

Sexualité et vie hypostatique

Avant propos

A travers le mystère de la sexualité, c'est la question de la quête de l'hypostase, de la vie hypostatique. C'est ce qui s'impose comme étant la chose la plus importante dans l'anthropologie chrétienne.

Nous allons essayer de relier cette préoccupation au thème de la sexualité au sens large. Hypostase et vie hypostatique Pour les Pères anciens, jusqu'à saint Jean Damascène inclus, le mystère, la réalité de l'hypostase créée n'est pas du tout quelque chose de clair ni d'explicite. Alors que toute la théologie de l'hypostase divine est très développée, surtout dans la patristique orientale (les Pères syriens et les Pères grecs), les Pères latins ayant plus insisté dans l'ensemble sur le mystère de l'incarnation, caractéristique de la réflexion occidentale. Bien sûr, il y a une théologie de la personne, de l'hypostase divine, à partir de la formule baptismale. Mais en ce qui concerne l'être humain, il n'y a pas pratiquement de théologie de la personne humaine. Saint Jean Damascène confond, par exemple, individu et hypostase. Il désigne l'individualité qui est pour lui une partie de la nature humaine – ceci n'est pas l'hypostase, même si on admet qu'elle est issue d'un principe d'individuation qui est à l'œuvre dans la nature. L'individu est une partie de la nature, alors que l'hypostase englobe et assume toute la nature : elle est la catholicité de la nature, que ce soit en Dieu, ou en l'homme. Mais tout ceci n'a pas été beaucoup développé. Nous sommes par conséquent dans une certaine perplexité : il nous faut déduire une théologie de la personne créée, de l'hypostase créée, à partir de la théologie de l'hypostase increée. La base de cela, c'est la théologie de l'image de Dieu, de l'homme à l'image de Dieu. Si l'on admet que l'être humain est à l'image de Dieu, Dieu étant hypostatique, l'être humain doit avoir une vie hypostatique. On va

développer une théologie de la personne créée à partir de la théologie de la personne increée. Ceci reste à faire.

Souvent dans l'anthropologie on parle beaucoup de la nature, de l'esprit de l'homme, de l'âme, du corps de l'homme, de sa sexualité – on parle des caractères de la nature humaine, c'est généralement ce qui occupe exclusivement l'anthropologie chrétienne, mais l'anthropologie scientifique qui se préoccupe exclusivement des aspects de la nature humaine : le crâne de Cro-Magnon, le nombre de dents...c'est extrêmement intéressant, mais cela concerne la nature.

Aucun savant, aucun paléontologue, aucun archéologue ne s'occupe de la personne (ou de l'hypostase). Presque personne ne s'y intéresse. Même les définitions classiques de l'être humain (c'est un animal doué de raison, un être rationnel,...) empruntées généralement à la pensée philosophique grecque, plus particulièrement aristotélicienne, désignent la nature de l'homme et non le caractère personnel.

Les définitions que l'on emprunte chez saint Grégoire de Nazianze (l'être humain est un animal en voie de déification) deviennent plus intéressantes mais restent vagues. Qu'est-ce que la déification ? Est-ce une manière de dire que la nature humaine est déifiée, comme c'est le cas de la Personne du Christ ? Si on prend comme référence anthropologique le Christ, Personne divine (et non Personne divino-humaine), qui assume une nature divine totale et une nature humaine totale. Cette nature divine est humanisée et cette nature humaine est divinisée.

Quand on parle de l'être humain comme « animal en voie de déification », on se réfère au modèle du Christ : il s'agit donc pour l'être humain de s'accomplir dans cette plénitude humaine, plénitude anthropologique que nous contemplons dans le Christ. Mais cela ne nous dit rien de l'hypostase créée. Il y a eu l'hérésie apollinariste qui a obligé l'orthodoxie à préciser la position vraiment chrétienne

et apostolique. Cette crise qui a eu lieu au IV^o siècle avait comme base essentielle la confusion entre l'hypostase créée et la nature humaine, ou plus exactement une partie de la nature humaine : l'esprit. Cette hérésie a été possible parce que l'anthropologie et la théologie n'étaient pas claires – on confondait même dans le Christ ce qui était de la nature humaine assumée, et ce qui relevait de Son hypostase divine. A travers cette crise il est né un début de la théologie de l'hypostase créée, un début d'anthropologie humaine selon l'hypostase, ceci reste très virtuel. Cette recherche n'est pas très aboutie, on a rejeté l'apollinarisme qui est une impasse théologique et spirituelle, mais on n'a pas tiré de cette crise tout ce que l'on pouvait en tirer au point de vue de la théologie de l'hypostase créée.

Une anthropologie chrétienne doit être une anthropologie qui prend en compte, à un moment ou à un autre, une théologie de la personne....Quand on veut faire une anthropologie sans théologie, on fait de la philosophie de l'homme, ou de la bonne ou mauvaise psychologie, mais on n'arrive pas vraiment à une vision de l'être humain si on ne part pas de la révélation divine. On ne peut pas avoir de l'être humain une bonne vision si on ne part pas de ce que Dieu dit de Lui-même, et pas seulement ce que Dieu dit de l'homme.

C'est pourquoi **la théologie est la base de l'anthropologie**. Ce qui conduit vraiment à une connaissance de l'homme, c'est ce que Dieu dit de Dieu. Il faut penser l'image de Dieu comme image trinitaire. C'est le point de départ d'une théologie de la personne. Quand on dit que l'homme est à l'image de Dieu (il n'est pas l'image de Dieu, mais il est à l'image de Dieu), cela ne veut pas dire seulement qu'il est logique (selon le Logos), ce n'est pas seulement la rationalité en lui qui est l'image de Dieu – même si cette rationalité est une image de la rationalité divine, mais c'est le fait qu'il est trinitaire.

Sexualité et vie hypostatique

De cela nous avons une image très importante dans le livre de la Genèse, dans le premier récit de la création de l'être humain : « Dieu dit : faisons l'homme à notre image, à l'image de Dieu créons-le, homme et femme créons-le ». L'expression « homme et femme » vient syntaxiquement en opposition à l'expression « à l'image de Dieu ». Elle vient expliquer, appuyer, illustrer, confirmer ce qui vient d'être dit : « il les fait à l'image de Dieu ». La différenciation entre masculin et féminin en ce qui concerne l'homme, à cet endroit précis du texte, a une signification de rapport trinitaire. Ceci rejoint le fait que la sexualité paradisiaque qui est la sexualité du Royaume est une sexualité dans laquelle la différenciation des sexes est le signe de la communion des personnes et n'est donc pas un signe de la sexualité animale. L'icône de l'hospitalité d'Abraham, dite icône de la Trinité, montre les trois anges qui sont le signe de la présence du Dieu trinitaire, et également Abraham et Sarah. Le couple masculin/féminin, homme/femme, Adam/Eve, Abraham/Sarah, est mis en relation avec le mystère Trinitaire. C'est la chose la plus importante qu'il faut retenir de tout cela : la signification de la sexualité qui est un aspect très important de l'anthropologie, en fonction du mystère de la communion.

L'être humain se définit essentiellement par son aspiration, son besoin et sa capacité d'entrer en communion personnelle avec Dieu et avec les autres êtres humains. Les animaux n'ont pas cette capacité. Ils ont une capacité de s'unir organiquement, de manière naturelle, mais cela ne signifie pas une communion de personnes. Les anges n'ont pas cette capacité puisqu'ils sont incorporels.

L'être humain a cette capacité de rechercher la communion personnelle, à travers toutes sortes d'actions, et tout particulièrement à travers la vie corporelle. Nous recherchons également la communion à travers la nourriture. Si le Christ a fait de la nourriture le signe même de la communion dans l'Eucharistie, ce n'est pas un hasard. Nous avons la possibilité de rechercher à travers des actions, des

comportements biologiques (liés à la vie animale), la communion. C'est le sens ultime de la recherche anthropologique, et le sens par exemple de la sexualité. Celle-ci a comme vocation chez l'être humain d'être communion, exactement comme nourriture, d'être autre chose que la satisfaction d'un besoin. Quand un repas devient eucharistie, il correspond à autre chose que la satisfaction d'un besoin alimentaire. Il correspond à la satisfaction d'un besoin supérieur qui est le besoin de communion, à la satisfaction de la capacité supérieure de communion. Il en est de même pour la sexualité et pour toutes les activités de l'homme, en définitive : dans le domaine de la culture, réflexion, de l'action, pratique nous pouvons reprendre tous les éléments de la vie humaine en voyant qu'ils ont toujours deux aspects : un besoin fonctionnel, correspond à nos besoins immédiats liés à la chute, et un besoin supérieur qui est lié à l'existence paradisiaque et au monde futur, ce besoin supérieur étant ordonné à la capacité de communion.

On retrouve ici les trois termes d'éros, d'agape et de philia, qui sont extrêmement important : c'est à travers eux que se définit la possibilité de communion. Le sens profond de l'éros, même expliqué chez les psychologues contemporains, c'est la quête de l'union, ou de communion. Il y a en nous un désir d'union à autre que soi. C'est l'union dans l'altérité, dans la différence. Nos pas l'union à soi, à un miroir, union narcissique qui est une perversion. Le couple adamique n'est pas un jeu de miroir, un autre moi-même. Quelqu'un qui à un autre « nom » est en face de moi, il est face à moi ou contre moi : il s'agit d'un autre. Il y a un paradoxe de l'éros, le désir d'une union dans l'altérité, et en même temps la peur panique de se perdre et de perdre son identité. Cela est très bien analysé dans la psychologie contemporaine. C'est le paradoxe de l'éros, ce désir d'union avec quelqu'un d'autre qui n'est pas moi, un « non-moi », et en même temps une peur panique de disparaître, moi, dans cette union.

L'éros divin est désigné par cette crise elle-même : l'éros divin est l'amour que Dieu porte à Sa créature et le désir qu'il a de s'unir à Sa créature, et Lui n'a pas peur de se perdre. L'éros divin va jusqu'au bout de l'union et il accepte de se donner complètement, de faire abnégation complète de Lui-même suivant la parole de saint Paul (épître aux Philippiens), « ékinosen » en grec, qui voudrait dire que Dieu se serait vidé de Lui-même pour s'unir à l'homme.

L'éros dans son désir d'union va jusque là, s'il n'est pas pris par la peur panique de se perdre, s'il accepte de se perdre, s'il accepte de se perdre en l'autre, il se vide et se donne complètement. La communion est d'une certaine façon une mort à soi, une préférence absolue de l'autre à soi. L'éros signifie profondément la dimension de communion avec toute l'ascèse qu'elle implique, pour ne pas être simplement en communion du soi avec soi, qui est tout l'écueil de l'éros – le narcissisme, considéré autrui simplement comme un miroir de moi.

L'agape est absolument l'inverse de l'éros : c'est la dimension accueil. Il faut bien la dimension accueil, sinon il n'y a pas d'éros possible ; puisque l'éros est le désir de se donner complètement, il faut qu'il y ait dans l'être divin ou dans l'être humain à Son image la capacité d'accueillir complètement. Il y a donc aussi cette dimension d'accueil, de réceptivité, d'hospitalité, qui définit dans tout son sens la relation amoureuse, que ce soit entre parents et enfants, avec Dieu ou la relation de couple, et aussi toutes les formes élargies de la sexualité, formes d'affection au sens large, d'amitié au sens large, de dévouement au sens large. Partout, elle suppose une réceptivité et un accueil. La vie sexuelle comporte une dimension d'hospitalité, d'accueil de l'autre – pas seulement de quête de l'autre pour s'unir à lui – d'accueil, de réceptivité, d'acceptation de l'autre pour lui-même. L'agape, c'est la maison et se définit par l'hospitalité. L'éros, au contraire, est une sortie de soi, aller vers l'autre et se perdre en l'autre.

Le troisième terme, celui de l'amitié, est extrêmement important. C'est la notion d'alliance et de contrat. C'est une dimension fondamentale de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament. Dieu Lui-même dans le Nouveau Testament parle de l'être humain comme d'un ami, en termes d'amitié. Il y a une alliance et ici une égalité des personnes.

A travers ces trois termes là : l'éros qui cherche l'union absolue avec autrui, l'agape qui implique l'accueil absolue, l'amitié qui est l'égalité absolue, on définit la vie trinitaire, la vie des personnes. Pour qu'il y ait une relation personnelle, hypostatique entre les êtres, non pas relation mais communion (le mot relation est à bannir, il implique une extériorité des hypostases), il faut qu'il y ait don de soi absolu à l'autre et perte de soi en l'autre, libéré de toute crainte de se perdre ; qu'il y ait accueil absolu de l'autre, sans la peur d'être envahi, et qu'il y ait égalité absolue, alliance qui veut dire vérité, confiance, fidélité. Ni l'éros, ni l'agape ne supposent la fidélité. Mais la philia, l'amitié suppose la fidélité puisqu'elle est alliance.

Dans l'Antiquité grecque l'amitié permettait à des soldats d'aller au front, à la mort et à la souffrance, car c'était un engagement absolu sur la parole, suivant lequel l'ami allait soigner son ami s'il était blessé à la guerre. L'amitié était une des valeurs les plus fortes de l'Antiquité préchrétiennes, dans laquelle s'est le plus exprimée la fidélité de l'être humain à sa propre parole. Cet absolu de la parole donnée, de la fidélité à l'alliance, qui a derrière un fond biblique, se retrouve dans l'amitié et dans le couple. Un couple ou un moine sans éros, avec uniquement agape et amitié, cela ne marche pas ; avec agape et éros sans philia, cela ne marche pas et sans agape mais avec éros et philia, cela ne marche pas.

Dans ces deux voies (couple et monachisme) les trois termes doivent se trouver pour qu'il y ait transformation d'une donnée naturelle (masculin et féminin) en communion hypostatique et donc en valeur éternelle. Le texte de l'Évangile concernant le monde futur où il n'y a plus homme ni femme, est interprété de

cette façon là : un monde dans lequel il n'y a que communion des personnes. C'est vrai pas seulement pour la sexualité, mais pour toutes les activités humaines. Tout ce que nous faisons à partir de ce que la nature nous donne, ou à partir de ce que notre nature humaine nous donne, passera. Il restera, comme le dit l'Apôtre Paul, l'amour. Tout passera, la sexualité, l'intelligence, la culture, tous les dons naturels. Cela passera mais ne sera pas perdu. Ce sera sauvé dans ce qui restera : la communion des personnes. Il faut vraiment avoir en vue l'Eucharistie. Qu'est-ce qui sauve le pain et le vin, le monde solide et le monde liquide, le travail de l'homme, tout ce que l'homme apporte de son humanité ? C'est d'être transformé en Christ, et de ne pas prendre seulement une valeur éternelle, mais une nature, une essence éternelle. Si nous arrivons à transformer tout ce qui est humain dans une nature éternelle, à devenir de l'humain éternel (pas seulement de l'humain déifié, qui laisserait penser que ce n'est plus de l'humain), à donner une essence, une nature éternelle et immortelle à ce que nous vivons.

Donc l'anthropologie chrétienne n'est pas une définition de l'homme, ni un système de l'être humain, mais c'est essentiellement un projet d'éternité. La façon de parler de l'homme dans le christianisme, c'est essentiellement d'en parler comme d'un être qui a un projet, un avenir, beaucoup plus grand, plus important que ce que donne la figure naturelle. C'est un être surnaturel au sens où ce qui le concerne dépasse les limites des compétences, des cadres, des qualifications, des capacités naturelles. Quand le Christ devient homme et propose la déification, il propose cela.

Père Marc Antoine Costa de Beauregard

(Sources : « Anthropologie (II) de Saint Jean Damascène à Saint Grégoire Palamas » - cours 20 – Sexualité et vie hypostatique - page 103/107 - Institut orthodoxe Français de Paris – Saint Denys l'Aréopagite – Père Marc Antoine Costa de Beauregard — Année 1989)