultime* (dans le double sens du terme) de l'être Dieu en tant qu'événement de communion, dans (et comme) la *Personne* libre-aimante et *incrée* du Christ, le *Mystère* du Dernier Adam "en Personne", en qui se révèlent en même temps d'une part le "néant absolu" de l'être "mè-onique", existentiellement paradoxal (car ontologiquement instable et radicalement ambivalent) de la créature *créée*, et d'autre part l' "être éternellement", ontologiquement stable et incorruptible, radicalement véritable du Créateur *incrée*. En outre, nous explorerons la problématique "foi et pensée" non directement ni pour elle-même dans l'abstrait, mais appliquée à la question "hellénisme et foi apostolique" dans le concret d'une herméneutique de leur histoire entrelacée dans ce que nous appellerions un "hellénisme *christianisé*".

(non pensée) en onto-théologie»; P. CORMIER, *op. cit.*, p. 143. Combien de théologies acceptent-elles avec cohérence la critique en refusant le divorce (en Occident surtout)? Et combien refusent-elles le divorce sans tomber sous le coup de la critique (en Orient surtout)? Pourtant à notre avis l'*altérité radicale* entre 'foi' et 'pensée' ne se traduit pas nécessairement en un *divorce* (loin de là); elle peut se traduire aussi en un *rapport communionnel* au sein duquel l'altérité en question n'est nullement supprimée mais, au contraire, radicalement (re)affirmée. Le lecteur aura compris, nous l'espérons, que le problème d'une articulation entre *foi et pensée* repose pour nous sur celui d'une articulation entre *ecclésialité et culture*; en tant qu'articulation véritable (mais non-totalisante), respectueuse de l'autre dans son altérité à partir du "mode d'être" communionnel de l'hypostase-personnelle. Penser dans (et à partir de la) Vérité "en Personne", signifie pour nous, *penser véritablement (l')être* –et sa néantisation, impensable pour autant– *dans la foi et l'espérance* (entre la mort et l'attente de la résurrection) *à partir de la "révélation"* de Dieu en Christ ressuscité; comme révélation *de l'ultime* dans le double sens du terme: 'ultime de l'être' en sa profondeur absolue, en son hypostase véritable en Dieu, et 'ultime de l'histoire' en son *eschaton* dans la Parousie (déjà là et attendue) dans la nouveauté infinie du Christ.

20. Le terme "événement" –employé tout au long de notre texte– ne doit pas nous induire en erreur. Il doit progressivement se clarifier qu'entre "*événement apocalyptique* (par excellence) dans l'histoire" (du Créateur incrée) et "*événement transcendant* dans la pensée historique" (de la créature créée), la différence est proportionnelle à l'abîme (du néant absolu) entre *être* Créateur et *être* créature: entre "personne", "liberté agapétiq" (et corrélativement, "agapè libre"), "être en tant que communion" propres au Dieu incrée-et-Autre, et les nôtres (personne, liberté, communion etc.) –*en elles-mêmes* néantisées pour *être* reçues *par Lui et en Lui* (dans la Personne incrée du Christ) dans la liberté et la gratuité (par notre participation libre à la communion du Saint-Esprit). Dans le texte "événement" et "événement de communion" ont un sens apocalyptique et non pas historial (sauf affirmation explicite du contraire).

Dans l'acception commune des termes "hellénisme" et "foi apostolique" évoquent respectivement un 'événement culturel' et une 'réalité confessante' non dépourvue certes d'éléments culturels. Ne s'agit-il en théologie, nous dirait-on à propos de l' "hellénisme christianisé" d'une variante culturellement déterminée de l'onto-théologie (confusionnelle et réductrice) et sinon pourquoi? Et qu'entends-tu, me dirait-on, par "hellénisme" et par "christianisation" de l'hellénisme en théologie? Questions critiques certes. Une précision terminologique donc s'impose à nous en commençant directement par un éclaircissement, ne fut-ce qu'élémentaire, du contenu du terme "hellénisme christianisé" en théologie ecclésiale, et indirectement par l'élucidation de celui d' "orthodoxie ecclésiale" (et de ses dérivées) dans la théologie du point de vue de la structure herméneutique qu'il implique à nos yeux que de son contenu ontologique. Qu'entendons-nous sous le terme "hellénisme"? Dans quel sens et sous quelles conditions l'appellerions-nous "christianisé"?

3. *Hypostase de l'existence 'culturelle'* et *hypostase de l'existence 'mystérique' de la pensée*

Ce que nous voulons expliquer ici c'est la différence dans l'hypostase, dans l'être même de la 'pensée hellénique' (son *quid*), de l' 'ontologie' principalement, entre son existence 'culturelle' en philosophie (son *quomodo* philosophique) et son existence 'mystérique' en théologie (son *quomodo* théologique). Nous sommes au fait convaincus qu'il n'y a pas d'ontologie (d'anthropologie, de théologie etc.) que 'philosophique' ou 'cosmique', il y a aussi d'ontologie 'théologique', ou plus précisément 'mystérique'.

Le terme "hellénisme" mieux "hellénisme de la pensée", pris dans son sens neutre désigne pour nous l'événement spirituel *en soi* de la faculté naturelle du penser de l'homme qui s'interroge à propos de (l') "être" —requête du sens d'être, et du sens de l'être des étants— à chaque fois vécu dans sa situation historique²¹ et exprimé en *pensée* de (l') être au moyen d'un *univers*

21. Tout au long de notre texte nous distinguons soigneusement entre événement "spirituel" (en référence à l'esprit de l'homme, au sein de sa culture) et événement "pneumatique" (en référence

conceptuel précis (supposant une certaine “vision du monde” en tant qu’horizon de sens)²². Dans un sens restreint, “hellénisme” fait référence à l’événement spirituel philosophique issu des Grecs, événement historial *culturellement déterminé* (à cause de la “vision unitaire du monde” des Grecs anciens comme horizon unitaire de sens) qui s’est exprimé chez eux en pensée – à partir de son “site parménidien” – dans une “ontologie close” (métaphysique ou ‘onto-théologique’).

Or pour accéder à la sémantique spécifique de la composante “hellénisme” dans l’expression “*hellénisme christianisé*” il nous faut y distinguer la *question* de (l’)“être” (et l’univers conceptuel *par* lequel elle s’exprime) aussi bien de sa concrétisation en *pensée* de (l’)“être” (et de la “vision du monde” qui sous-tend la *pensée* comme son horizon de sens), que du *penser* (l’)“être” (dans son “mode d’être” en tant que penser). Bref, il faut distinguer l’hellénismespirituel comme tel *selon son λόγος φύσεως*, abstraction faite de son “mode d’être” concret dans l’histoire, de l’hellénismespirituel dans son “mode d’être”, dans sa détermination concrète *selon son τρόπος υπάρξεως* dans l’histoire. L’hellénisme spirituel selon son “mode d’être” concret, sa détermination concrète dans l’histoire, peut exister tout aussi bien selon son mode d’êtrehistorial, *culturellement déterminé* dans l’histoire, que selon son mode d’êtremystérico-sacramentel, *eucharistiquement déterminé*, en tant que présence paradoxale-et-iconique (dans le corps ecclésial du Christ) de la nouveauté eschatologique dans l’histoire. L’hellénisme philosophique, d’événement spirituel (culturel) qu’il était et qu’il est normalement (mode d’être de la vétusté d’après les théologiens ...), se transforme paradoxalement en *hellénisme christianisé* comme événement spirituel et pneumatique à la fois (msytérique).

Un “hellénisme *christianisé*” en théologie, tel que nous le comprenons, assume, en faisant pleinement sienne, la *question* de (l’)“être” qui s’origine

à l’Esprit-Saint, au sein du Corps du Christ). La différence est fondée à partir de l’altérité absolument irréductible du “pneumatique” (mode d’être *incrée*) au “spirituel” (mode d’être *créé*). Nous y tenons particulièrement à cette distinction.

22. Il s’agit de la requête permanente et diachronique *du sens* de (l’)être qui s’origine historiquement aux Grecs (chez les Eléates en particulier) comme un événement spirituel de passage du *mythos* au *logos*.

aux Grecs ainsi que l'*univers conceptuel* à l'aide duquel elle est thématisée. En tant qu'événement spirituel (en "lui-même", *quid*) il est un véritable "hellénisme"; mais il ne l'est que dialectiquement (dans son "mode d'être", *quomodo*): en tant que 'déconstruction' radicale d'abord de la *pensée* de (l)"être" issue de la tradition métaphysique grecque de la "vétusté"²³ et dans l'éclatement de son horizon de sens, ensuite par le biais d'une 're-construction' *toujours à reprendre*, sans cesse et constamment, dans la "nouveauité"²⁴. Cette "re-construction dans la nouveauté" n'est qu'un 'retournement' (μετάνοια)²⁵ de la faculté naturelle (λόγος φύσεως) du *penser*²⁶ dans son "mode d'être" (τρόπος υπάρξεως). Il s'agit, au sein de la théologie, d'un hellénisme spirituel (selon son *quid*, κατά τον λόγον της φύσεως) authentique mais *christifié* dans l'Esprit, dans son "mode d'être de nouveauté" (κατά καινόν τρόπον υπάρξεως).

Tout en étant un *hellénisme* christianisé, il n'est en rien un "helléno-christianisme" – produit d'une identification, (con)fusionnelle et *culturellement* déterminée entre 'hellénisme' et 'christianisme', entre "être" et "Dieu", entre 'pensée' et 'foi', qui en fait ne peut qu'aboutir, tôt ou tard, à un 'christianisme' carrément *hellénisé* dans son "mode d'être" *culturel*, dans sa 'théologie' et son vécu, pareillement (con)fusionnel et doublement réducteur pour la pensée (et la requête du sens dans la foi) aussi bien de (l')être que de Dieu. L' "hellénisme christianisé", de la tradition *mystérique*, patristique et 'conciliaire' (au moins dans sa visée sinon dans les faits il faudrait ajouter pour être plus précis et plus respectueux des contradictions de l'histoire), désigne pour nous l'hellénisme en tant qu'événement de pensée, non pas

23. Dénoncée comme non-pensée mais comme oubli de l'être, "onto-théologie"

24. A partir du Christ, mieux à partir du "site eucharistique" de toute pensée qui se veut 'ecclésiale' au sens *mystérique* du terme; non au sens communautariste, plus ou moins mystifié. Il est vrai que l' 'Eglise' est 'communion' (ou 'événement de communion') mais ce dernier terme est fort ambiguë et j'avoue ne pas avoir pour lui une forte sympathie. Je n'oublie pas facilement un certain communautarisme mystifié des 'slavophiles' de toute sorte (à partir du XIXe s.). Pour une vision équilibrée et *mystérique* de l'Eglise cf. George Florovsky, "Christ and his Church: Suggestions and Comments", in 1054-1954. *L'Eglise et les Eglises: Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident (études et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin)*, Editions de Chevetogne, Chevetogne 1955, pp. 159-170.

25. En Christ et dans l'Esprit Saint.

26. "Dieu" en Christ et, en Lui/à partir de Lui, (l')"être".

“en soi” (dans son *quid*, λόγος φύσεως), ni dans son “mode d’être culturel” (un événement spirituel culturellement déterminé en tant que *quommodo* de la vétusté τρόπος υπάρξεως), mais dans son “mode d’être mystérico-ecclésial” (un événement ‘pneumatique’ déterminé en tant que *quommodo* de la nouveauté τρόπος υπάρξεως), irréductible à la quiddité, et par conséquent ontologiquement ultime. Il va sans dire qu’afin que l’ ‘hellénisme’ (la pensée de l’être) soit *christianisé* en théologie il lui faut littéralement passer (et repasser constamment) par la liturgie des mystères (sacrements) de l’initiation chrétienne: le baptême, l’illumination (chrismation) et l’eucharistie. Evidemment ce n’est pas la pensée en elle-même mais *dans les sujets* pensants qui passe et repasse par cette initiation ...

Tout événement de la pensée dans l’histoire est généralement entendu comme événement historial-culturel (dans son “mode d’être” pour ainsi dire “cultural”). Cela ne faut pas nous induire en erreur sur la vision de l’ ‘hellénisme christianisé’ comme événement mystérique (dans et non de l’histoire). Il s’agit de la pensée de (l’)être (hellénique), non pas *en soi* ni dans son mode d’être selon la ‘vétusté’ (“mode d’être cultural”), mais dans son mode d’être selon la ‘nouveauté’ (“mode d’être” mystérico-ecclésial”). Un “mode d’être” ‘mystérique’ (c’est-à-dire tridimensionnel: *christique, sacramentel et ecclésial à la fois*, cela est important, à partir de la nouveauté eschatologique en Christ) de la pensée, d’une certaine manière transfigurée (ou plutôt ouverte à l’attente de l’eschaton), en tant que son “mode d’être selon la nouveauté” dans l’histoire. Mode complexe et *toujours partiellement traduit* en histoire théologique (et culturelle). D’où l’*irréductibilité mystérique* de ce “mode d’être” globalement ecclésial de la pensée à toute histoire culturelle et à toute culture prises *en elles-mêmes*.

Il faut le dire ici avec insistance: Si il y a une possibilité d’identifier – dans une fidélité double (ou triple?) – le Dieu (en Christ) avec (l’)être, il faut que cette identification ontologique soit une identification *autrement que (con)fusionnelle ou réductrice* (ontologiquement et/ou théologiquement)²⁷.

27. En s’interrogeant sur les frontières de l’onto-théologie comme la pensée de l’être issue de la tradition métaphysique (grecque), P. Cormier affirme: «Si l’on la définit [...] à partir de l’univocité de l’être, elle englobe la seule tradition avicennienne et averroïste. Si on la définit par l’*identification* de Dieu et de l’Être, alors elle englobe la tradition scolastique issue d’une lecture “arabisante” des

L'essence "prophétique" du Judaïsme (de la Bible juive) christianisé en Eglise n'est nullement un "judéo-christianisme", produit d'une (con)fusion (lorsqu'on évite les réductions de type "marcionite"), mais l'AT de l'Eglise qui pourrait être appelé un *judaïsme chrétien*. Sa christification s'origine à une conversion de la question du sens du prophétisme à partir de son accomplissement paradoxal en Christ. De même l'essence "ontologique" pour ne pas dire "ontologique" de l'hellénisme, où la question de l'être et l'horizon conceptuel à l'aide duquel elle s'exprime christianisé en Eglise, n'est en rien un "helléno-christianisme" onto-thé(i)ologique, à savoir le produit d'une (con)fusion (lorsqu'on évite les réductions de toutes sortes), mais bien au contraire un *hellénisme christianisé*, modèle de toute pensée qui s'origine à une conversion (de la question) du sens de (l')être, à partir de sa révélation apocalyptique "en Personne", et de son accomplissement eschatologiquement "paradoxal" en Christ²⁸.

Grecs» (P. CORMIER, *op. cit.*, p. 152, par nous souligné). Il vaut mieux avertir dès maintenant le lecteur que notre problématique 'Dieu' et 'Etre' ne se situe pas au niveau d'un choix entre l'univocité ou l'analogie –même entendue comme «impossible analogie» (P. CORMIER, *op. cit.*, p. 166)– comme instruments conceptuels en vue d'une identification entre l'être et Dieu mais sur la possibilité d'une identification *autrement que (con)fusionnelle*, –quant à son "lieu" et à son "comment"–, une identification entre 'Dieu' et 'être' "sans séparation, ni confusion" pour ainsi dire mais aussi sans réductions onto-théo-logiques, et par conséquent, épistémologiques. Nous ne pouvons ne pas nous interroger, du point de vue de la théologie et de l'ontologie de la personne également, qu'une identification analogique entre le Dieu et (l')être –même impossible et apophatique– présuppose un "lieu commun" entre eux, un *continuum* naturel (ou existentiel si l'on préfère). Un tel "lieu commun" comme *continuum* ne pourrait être, sauf erreur de notre part que, ou bien la pensée du sujet (comme pensée inter-subjective) ou bien l'éthique du sujet (comme éthique inter-subjective). Le "lieu commun" de l'identification ne serait-il pas alors en réalité une espèce d'*Ego* absolutisé et transcendantal? Que la "Personne", comme lieu d'identification *autrement que (con)fusionnelle*, n'est nullement un tel *continuum* –naturel ou existentiel, peu importe car en tout cas serait (con)fusionnel et réducteur– ne peut être "vu parmi nous" que dans et à partir de la Personne *incréée* du Christ, le Fils *incarné* "sans séparation, ni confusion" dans la liberté et la communion de l'Esprit Saint. Nous sommes convaincus que nos optiques sur la question "Dieu et/ou (l')être", pour élargir la perspective de l'histoire de la pensée, sont symétriques (car relatives) à nos "christologies sotériologiques" et à nos "sotériologies christiques".

28. Cf. P. CORMIER, *op. cit.*, p. 141. Il faut distinguer, avec J-L Marion à la suite de Heidegger, entre "théologie" (qui renvoie à 'Dieu') et "théiologie" (qui renvoie au 'divin'). «En ce sens l'onto-théologie d'Aristote est une onto-théiologie»; cf. P. CORMIER, *op. cit.* p. 178, n. 6. Et celle de la tradition scolastique (issue d'une lecture "arabisante" des Grecs); et celle du néothomisme que serait-elle? Je n'en sais rien. Cf. P. CORMIER, *op. cit.* p. 152.

Autrement dit, l'“hellénisme *chrétien*” désigne la prise en charge par la grande tradition ecclésiale en Orient et en Occident, ne l'oublions pas –dans la glorification liturgique de l'*eucharistie* et l'attente commune de l'*eschaton* de la Parousie du Christ en Personne– de la *question* de (l')“être” (exprimée à l'aide d'un *univers conceptuel* à la suite des Grecs). Question posée non plus à partir du “site parménidien” (du *logos* naturel et cosmologique du Tout) de la pensée –cela est décisif– mais à partir du “site mystérique” (du *Logos* personnel de Dieu “hors-Tout”, incarné “en Personne” dans notre histoire) de la pensée²⁹. Comme nous le verrons, l'existence de l'hellénisme pris au sein de l'hellénisme christianisé sera *dialectique*: non pas selon l'‘affirmation’, la ‘négation’ et la ‘(sur)éminence’ mais selon celle de l'‘assomption’, de la ‘*de-construction*’ (bien différente de la destruction) et de la ‘*re-construction*’. Dans le “site mystérique de la pensée”, l'hellénisme est d'abord assumé en théologie comme *question* de l'être, historiquement exprimée chez les Grecs par le biais d'un *univers conceptuel* déterminé, et thématisée dans une *pensée* métaphysique de l'être (onto-thé(i)ologique dans son fond, selon une lecture heideggerienne de l'histoire de la pensée de (l')être). Or, ce qui est décisif, dans cette perspective, la pensée assumée –pleinement comme pensée (et ainsi justifiée de manière critique) est à la fois ‘déconstruite’ en elle-même (dans son horizon “cosmo-logique” parménidien qui soutient son univers conceptuel hellénique) et ‘re-construite’ dans la foi³⁰, extatiquement et comme ouverture à l'Autre qu'elle-même “en Personne” –par voie d'un retournement radical du “mode d'être” du *penser*³¹– dans un horizon apocalyptique de la nouveauté eschatologique “en Personne”.

29. Le “site eucharistique” de la pensée –dans la *glorification*, la *foi* aux interventions apocalyptiques de Dieu dans l'histoire (la révélation de Dieu en Christ dans l'histoire et l'*attente* du retour du Christ dans sa Parousie à l'*eschaton*)– comporte pour l'horizon de sens (structurant l'univers conceptuel lui-même) dans son ouverture à l'Autre à partir du “lieu de l'Autre”, son éclatement en soi-même (dans sa donation extatique de soi-même à l'Autre) et la restructuration de soi-même (dans la réception du don de sens par l'Autre).

30. “Reconstruite” pour ne pas dire transfigurée “dans la foi”: ce qu'il arrive aux Pères de l'Eglise, à la fois docteurs de (et saints dans) la foi en Christ.

31. En “mode iconique” du penser lui-même = penser comme à travers une icône.

Mais cette dialectique d'‘assomption’, de ‘déconstruction’ et de ‘reconstruction’ –événement de *nouveauté culturelle* dans et de l'histoire engendré à partir de l'événement apocalyptique de la *nouveauté eschatologique*, événement transfigurant et salutaire pour la pensée comme éclatement cosmique, restructuration christique et réorientation en ouverture de son univers conceptuel, (à partir du “mode d'être eucharistique” du penser, et comme “mode d'être iconique” de la pensée)– n'a jamais été, et ne l'est aujourd'hui non plus, ni simple ni évidente, loin de là. Il ne faut pas penser non plus qu'un tel événement soit quelque chose d'accompli ou de permanent, dans l'histoire de la théologie et de la culture, et qui s'y constituerait comme ‘tradition’. Je n'y crois pour rien, cela donne plutôt l'idée d'une abstraction. Preuve en soit le fait que l'événement de l'irruption de l'hellénisme *christianisé* –événement apocalyptique de l'irruption dans l'histoire de la nouveauté eschatologique de (l')être et du penser, génératrice d'une *conversion du sens* à partir de la Vérité en Personne qui est le Christ incarné³²– lorsqu'il advient (et où il advient) ne va pas manquer de produire les multiples (con)fusions réductrices, d'une part et/ou de l'autre, pour ne pas parler d'idéologisations, qui tracent l'histoire de la pensée de (l') ‘être’, de (l') ‘être Dieu’ et de (l') ‘être Christ’ aussi bien en théologie qu'en philosophie. Ce n'est pas inutile, nous semble-t-il, de nous arrêter ici quelque peu.

4. *L'univers conceptuel de l'hellénisme christianisé, son “lieu autre” et son “horizon extatique”*

La conversion radicale du sens d'*être* –qui implique dans la pensée une restructuration, une réorientation des éléments qui forment notre univers conceptuel lui-même (et à travers lesquels le sens d'“être nouveau” s'exprime dans une pensée de la “nouveauté de l'être”)– ne pourrait se réaliser qu'à partir d'un “horizon autre” de *sens*. Qu'advient-il lors de la *brisure de la “mêmeité”* de l'horizon de la pensée et de son *ouverture extatique à l'Autre*” à partir du “lieu extatique de l'Autre; de l'*horizon* (extatique) dans lequel

32. «Jésus est celui à partir de qui la question du sens s'ouvre radicalement»; cf. P. CORMIER, *op. cit.* p. 178, n. 4 (en référence à Jean 6, 68).

(et à partir duquel) la nouveauté (communiconnelle) de l'*univers* conceptuel se constitue justement comme univers de la *nouveauté conceptuelle*?

L'horizon de la nouveauté détermine un chemin de la pensée qui se déploie (dans l'eucharistie christique) en l'affirmation du "à partir du néant" de la création comme néant ontologiquement absolu, en la brisure du cercle clos de l'ontologie hellénique, dans l'apparition de la relation "créé-incréé" en tant qu'absolument dialectique et finalement comme ouverture fondatrice d'un "penser autrement" 'Dieu' et (l') 'être'; "un penser autrement" *à partir de* la gratuité communiconnelle dans l'eucharistie (et "comme eucharistie"?); "un penser autrement", *d'une façon* paradoxalement "extra-créturelle" et "eschatologique" à la fois, qui s'est traduit dans une pensée autre, c'est-à-dire "extra-créturelle" du Transcendant Libre et Autre et de la Transcendance autre en liberté: et de "Dieu-Autre" et, à partir de Lui, du "autrement être"³³.

L'exode de la pensée hellénique de (l')être (de l' "hellénisme") –faite à partir de l' "autre site" que le "site parménidien" de l'ontologie "close" du *quadriparti* unitaire, proportionnel et destinal, fondement de la parenté (συγγένεια) naturelle entre l'homme et Dieu³⁴–désigne désormais sa propre

33. "Extra-créturel" désigne ici une vision "en Personne" (εν προσώπω) de la transcendance "absolue par rapport à" (et non pas "relative à") la pensée à partir de son altérité libre par rapport à elle-même. Cette vision "extra-créturelle" de la transcendance –en son immanence *libre* dans notre histoire (par grâce)– n'est-elle donc pas pensée (contrairement à une vision "intra-créturelle" de la transcendance) *à partir de notre* immanence *nécessaire* en tant que son corrélatif (dans et à partir de notre pensée). La vision extra-créturelle de la transcendance (dans et à partir de la personne) est absolument irréductible à une vision intra-créturelle dans et à partir d'une connaturalité hypothétique de celle-ci. Or la différence d'une pensée de la fin et par conséquent du but originaire de l'histoire se calque sur ces deux acceptions radicalement différentes du Transcendant "en Personne" et de sa transcendance de grâce "en Personne" dans l'histoire: ou bien comme "eschatologie apocalyptique" (extra-créturelle) *dans* l'histoire (en tant qu'apocalypse de l'eschaton extra-créturellement immanent de l'histoire), ou bien comme "téléologie entéléchique", intra-créturelle de l'histoire en tant que "révélation" pour ainsi dire, de la fin intra-créturellement immanente de l'histoire; cf. aussi la note suivante. Pour une autre approche de la problématique, cf. P. CORMIER, *op. cit.*, p. 185, n. 60.

34. Dans l'optique de l'hellénisme chrétien des G. Florovsky et J. Zizioulas (cf. K. AGORAS, *Personne et Liberté*, *op. cit.*, chap. 5), entre le créé de notre "être mèn-onique" des créatures et l'incréé de l' "être éternellement en Vérité" du Créateur, une "parenté" (συγγένεια), entendue en tant que "connaturalité" (συμφυΐα), «forme concrète de l'analogie», serait impensable, à cause du "à partir

ouverture extatique dans/par l'ouverture extatique de Dieu Lui-même en Christ, "voie, vérité et vie" (Jn 14,6) en direction de (car à partir de) Dieu, comme son propre parcours christique. Ce parcours pascal de l'hellénisme, à partir de l'événement-Christ et dans le "site eucharistique" de la pensée, que nous appelons l' "hellénisme christianisé", ayant paradoxalement comme horizon à la fois l'irruption de la nouveauté eschatologique et l'attente de sa manifestation plénière (en/du Christ), est constitué de manière *dialectique*: négativement et positivement³⁵.

Négativement tout d'abord, par l'effacement du 'divin' au profit du 'néant absolu' dans le *quadriparti* métaphysique dont «la proportionnalité définit la sphère grecque: il y a éternellement de la puissance et de l'acte, du mortel et de l'immortel ainsi que leur mélange, le tout constituant le jeu du monde»³⁶.

du néant absolu" qui situe ontologiquement la créature *en dehors* de l'être incréé du Créateur, du seul être en Lui-même véritable. Mais la créature créée, bien que "pro-jétée" par son Créateur *en dehors* de son être –le seul véritable selon sa nature– dans son néant ontologiquement absolu, elle ne l'est protologiquement –par "sa grâce en Personne" et dans "son image en Personne" (κατ' εἰκόνα)– que *face à Lui*: cela en vue d'être eschatologiquement en liberté sa créature, "en Personne et à sa ressemblance" (καθ' ομοίωσιν).

L'iconologie protologique (εἰκών), et par conséquent l'eschatologie iconologique (ομοίωσις) –catégories de notre participation ontologique *par grâce* à l'être de Dieu Lui-même– ne sont pas pensées ici à partir du cadre (sur)*naturel* d'une "parenté" ("connaturalité") avec l'être de Dieu selon la nature –cadre qui s'inspire *protologiquement* de l'*iconologie* platonicienne et *téléologiquement* de l'*entéléchie* aristotélicienne– mais à partir du cadre *communional* de la liberté-aga-pétique de l'hypostase-personnelle, celle de l'être du Christ pour nous dans l'Esprit-Saint (selon la grâce). Cf. E. DES PLACES, *Syngeneia – la parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris 1964, p. 7 et 183 ss. et *infra*, chap. 1.

35. Exactement comme lors du baptême dans les Eglises de tradition byzantine: la renonciation et l'exorcisme (vers l'ouest) *précèdent* le retournement et la confession de la foi (vers l'est). A raison l' "hellénisme chrétien" est appelé par G. Florovsky comme 'le baptême de l'hellénisme en Christ' ... sauf qu'un tel hellénisme a constamment besoin d'être rebaptisé, sans cesse, pour accéder à son statut de théologie (et de philosophie?) christique.

36. Cf. P. CORMIER, *op. cit.*, p. 146-147. «La foi juive, à travers le dogme de la création, vient bouleverser la problématique grecque la mieux établie en substituant le néant au divin dans le carré métaphysique [*quadriparti*]: le divin n'est plus totalisable avec le tout; il n'y a plus de *divin du tout*; il n'y a plus que DIEU» (P. CORMIER, *op. cit.*, p. 146). Ainsi, la révélation biblique «dénie au monde toute éternité *par soi*; il n'y a plus même d'éternité *par soi* mais l'*Eternel*. A fortiori, il n'y a plus rien, dans le monde, d'immortel *par nature* et tout ce qu'il reste de premier principe *immanent*, c'est le pur néant, dont rien ne peut sortir. C'est ainsi que la terre, le ciel et les mortels sont frappés, marqués comme au fer par leur propre néant, maintenant que le néant a pris la place des immortels, que les dieux ne sont que du néant; être ne va plus de soi; le fond d'*être* est néant»

Le “néant absolu” prenant la place du “divin” dans le *quadriparti* ouvre, comme Cormier l’observe justement, non seulement la possibilité de l’*athéisme*³⁷ mais aussi, ce qui pour nous est le plus important, la possibilité d’une *théologie distincte de la philosophie*³⁸, d’une théologie ne constituant plus, comme la ‘théiologie’ (θειολογία), un chapitre de la métaphysique mais, une fois affranchie de l’emprise de l’horizon philosophique (“intra-créaturel”) sur elle, engageant avec la philosophie un dialogue autour de la question de (l’)être (ontologie); un dialogue à partir d’un “autre lieu”, un dialogue par-dessus l’abîme qui sépare Athènes de Jérusalem. Il s’agit pour une pensée *structurellement* chrétienne (chrétienne dans sa constitution même et non simplement après coup) d’un affranchissement en Christ de la question (et) du sens de (l’)être Dieu (et de (l’)être tout court), par rapport à tout sens “intra-créatural” de (l’)être, sens forcément pluriel, ontothéologique ou autre.

Positivement aussi: Le *quadriparti* “exorcisé” (dédivinisé), une fois que le néant absolu a pris la place des immortels, pourrait désigner désormais l’ensemble de la réalité *créée* à partir du “rien du tout” (*ex nihilo*) existante (et pensée) *par elle-même*: le “tout” (la réalité *créée*) existant (et pensé) *par soi* (abstraction faite de sa communion avec Dieu³⁹), pris dans sa “mêmeté

(P. CORMIER, *op. cit.*, p. 147, souligné par nous). “Par soi” (= par nature, nécessairement être) est bien entendu autre chose que l’ “en soi” (=par grâce, éternellement être) du monde *créé*; cf. P. CORMIER, *op. cit.* p. 181, n. 32.

37. «Alors que le d i v i n ne pouvait pas ne pas être, “D i e u n’est –peut-être– pas; en tout cas il n’est pas “là”, il n’est en rien un étant»; P. CORMIER, *op. cit.*, p. 146. “Être” pour Dieu ne peut pas avoir un sens ontique de l’étantité (être-là) ni un sens ontologique lié à la nécessité destinale et normative du *quadriparti*.

38. Pour nous, “libérer Dieu de (l’)être” (“croiser (l’)être”) ne signifie seulement “cesser d’envisager Dieu à partir de la pensée de l’être *issue de la tradition métaphysique* (grecque)” mais d’abord “cesser de envisager Dieu à partir de toute pensée *préconstituée* de (l’)être et appliquée à Lui *après coup*”. Cf. l’hétéro-interprétation ontologique de Dieu (de sa création et de son salut en Christ, etc.), immanente à toute structure “intra-créaturelle” de pensée. Pour comparer l’optique de Cormier, cf. *op. cit.*, p. 179, n. 12.

39. Du point de vue ontologique, il s’agit vraiment d’une abstraction dans la pensée et non pas de la réalité effective de grâce. Le créé étant par *sa* nature “mè-onique” (*ex nihilo* par (sa) constitution naturelle, pour ainsi dire), ne peut exister effectivement par soi mais par et dans la grâce que Dieu lui fait d’exister (véritablement), c’est-à-dire “gracieusement selon (la) nature” (χάριτι κατά φύσιν) – ce qui est en opposition à un “exister”, si l’on peut l’appeler ainsi, ontologiquement inconsistent “en dehors de la grâce” (contre nature, παρά φύσιν).

ontologique” et ainsi tourné vers son “néant absolu”⁴⁰. Cette vision du *quadripartite* présuppose effectivement comme fondement⁴¹ non pas simplement un *logos* réfléchissant *sur* ce “Dieu-hors-tout” mais sa conversion, son retournement, à partir du “*Logos* (de) Dieu-hors-tout” *incarné* pour nous, Le Christ: le retournement du *logos* réfléchissant à partir de (et vers) la “Présence personnelle” de Dieu en Christ dans l’Esprit Saint (dans son mystère de communion personnelle “en Personne” comme “don”).

Cette pensée christique de (l’) être, à partir de (l’)être Dieu en Christ ressuscité, n’est pas “intra-créaturellement” bloquée sur elle-même mais “extra-créaturellement” ouverte à l’Autre qu’elle-même. Entre “Dieu” et “être” il n’y a aucune identification (con)fusionnelle –idolique ou réductrice pour Dieu, objectivante ou mystificatrice pour (l’)être– mais un rapport communionnel (iconique). Entre ‘Dieu’ et ‘être’ le rapport n’est ni réciproquement convertible, ni à partir d’un horizon panoramique ontologiquement englobant (car nécessairement commun) mais à partir du *mode d’être* personnel-communionnel de Dieu Lui-même en Personne. Ainsi (l’) “être”, dans la Vérité selon sa nature (selon sa nature véritable), n’est pensé ni apophatiquement *en* lui-même ni tautologiquement *à partir de* lui-même, ni en tant qu’ “être sa nature ou son essence”⁴², ni en tant que “désêtre sa nature ou son essence”⁴³. “Être dans la Vérité selon sa nature (être selon sa nature

40. L’athéisme assumé, le nôtre, est ici justifié pour sa part de vérité.

41. Comme P. Cormier le dit, «à partir de l’élucidation de ce fondement et de lui seul peut être reprise et véritablement pensée la question du néant comme ouverture à la question d’être» (P. CORMIER, *op. cit.*, p. 146, c’est nous qui soulignons) comme «question originellement théologique» (pour nous “extra-créaturelle”). “Si ‘Dieu’ croise l’être”, la question de l’être –pour reprendre à notre compte Cormier en radicalisant sa critique– «n’a peut-être pas, quant à elle, à se “libérer” de (la question) de Dieu mais demande au contraire, en tant que question, à se retourner» non pas seulement, ni d’abord –dirions-nous– contre Heidegger (pour ne pas parler de la métaphysique ontothéologique), mais avant-tout *contre le blocage “intra-créaturel” du penser même*, en s’ouvrant (le “penser” implicite à toute question) extatiquement dans la communion en Christ et à partir des mystères à l’en-dehors de lui-même, à Celui qui *est, le Vivant*, de façon “extra-créaturelle”.

42. Entendu aussi bien de manière univoque que par analogie: la métaphysique thomiste «où disparaît l’univocité de l’être et où le monde des étants n’est que par analogie»; cf. P. CORMIER, *op. cit.*, p. 147-152 (151).

43. Voir la lignée phénoménologique post-heideggérienne de la “donation”, d’un J.-L. Marion ou d’un P. Cormier qui, au-delà de la “phénoménologie classique” s’efforce de penser «Dieu sans l’être» comme «un *désêtre* de la personne en son amour», dans le cadre fort intéressant par ailleurs d’une “ontologie de la charité”; cf. P. CORMIER, *op. cit.* p. 7-8 et 185 ss.).

véritable) implique “être dans la Vérité en *communion*”. “Etre” serait-il alors pensé à partir d’un “en communion” *en lui-même*? Non pas, mais à partir des ‘personnes’ qui ne sont qu’en communion. “Etre en tant que (les) personnes en (leur) communion d’être”, comme don libre-agapétique de personne à personne, signifie alors “être dans la Vérité en *communion* selon sa nature”. Cela est paradoxalement valable (le paradoxe de Sa grâce) aussi bien pour (l’) “être-Créateur” que (à partir de Lui) pour (l’) “être-créature”; dans l’affirmation, et non pas dans la suppression de leur altérité quant à leur *être* véritablement communionnel⁴⁴.

C’est dans la communion avec l’incrée que le sens d’être (et de l’être des étants) –sens ontologiquement “extra-créaturel”, à partir de la vie incorruptible de l’incrée– peut être pensé face au “néant radical”, originaire, des étants créés (se manifestant dans leur tendance “naturelle” à leur destruction totale) à l’aide des catégories “personne” et “liberté”. C’est par ces catégories l’ “Être” des Étants pourrait être visé et par conséquent sa (et leur) Vérité(s) ultime(s) et fondatrice(s) en tant que “communion”; aussi bien l’ “Être” des Étants incréés (de Dieu Créateur) que l’ “être” des étants créés *ex nihilo* (de la créature de ce Créateur, créée “à partir de rien du tout”⁴⁵)

44. Pour le créé, sa vérité est d’être “en communion *par participation* à l’Autre que lui”, à l’incrée, dont la Vérité est d’être “en communion en Lui-même” (sans participation à “rien”). L’*altérité ontologiquement radicale et “mè-onique”* (par nature) de (l’)être paradoxal du créé, en dehors et face au “véritablement être” (par nature) de l’Incréé, se révèle à partir de l’identité absolue de son hypostase-personnelle incréée du Christ. Cela se révèle, eschatologiquement dans l’histoire et par mouvement de transcendance kénotique de l’Incréé dans le néant de Son être, dans notre nature “mè-onique” absolument autre que la Sienne (l’ “en dehors d’être”, le nôtre par nature) en tant que *relation communionnelle* de (l’)être du Christ Lui-même; et, à partir de Lui, dans (l’)être du Christ Lui-même. Elle se révèle donc comme relation communionnelle *véritablement ontologique* (par grâce) d’une manière absolument dialectique: *ou bien* “être-véritablement” et pour toujours (par notre relation communionnelle) “en Christ et à partir de Lui” *ou bien* “n’être-pas-du-tout” et à jamais (par rupture de cette relation et retombée dans le néant) “en dehors du Christ”; cf. *infra*, chap. 4 et 5.

45. De l’avis de P. Cormier «S. Thomas d’Aquin fait bien remarquer que *ex nihilo* signifie non pas: à partir de quelque chose de positif qui serait “le néant”, mais: “non à partir de quelque chose”. *Somme théologique*, Ia qu. 45 art. 1 ad 3: *ex nihilo, idest non fit ex aliquo*» (P. CORMIER, *op. cit.* p. 180, n. 21).

dans leur vérité communionnelle respective et leur différence naturelle absolue. Cela pourrait être fait par le biais de la “Présence en personne” de Dieu en Christ (“pneumatique”), par le biais de la “personne” (et dans la “liberté-aimante”) du Christ *incarné*, mort, ressuscité, glorifié, épiquement présent et attendu à la fois, jusqu’à sa Parousie ultime (*eschaton*).

