N129

LIMINAIRE

Les articles qu'on va lire concernent le sens même de notre existence. La question : Qu'est-ce que l'homme ? est devenue en effet fondamentale en cette fin du 20e siècle où il devient clair que ni la science ni les idéologies ne peuvent correspondre à la grandeur, à l'angoisse, à l'énigme irréductible de l'homme.

Le *Discours de saint André de Crète sur la Transfiguration,* traduit avec rigueur par Maurice Lequeux, est un appel à la « déification ». D'éclatantes formules le parsèment, concernant par exemple la présence de la croix au sein même de la lumière, la relation, dans notre approche de Dieu, de cette lumière et des ténèbres, la théologie trinitaire et la procession du Saint-Esprit. Toutefois le langage serré, dense, parfois précieux, caractéristique de la haute époque byzantine (et que devait déjà faire éclater l'explosion charismatique de l'an mille), exige aujourd'hui une réexpression, d'autant que le dualisme hellénique, surmonté ou non, reste très présent dans ce texte.

Cet effort de réexpression est évident dans les *Principes anthropologiques* de Christos Yannaras, en réalité un chapitre de son dernier ouvrage, *L'Abécédaire de la foi,* dont le succès est grand parmi les intellectuels grecs et que nous sommes ainsi heureux de faire connaître à nos lecteurs. Le style direct, les références à la vision scientifique contemporaine témoignent d'une authentique volonté d'« évangélisation ».

Ce que saint André de Crète et Christos Yannaras expriment chacun dans le langage d'une culture et d'une situation historique trouve l'application la plus concrète dans les destinées de Thérèse de Lisieux et de Silouane de l'Athos, rapprochées par Christian Portier dans son étude *L'Amour au cœur du monde et de l'Église.* La rencontre de l'Orient et de l'Occident chrétiens s'inscrit d'abord dans la communion des saints.

Nous publions enfin, grâce à Michel Stavrou, les premiers éléments du débat provoqué en Grèce par l'article de Jean Zizioulas dans la revue *Synaxis* et dans *Contacts.* Ce débat donne l'occasion au professeur Zizioulas de développer plus largement son point de vue concernant *La relation de l'hellénisme et du christianisme* et *Le problème de la mort.* Nous serions heureux que nos lecteurs dont certains, ils nous l'ont dit, ont été surpris eux aussi, réagissent de leur côté et s'associent à cette réflexion.

Contacts

PRINCIPES ANTHROPOLOGIQUES

1. L'image

Dans la Tradition de l'Eglise indivise et dans sa continuité historique orthodoxe, c'est en étudiant la révélation de la vérité sur Dieu que l'on prend connaissance de la vérité sur l'homme. Car une anthropologie descriptive (que les « sciences de l'homme » peuvent aussi, actuellement, nous fournir) ne peut nous suffire. Nous demandons une explication du fait de l'existence humaine et la mise en lumière de ces facettes de l'être humain qui restent irréductibles à toute explication objective.

Dans la tradition écrite des révélations divines, la Sainte Ecriture, Dieu est affirmé en tant qu'Existence *personnelle*, et l'homme en tant qu'être créé *à l'image* de Dieu — existence *personnelle* lui aussi, bien que nature créée. Cette relation initiale de l'homme avec Dieu, qui établit le *mode* même de l'existence humaine, est figurée dans les premières pages de l'Ancien Testament par une narration poétique et symbolique à laquelle la pensée chrétienne a toujours puisé les principes fondamentaux de l'anthropologie ecclésiale.

Ainsi lisons-nous, dans le livre de la *Genèse,* que Dieu a façonné le monde en six jours. Tout ce qui constitue le monde, Dieu ne l'a créé que par le commandement de sa parole (logos). Et, le sixième jour, jour où s'est achevée la création, lorsqu'Il a appelé à l'existence les bêtes sauvages, les bestiaux et tout ce qui rampe sur la terre, Dieu, ayant vu la beauté de toute cette création, l'a poursuivie en modelant l'homme. Par sa langue figurative, le récit biblique nous présente la création de l'homme comme un acte exceptionnel de Dieu : il ne s'agit plus du commandement créateur mais, avant tout, de l'expression d'une décision divine — dans laquelle l'exégèse chrétienne a toujours discerné la première

révélation du caractère trinitaire de Dieu : « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur terre. » (Gen. 1, 26)

Il ne s'agit plus là d'une des créatures appelées à composer le monde, mais d'une créature que la volonté de Dieu distingue de toutes les autres pour qu'elle soit *image* de Dieu dans le monde, ce qui signifie : manifestation, apparition et représentation immédiate de Dieu[1]. L'homme *règne* ainsi au sein de la création, non pas comme un intendant bien doté ou un maître imposé, mais comme un guide prêt à conduire la création toute entière vers son ultime but ou *logos*.

Ce caractère bien particulier de la volonté et de la décision divines créatrices de l'homme est complété, dans l'image biblique, par un acte divin exceptionnel : «Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, Il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint une âme vivante » (Gen. 2, 7)[2] Nulle autre créature, dans le récit biblique, n'est modelée par Dieu. Le matériau utilisé pour façonner l'homme n'est autre que la glaise du sol — et cette propriété d'être né de la terre sera aussi le nom du premier homme : Adam (= fait de terre). Mais la nature humaine faite de terre est façonnée par une action divine particulière, elle est modelée par Dieu, pour recevoir, par la suite, le souffle de l'haleine de Dieu et pour promouvoir l'homme au rang d'«âme vivante».

Souffler sur le visage de l'autre était, depuis toujours, pour les Hébreux (et pour les Sémites en général) un acte d'un profond symbolisme : il signifiait que l'on transmettait à l'autre son haleine, quelque chose de très intérieur, sa propre conscience de soi, son esprit. La respiration est, en effet, principe de vie, elle est l'élément qui fait de chacun un être agissant. Tous les états vécus tels que peur, colère, joie, fierté, influent sur la respiration et témoignent de ce lien entre la respiration et le plus profond d'un être, son for intérieur. Ainsi, lorsque l'Ecriture nous dit que Dieu insuffle Sa propre haleine sur le visage de l'homme fait de glaise, il y a là

une figure qui révèle la transmission à l'homme de quelques signes de l'existence même de Dieu. Dans la langue biblique, le résultat de cette transmission est que *l'homme devient une âme vivante.*

2. L'âme

Le mot âme (*psyché* en grec) est l'un des mots les plus complexes que l'on trouve, aussi bien dans la Bible que dans la littérature chrétienne. En outre, à cette difficulté s'est ajoutée une confusion au niveau du sens, car les anciens Grecs l'utilisaient dans un sens bien différent. Aujourd'hui, la plupart des gens comprennent, de façon presque évidente, le mot *âme* dans son sens hélénique (surtout platonicien) plus que dans son sens biblique: ils croient que, tout comme l'on trouve dans le corps humain le sang, la lymphe, la moëlle des os, il existe aussi un élément immatériel, spirituel, essentiellement distinct de nos constituants matériels. Il s'agirait précisément de l'âme — une chose vague et subtile qui, lorsque nous mourons, s'échappe avec notre dernier souffle et s'en va «quelque part ailleurs».

Mais ce n'est pas le sens biblique du mot. Les soixante-dix traducteurs de l'Ancien Testament (les Septante) ont transposé par le mot grec *psyché* le mot hébraïque *nephesch* qui possède plusieurs significations. On appelle «âme» tout ce qui vit, tout animal, alors que le terme est plus communément appliqué à l'homme dans l'Ecriture. Il exprime la manière dont la vie se manifeste en l'homme. Il ne se rapporte pas à une seule partie de l'existence humaine — la spirituelle par opposition à la matérielle — mais il signifie l'homme tout entier en tant qu'unique hypostase vivante. L'âme ne réside pas simplement dans le corps, mais elle est exprimée par le corps qui, lui aussi, comme la chair ou le cœur, correspond à notre moi, à notre manière de réaliser la vie. Une âme, c'est un homme, c'est quelqu'un, parce qu'elle constitue la marque de la vie, aussi bien dans sa manifestation extérieure que dans son intériorité et sa subjectivité. Mais, si l'âme est le signe de la

vie, cela ne signifie pas qu'elle en est la source ou la cause, comme les anciens Grecs le croyaient. Elle est plutôt le support de la vie; c'est pourquoi, bien souvent, dans l'Ancien Testament, elle s'identifie à la manifestation de la seule vie terrestre (l'âme meurt, est livrée à la mort, mais elle ressuscite quand la vie revient dans le corps mort). Dans le Nouveau Testament, en revanche, l'âme se présente en plus comme le support de la *vie éternelle*; c'est pourquoi le *salut de l'âme* s'identifie à la possibilité pour la vie d'ignorer la corruption et la mort.

Les Pères de l'Eglise chrétienne, en interprétant l'Ecriture, respectèrent absolument le sens multiple du mot *âme* et ne tentèrent pas de le fixer dans une acception unique. Ils virent, tant dans l'âme que dans le corps humain, deux modes différenciés, s'interpénétrant souvent, qui manifestent l'*image* de Dieu en l'homme. Mais ils évitèrent de figurer le contenu du «selon l'image» par une définition concrète; ils s'efforcèrent de préserver du danger des représentations intellectuelles le mystère *du mode* d'Existence de Dieu et Son empreinte dans l'existence humaine.

Bien plus tard, essentiellement à partir du Moyen-Age et surtout en Occident, lorsque la théologie chrétienne commença à céder à la tentation des figurations intellectuelles, on interpréta le «selon l'image» à l'aide de catégories «objectives» et on l'identifia à certaines qualités caractérisant la «nature spirituelle» de l'homme. La vision de l'homme qui prévalait en Occident avait subi l'influence considérable de la pensée grecque antique, avec des simplifications toutefois excessives. La définition hellénique de l'homme comme «animal doué de raison» («animal rationale» disait-on en Occident) fut interprétée dans le sens d'une séparation-opposition entre l'âme et le corps, la matière et l'esprit. L'homme était considéré comme un être tout d'abord biologique, doté en outre d'une âme ou d'une âme et d'un esprit.

Au sein de cette opposition, le «selon l'image» fut limité à l'une de ces deux «parties» de la nature humaine : la «partie» spirituelle, c'est-à-dire à l'âme, puisque la «partie» corporelle — matérielle — ne pou-

vait pas, par définition, figurer le Dieu immatériel et spirituel. L'âme de l'être humain — l'âme individuelle — fut considérée comme dotée de trois qualités qui caractérisent aussi Dieu lui-même et qui impriment par conséquent Son image en l'homme. Il s'agit de la *raison* (*logiton*), du *libre-arbitre* et de la *souveraineté*.

3. Raison — Libre-arbitre — Souveraineté

Désireux d'éviter au lecteur de longs développements nous noterons seulement ceci : ces trois attributs ont été aussi utilisés par les Pères grecs dans leur interprétation du «selon l'image», mais surtout pour préciser le *mode d'existence* de l'homme pris dans son intégralité, sans morcellement ni division de sa nature en «parties». La raison, le libre-arbitre, et la souveraineté ne sont pas simplement des qualités «spirituelles» ou «psychiques» *mais une récapitulation synoptique de la manière* dont *l'homme existe en tant qu'altérité* personnelle — cette altérité concernant, avant tout, la nature : bien que sa nature soit *créée,* l'homme a été doté de la possibilité *d'un mode d'existence* différent du mode d'existence du *créé. Il a été investi de la possibilité du mode d'existence* de Dieu; cela se manifeste au plus haut point dans le don de la raison, du libre-arbitre et de la souveraineté. Ces dons révèlent, sans l'épuiser, l'*image* de Dieu en l'homme; des troubles dans leur exercice ne *peuvent donc pas abolir le mode de l'existence personnelle, dont la nature de l'homme a été gratifiée.*

Cette formulation peut sembler théorique, mais le lecteur saisira sa signification, en partageant un instant la vision qu'avaient admise les Occidentaux : si nous admettons que la raison, le libre-arbitre et la souveraineté épuisent le «selon l'image» et le limitent à un ensemble de qualités données de l'âme ou de la «nature spirituelle» de l'homme, les conséquences en sont littéralement inhumaines : car alors, dans le cas d 'une aliénation ou de traumatismes cérébraux entraînant le trouble ou la perte de la raison, du libre-arbitre et de la souveraineté, il faudrait ravaler l'homme du niveau d'image

de Dieu à celui de simple animal. Et l'on ne devrait plus considérer comme un être humain celui qui serait chargé de cette même tare depuis sa naissance!

4. La personne

Nous pourrions tenter ainsi de résumer l'interprétation ecclésiale orthodoxe du «selon l'image» : l'homme a été gratifié par Dieu du don d'être une *personne*, une personnalité, c'est-à-dire du don d'exister selon le *mode* même de l'existence de Dieu. La divinité de Dieu est constituée par Son existence *personnelle*, par la Trinité des Hypostases personnelles qui font que l' Etre divin, la Nature ou Essence divine, est une vie d'amour libre de toute necessité. Dieu est Dieu parcequ'il est Personne, c'est-à-dire parce que son Existence ne dépend de rien, pas même de sa Nature ou Essence. Lui-même, en tant que Personne, c'est-à-dire librement, fonde Son Essence ou Nature; mais ce n'est pas Sa Nature (ou Essence) qui rend obligatoire Son Existence. Il existe parce que, librement, Il *veut exister, et cette volonté se réalise en tant qu'amour, en tant que communion trinitaire*. Voilà pourquoi Dieu *est* amour (1Jn. 4, 16) et pourquoi Son Etre même est amour.

Cette possibilité même de l'existence personnelle, Dieu l'a imprimée dans la nature humaine. La nature humaine est créée, donnée; ce n'est pas la liberté *personnelle de l'homme qui constitue son être*, qui fonde sa nature ou essence. Cependant, cette nature créée, n'existe que comme hypostase *personnelle* de vie. Chaque être humain est une existence *personnelle* qui peut «hypostasier» (fonder) la vie en tant qu'amour, en tant que liberté à l'égard des limitations de la nature créée et à l'égard de toute nécessité — de même que le Dieu incréé.

Disons encore plus simplement : Dieu est à la fois une Nature et trois Personnes, l'homme est à la fois une nature et une multitude de personnes. Dieu est Consubstantiel et Trihypostatique, l'homme est consubstantiel et «multihypostatique ». La distinction des natu-

res, la différence entre incréé et créé peut être surmontée sur le plan du *mode d'existence* qui leur est commun : le mode d'existence *personnel*. Cette vérité nous est révélée par l'Incarnation de Dieu, par la Personne du Christ Jésus. L'homme est *image* de Dieu. Cela signifie que tout homme peut réaliser son existence tout comme le Christ, en qualité de personne, tout comme les Personnes de la Divinité trinitaire, pour réaliser la vie en tant qu'amour, en tant que liberté et non pas en tant que nécessité naturelle. La vie devient, ainsi, éternité et incorruptibilité parce que la vie divine de *périchorèse* et communion trinitaires est précisément éternelle et incorruptible.

5. Le langage scientifique

Le lecteur qui se sent incommodé par cette terminologie — nature, personne, hypostase — pourrait, peut-être, réclamer une réponse à des questions plus concrètes : si l'homme est *image* de Dieu, comment cette image apparaît-elle en son corps, et en son âme ou en son esprit ? Qu'advient-il de l'*image* de Dieu en l'homme lorsque son corps meurt et pourrit dans la terre, et lorsque s'éteint, dans le dernier regard ou dans le dernier sourire, tout signe d'activité de son âme ou de son esprit ?

Ces questions sont décisives. Si elles demeurent sans réponse, tout reste alors pendant et imaginaire. Le lecteur doit néanmoins admettre que la langue requise pour répondre à ces questions ne peut être celle de la physique et de la géométrie, qui est la langue des poids et mesures. La langue qui s'impose doit être susceptible de décrire des expériences différenciées qualitativement, des expériences de relations vécues, et une «sensibilité» révélatrice d'une connaissance qui n'est pas garantie par le sens. L'Eglise a exprimé cela en utilisant un tel langage, initialement emprunté à la lutte dramatique des siècles de philosophie hellénique sur le sens de la vie et de l'existence. Cependant, loin de rester intellectuelle et philosophique, la langue ecclésiale

devint également chant, hymne, adoration, pratique de communion et de fête. Nous n'aborderons ici que l'enveloppe philosophique de cette langue mais nous soulignons que la plénitude de sa «sémantique» peut être puisée par le lecteur dans la pratique ecclésiale du culte, à travers l'expérience de communion du corps ecclésial.

La question est donc : qu'advient-il de l'*image* de Dieu en l'homme lorsque le corps meurt et que cesse toute expression de l'âme ? Nous devons voir s'il existe des mots pour dire tout d'abord ce qu'est le corps et ce qu'est l'âme ou l'esprit, et lequel des deux établit ce que nous appelons l'*existence* de l'homme, son identité personnelle, son moi, sa conscience réflexive.

L'homme rationnel de notre époque a tendance à identifier l'existence humaine — le moi, l'identité, l'âme, la conscience réflexive, l'esprit — avec l'objet concret et tangible que forme l'organisme biologique et multifonctionnel de l'homme : tout dépendrait du fonctionnement des «centres» cérébraux, le mode de fonctionnement de ces «centres» étant totalement prédéterminé par leur constitution biochimique ou par le principe génétique de l'individu — également biochimique — à savoir les chromosomes, l'A.D.N., qui renfermerait le «code» de développement de la personnalité. Il n'y a donc plus de marge pour supposer l'existence d'une âme ni, donc, de possibilité pour que survive «quelque chose» de l'homme après la mort de son organisme biologique.

Malheureusement, cette acception simpliste — bien qu'elle soit aujourd'hui si largement répandue et que l'on s'en contente si facilement — laisse des vides immenses dans la compréhension de l'homme, autant, au moins, que le platonisme vulgarisé de «l'immortalité de l'âme». En principe, la science de la biochimie, comme toute véritable science, ne fait que constater et décrire, même dans ses déterminations analytiques les plus concrètes. Elle indique, notamment, que les possibilités de développement de l'organisme sont inscrites dans le «code» du chromosome initial, elle constate la présence de liens organiques par lesquels s'effectue le

fonctionnement des centres cérébraux, etc. Mais elle outrepasse ses limites de science rigoureuse dès qu'elle s'avance jusqu'à formuler des conclusions métaphysiques non démontrées. De même, lorsqu'elle soutient que la composition bio-chimique des chromosomes et le fonctionnement de centres organiques de la structure physiologique humaine font plus que mettre en œuvre et révéler le *mode* d'altérité hypostatique de la personne : ils l'établissent et le constituent, selon elle.

Pourquoi est-il cependant exclu, selon nous, que ce que chaque être humain *est* en tant qu'existence *personnelle* unique, différente et irremplaçable soit obligatoirement dû à la différenciation de la composition biochimique de ses chromosomes et, par extension, au fonctionnement des divers «centres» de son cerveau ? Pourquoi le rôle de la composition biochimique et des processus biologiques se limite-t-il selon nous à la *mise en œuvre* et à la simple *manifestation* de l'altérité hypostatique de chaque être humain sans s'étendre à ma *constitution* et au *fondement* mêmes de cette altérité ?

Pour la simple raison qu'une telle extension est exclue par la logique même de la méthodologie scientifique actuelle. Si nous tenions pour vrai que la composition biochimique des chromosomes et le fonctionnement des «centres» cérébraux non seulement mettent en œuvre et révèlent l'altérité hypostatique de tout homme mais en sont également la cause, alors nous admettrions que cette altérité hypostatique de l'homme (la personnalité, le psychisme, l'identité, le moi) est déterminée très rigoureusement par l'organisme biologique et ses fonctions. Nous accepterions, autrement dit, que les principes et les fonctions biologiques qui fondent et maintiennent la corporéité de l'homme définissent et épuisent à eux seuls le fait d'existence tout entier ou l'hypostase du sujet humain. Par conséquent ce serait admettre que nul facteur «psychogénique» ne peut limiter ou suspendre l'autonomie de ces fonctions.

Or, une telle assertion est démentie par un exemple minime issu du champ d'une autre science «positive»,

la psychologique clinique contemporaine : le fait qu'un nourrisson anorexique soit conduit par lui-même à la mort prouve bien que son «âme» est incomparablement plus déterminante pour son existence ou son hypostase que le mécanisme régulateur de ses fonctions biologiques. Même dans ses interprétations les plus positivistes, la science actuelle de la psychologie a prouvé sans détour — par une foule d'exemples révélateurs comme celui du nourrison anorexique — que ce que nous appelons «subjectivité» ou «moi» précède et détermine le fonctionnement du corps biologique. Si, malgré tout, nous persistions à croire que l'anorexie «psychogénique» du nourrison est causée par des réactions biochimiques, il nous faudrait alors indiquer pour quelles raison le facteur biologique pourrait, en l'occurence, s'autodétruire, s'opposer à lui-même. Des raisons justifiant une telle contradiction, une logique cohérente ne peut en admettre.

6. Le langage ecclésial

L'anthropologie biblique et ecclésiale ne s'oppose ni aux constats, ni au langage de la biologie contemporaine qui ne peut saper ses affirmations. Seuls sont troublés les adeptes d'un platonisme vulgarisé qui a souvent revêtu un habit chrétien (surtout en Occident) et tenté de se substituer à la vérité que révèle l'Eglise au sujet de l'homme.

De fait, si nous admettions que le corps humain est une véritable entité, que l'âme humaine en est une autre et que seule l'âme fonde l'homme et forme la personnalité, le moi, l'identité du sujet — tandis que le corps est seulement l'enveloppe ou l'instrument de l'âme et ne l'influence qu'indirectement — alors la biologie moderne contredirait à coup sûr nos suppositions, et son langage serait incompatible avec le nôtre.

Mais cette acception « platonisante » ne trouve nul support dans la tradition biblique et patristique. A la question : Qu'est-ce que le corps et qu'est-ce que l'âme de l'homme selon les critères de la tradition ecclésiale ?

nous répondrions : le corps, aussi bien que l'âme, sont des *énergies* de la nature humaine, c'est-à-dire les *modes* selon lesquels opère le fait de l'*hypostase* (la personnalité, le moi, l'identité du sujet). Ce qu'*est* concrètement chaque être humain, son existence ou hypostase réelle, ce *moi* profond qui fait de lui un fait existentiel, ne s'identifie ni avec son corps ni avec son âme. L'âme et le corps ne font que révéler et mettre en lumière ce qu'*est l'homme et constituent des* énergies, des manifestations, des mises en évidence, des fonctions révélatrices de l'hypostase humaine.

Rappelons-nous ici la façon dont la théologie orthodoxe définit les énergies : ce sont des propriétés communes de la nature humaine qui mettent en œuvre et expriment néanmoins le caractère unique, différent et irremplaçable de toute hypostase humaine concrète. Tous les hommes possèdent les mêmes fonctions corporelles et psychiques : respiration, digestion, métabolisme, entendement, jugement, imagination. Et cependant, c'est par ces fonctions communes que chaque être humain se différencie de manière définitive. Il le fait autant par les traits purement corporels ou psychiques qui le caractérisent (par exemple ses empreintes digitales ou son sentiment d'infériorité) que par leur interpénétration (*périchorèse*) : le regard, la parole, la physionomie, les gestes, ces modes d'expression du sujet qui nous rendent bien difficiles à distinguer les limites entre le corps et l'âme.

Par conséquent, ce qu'*est* l'homme, son hypostase, ne s'identifie ni avec son corps ni avec son âme mais est seulement *mis en œuvre,* exprimé et révélé par ses fonctions corporelles et psychiques. Voilà pourquoi nulle infirmité, dégradation, ni malformation physique, nulle maladie mentale ne peut porter atteinte à la vérité de chaque être humain, au *moi* profond qui fait de lui un fait existentiel.

D'ailleurs, en accord avec notre expérience immédiate, ce que nous appelons « corps » n'est pas une donnée définitive, une entité immuable, mais un fait mis en œuvre dynamiquement, un ensemble de fonctions opé-

rant continuellement. (Dans la mise en évidence et la description des réactions biochimiques, mécanismes, évolutions biologiques qui constituent ces fonctions, nous pourrions adopter sans mal les conclusions de la biologie contemporaine ou leurs futures améliorations et rectifications). De même, ce que nous appelons l'« âme » est aussi un fait mis en œuvre dynamiquement, un ensemble de fonctions opérant continuellement qui révèlent et expriment l'existence vivante de l'homme. A ces fonctions, nous donnons diverses appellations : on parle de logique, d'imagination, de jugement, de créativité, de puissance amoureuse, etc., tout comme de conscience, de subconscient et d'inconscient. Là encore, dans la mise en évidence et la description de ces fonctions, nous pourrions sans difficulté adopter les conclusions et le langage de la psychologie et de la psychanalyse ou leurs éventuelles améliorations à venir... à condition toujours que la science respecte ses limites en reconnaissant son caractère vérificatif et descriptif. Ainsi quelle que soit la langue utilisée, nous pourrions conclure que l'individualité de l'homme tant biologico-corporelle que psychologique n'*est* pas, mais qu'elle *s'accomplit* de façon dynamique. Elle s'accomplit par une ascension progressive, un fléchissement et un déclin, jusqu'à « l'extinction » finale, par la mort, des énergies psychosomatiques. En revanche, ce qu'*est* l'homme demeure inaccessible au processus de la maturation, de la vieillesse et de la mort.

Conformément à l'Église et à sa vérité, ce qu'*est* l'homme en tant qu'existence *personnelle* « en face » de Dieu, c'est-à-dire ce qui constitue l'*image* de Dieu en l'homme, ne peut être immobilisé dans quelque instant ou intervalle de temps. Le nouveau-né qui « ne comprend pas », l'homme mûr au summum de ses facultés psychiques et physiques, et celui qui sombre dans la faiblesse du grand âge ou « perd la tête », c'est la même *personne* devant Dieu. Car ce qui constitue l'homme en tant qu'hypostase, ce qui lui donne un *moi* et une identité, ce ne sont pas les facultés psychosomatiques,

mais sa *relation* avec Dieu, le fait que Dieu l'aime d'un amour unique qui appelle le non-être comme s'il était (Rom. 4, 17)[3], qui fonde et soutient l'altérité personnelle de l'homme. L'homme est *personne, image* de Dieu dans la mesure où il existe en tant que capacité de réponse à l'appel plein d'amour que Dieu lui adresse. Par ses fonctions psychosomatiques l'homme « gère » cette possibilité, répond positivement ou négativement à l'appel de Dieu, conduit son existence à la vie qui est la relation, ou à la mort qui est la séparation d'avec Dieu.

L'appel de Dieu, fondateur de l'hypostase personnelle de l'homme, ne varie pas selon la fiabilité des fonctions psychosomatiques. Il n'est pas non plus affecté par les interprétations scientifiques du progrès ou de l'évolution de cette fiabilité. L'intervention de l'appel de Dieu constitue l'homme; c'est pourquoi l'Église n'est nullement troublée ni sa vérité atteinte si la science admet « l'évolution des espèces » et le fait que l'homme soit issu biologiquement du singe. Ce qui distingue l'homme et le singe ne se situe pas dans la différenciation quantitative de la perfection des fonctions psychosomatiques mais dans sa différenciation qualitative : dans le fait que, par ses fonctions psychosomatiques, l'homme « gère » — qu'il l'admette ou non — sa réponse existentielle à l'appel à la vie que Dieu lui adresse. L'image biblique du *modelage de l'homme par Dieu et de l'insufflation* du souffle divin dans la personne humaine manifeste non pas son origine biologique mais bien celle de sa conscience, de son identité, de sa liberté personnelles. Que cette origine coïncide avec l'apparition biologique de l'espèce humaine ou qu'elle s'inscrive dans un maillon de la chaîne de l'évolution des espèces, la vérité de l'anthropologie biblique et ecclésiale ne change pas pour autant.

7 — La vie après la mort

Du fond de tout cela, surgit peut-être en pleine lumière la foi de l'Église en l'immortalité de l'homme, en

« la vie après la mort ». Maintes religions et philosophies proclament « l'immortalité de l'âme », mais l'Église s'en distingue complètement parce qu'elle comprend l'immortalité non pas comme un inexplicable genre de « survie » après la mort, mais comme un dépassement de la mort dans la relation avec Dieu. La mort, pour l'Église, est la séparation d'avec Dieu, le refus de la relation avec Lui, le refus de la vie comme amour et communion. L'homme peut-il survivre éternellement de lui-même, avec ses capacités existentielles qui sont créées (elles ne contiennent ni leur cause, ni leur fin) ? Quand toutes les facultés psychosomatiques s'éteignent avec le dernier souffle, la nature créée de l'homme a épuisé ses propres capacités de survie.

La foi de l'Église en l'éternité de l'homme n'est pas la conviction qu'il existe, de toutes façons, un « état » futur où survit « quelque chose » de l'homme, son « âme » ou son « esprit ». Elle est la certitude que le fondement de mon existence n'est pas sauvegardé par ma nature ni par ses capacités existentielles mais est sauvegardé et constitué par ma relation avec Dieu, par Son amour envers moi. La foi en l'éternité, c'est la certitude que cet amour ne cessera pas mais constituera toujours ma vie, que fonctionnent ou non mes facultés psychosomatiques.

La foi en la *vie éternelle* n'est pas une certitude idéologique, elle n'est pas étayée par des arguments. Elle est un mouvement de confiance, elle place nos espoirs et notre soif de vie dans l'amour de Dieu. Celui qui nous fait grâce, ici et maintenant, d'une telle profusion de vie, malgré nos résistances psychosomatiques à la réalisation de la vie (de la véritable vie qui est dépassement de soi et communion dans l'amour), nous a aussi promis la plénitude de la vie, l'adoption directe, la relation face-à-face avec Lui quand s'éteindront dans la terre les ultimes résistances de notre révolte.

Comment opèrera cette nouvelle relation avec lui et par l'intermédiaire de quelles facultés, je l'ignore. J'ai seulement confiance. Ce que je sais, par la révélation de vérité dont nous avons été gratifiés, c'est que ma rela-

tion sera toujours *personnelle,* que face à Lui je serai, moi, tel que Dieu me connaît et m'aime. Je serai avec mon nom et avec la possibilité de dialoguer avec Lui, comme Moïse et Elie sur le Mont Thabor. Nous n'en dirons pas plus.

Christos YANNARAS

Notes

1. Par le mot image (*eikona* en grec) les 70 traducteurs de l'A.T. transcrivirent en grec le terme hébraïque *tselem* qui signifie précisément : apparition, représentation, équivalence, substitution.
2. « Ame vivante » a ici le sens d'« être vivant » (N.d.T.).
3. Certains traduisent ce passage par : « (...) qui appelle le néant à l'existence » (N.d.T.).

Texte paru in *SYNAXIS* n° 2 (printemps 1982), extrait du livre de Christos Yannaras « Abécédaire de la foi », Athènes 1983 (en grec).

Traduction : Michel STAVROU.