

La révélation au risque d'éros

Publié dans la revue *Communio*, Dieu est amour, Tome XXX, 2005, p. 35-46.

Anne-Marie PELLETIER

« *Il a été manifesté dans la chair* »

1 Tim 3,16

« *Bienheureux celui qui porte à Dieu un amour
pareil à celui que porte à sa bien-aimée un
amoureux fou* ».

Cité par C. Yannaras

Dans une étude parue en 1936, le suédois A. Nygren thématise longuement l'opposition entre deux modalités de l'amour traditionnellement désignées comme éros et agapè, le premier terme servant à nommer un amour captatif et intéressé, proprement humain, le second un amour oblatif, dépossédé du souci de soi, proprement divin. En fait, Nygren portait là à son extrême le mouvement qui, de longue date, avait tendu à scinder l'amour, à substituer à l'unité de l'amour le duel de deux réalités opposées et concurrentes. Par là même, il accentuait une dévaluation d'éros à laquelle la tradition chrétienne avait incontestablement contribué.

Le mot « amour », on le sait, couvre comme aucun autre, des réalités disparates. Son sens est une nébuleuse. S'il se dit pour nommer la claire et jubilante rencontre de l'homme et de la femme, il sert aussi à passer des marchandises très douteuses. « Amour » peut désigner le contraire de ce qu'est aimer. Les plus grandes violences sont souvent l'effet de perversions de l'amour. Et c'est le même mot qui, sans transition, donne la clé de l'acte par lequel Dieu sauve l'humanité sans regarder au coût, et qui s'appelle la Croix. Oscillations très déconcertantes. On comprend la gêne et donc la recherche de distinguos. Le problème est qu'en visant à mettre de l'ordre, de la distinction, et donc un peu de clarté en cette matière, l'on en soit venu à instaurer un véritable « schisme entre éros et agapè », pour parler comme Olivier Clément.

Or, de ce schisme, il n'est plus possible de prendre son parti aujourd'hui aussi facilement que par le passé. C'est même précisément l'entremêlement des deux, soumis aux mêmes tentations et aux mêmes leurres, qui s'impose à notre attention, requiert d'être interrogé et interprété : à hauteur de l'expérience anthropologique, mais aussi à hauteur d'une théologie de l'amour de Dieu, celle-ci se souvenant, à l'occasion, qu'un Pseudo-Denys préférerait éros à agapè pour nommer Dieu, tout comme un Grégoire de Nysse commentant le *Cantique des Cantiques*. Plus encore, les Ecritures bibliques elles-mêmes viennent brouiller la frontière et rendre intenable le projet de purger l'amour de Dieu de sa dimension érotique, sous prétexte de

rejoindre une forme d'agapè qui échapperait aux vicissitudes et aux obscurités du cœur humain. C'est ce « travail » que le texte biblique opère en un tel point névralgique, au croisement de la théologie et de l'anthropologie, que l'on voudrait ici éclairer de quelques réflexions, en se rendant attentif à la dimension « érotique » de la révélation biblique, telle qu'elle se donne à connaître en particulier dans le corpus des textes prophétiques. L'entreprise doit s'attendre à affronter des provocations, comme à chaque fois que le texte biblique passe par les mots et les réalités de la vie humaine pour faire connaître le visage de Dieu. Mais on sait aussi que le mystère de l'Incarnation ne s'ouvre vraiment que pour autant que l'on ne se dissimule pas la part de scandale qu'il peut comporter.

« Je vais découvrir ta nudité devant eux... » (Ez 16, 37)

Au cœur du Premier Testament figure la révélation de l'Alliance, qui donne consistance et forme à l'élection d'Israël. Par-delà la référence archéologique aux traités politiques d'alliance, qui ont pu fournir ses appuis au discours biblique, cette notion d'alliance décrit une relation originale, dans la mesure où elle fut à un moment spécifiée par son rapprochement avec l'expérience conjugale comme pacte d'amour. Des objections sérieuses auraient pu faire barrage à semblable interprétation qui risquait de placer la foi d'Israël dans un dangereux voisinage avec un monde ambiant païen, où sacré et érotisme étaient en échanges multiples et constants. Pourtant, il semble bien que cette compréhension de l'Alliance se fasse jour dès le 8^{ème} siècle, avec le livre d'oracles du prophète Osée¹. Dieu se fait connaître comme époux d'un peuple épouse, en constituant la vie conjugale du prophète lui-même en signe du message que celui-ci reçoit mission de transmettre : ce que l'on désigne ordinairement en parlant de métaphore conjugale ou nuptiale, usant ainsi d'un vocabulaire qui atténue le caractère scabreux de l'ordre que reçoit Osée de prendre pour femme la prostituée Gomer.

A partir de là, on doit bien convenir que ce sont des mots et des images relevant de l'érotique qui servent à orchestrer la thématique conjugale de l'Alliance. Comment en serait-il autrement ? La conjugalité ne peut se tenir à distance des corps. De même aussi, et de manière plus périlleuse, celle-ci ne peut-elle échapper aux dispositions qui, en chaque société, régulent la sphère matrimoniale, y distribuent le pouvoir, portent signification du corps de l'un et de l'autre, autorisent ou interdisent selon des protocoles qui, depuis *Genèse* 3, substituent à la réciprocité une hiérarchie dont les femmes ne sont généralement pas bénéficiaires. Mais il en est pourtant ainsi : en étant révélé comme celui d'un époux, le visage de YHWH est nécessairement inscrit dans ce champ de la vie humaine très surdéterminé d'imaginaire et de culture, pour le meilleur comme pour le pire.

Les lecteurs du chapitre 16 du livre d'Ezéchiel pressentent cela depuis longtemps. Il est difficile en effet d'éluder la brutalité de ce texte qui reparaît l'histoire de Jérusalem, histoire des infidélités du peuple, en la métaphorisant par la tumultueuse

¹ Le débat concernant la datation de tout ou parties des livres bibliques bat son plein aujourd'hui. Cette datation de la première partie du livre d'Osée a cependant pour elle de bons arguments.

histoire d'un couple. La femme, qui fut à ses débuts une enfant abandonnée et misérable (« À ta naissance, au jour où tu es née, on ne t'a pas coupé le cordon, tu n'as pas été lavée dans l'eau pour être purifiée... », Ez 16,4), est décrite recueillie par un homme, figure du Dieu d'Israël (« Passant près de toi, je t'ai vue te débattre dans ton sang ; je t'ai dit, alors que tu étais dans ton sang : "Vis!"... », Ez 16,6), qui en fera sa femme puis, découvrant ses multiples amants et l'histoire de ses infidélités, la châtiara dans un déchaînement extrême de jalousie et de fureur.

Certes, l'oracle porte d'un bout à l'autre les traces d'une rhétorique de l'excès, qui lui donne une tonalité quasiment fantastique, et qui soustrait constamment la lecture à une interprétation simplement réaliste. Cela vaut de la description, insolite à force de détails, des parures – vêtements brodés, bracelets, colliers, anneaux, boucles, diadème - dont le mari couvre la femme (Ez 16,10-13). Cela vaut plus encore de l'énumération des prostitutions de celle-ci, dont le texte multiplie le récit de façon frénétique : « A l'entrée de chaque chemin... tu t'es offerte à tout passant ; tu as multiplié tes débauches. Tu t'es prostituée aux fils de l'Egypte, tes voisins au grand corps ; ainsi tu as multiplié tes débauches au point de m'offenser (...). Insatiable, tu t'es prostituée aux fils d'Assour, faute d'être rassasiée ; tu t'es prostituée à eux et tu ne fus pas davantage rassasiée. Alors tu as multiplié tes débauches dans un pays de marchands, en Chaldée ; même avec ceux-là tu ne fus pas davantage rassasiée » (Ez 16, 25-26, 28, 29). L'inflation du récit, les noms que portent les amants, et qui sont ceux de peuples dont les cultes idolâtres et les alliances politiques ont tenté Israël, tout cela manifeste à l'évidence que le texte doit être entendu comme réquisitoire contre l'infidélité spirituelle, communément désignée ici du nom de « prostitution ».

Pourtant, ce constat ne devrait pas laisser le lecteur en paix et le faire échapper à la stupeur de voir ces versets charrier tant de violence haineuse, user de mots d'une crudité extrême, que nos traductions s'efforcent de contenir tant bien que mal. L'insoutenable – si proche d'une horreur quotidienne tristement attestée - est atteint dans les descriptions détaillées, complaisantes, des châtiments que l'époux bafoué réserve à la femme. Ceux-ci trouvent leur paroxysme dans la dénudation et l'humiliation du corps féminin, lorsque l'époux-YHWH annonce : « Parce que ton sexe a été découvert et que ta nudité a été dévoilée, au cours de tes débauches avec tes amants et toutes tes idoles abominables, à cause du sang de tes fils que tu leur as livré, eh bien, je vais rassembler tous les amants auxquels tu as plu, tous ceux que tu as aimés, outre ceux que tu as haïs ; je les rassemblerai contre toi de partout, je dévoilerai devant eux ta nudité ; ils verront toute ta nudité. Je t'appliquerai le châtiment des femmes adultères et de celles qui répandent le sang ; je te mettrai en sang par ma fureur et ma jalousie... » (Ez 16, 36-38). Cette thématique de l'humiliation physique en réponse à une faute stigmatisée en termes sexuels revient au chapitre 23 du même livre d'Ezéchiel, qui instruit cette fois en diptyque le procès de Jérusalem et celui de Samarie. Même tonalité du discours qui incrimine, par exemple en référence à l'Egypte (« Elle montra sa sensualité avec leurs débauchés : leur chair est une chair d'âne, leur membre un membre de cheval » Ez 23, 20). Même spectacle, ici par deux fois (versets 10 et 29), d'un corps féminin dévêtu, exposé aux regards publics avant d'être châtié de mort.

Le coût d'une métaphore

On ne s'étonnera pas trop que, relisant aujourd'hui ces textes, des femmes, exégètes, réagissent plus que ne l'avaient fait, et ne le font leurs commentateurs masculins. Car il n'est pas nécessaire de s'inscrire dans le combat d'un féminisme radical pour reconnaître en ces versets un glissement de l'érotique vers ce qu'il faut bien appeler le pornographique². Entendons qu'il y a pornographie là où le corps est humilié, déshonoré, soumis à un voyeurisme qui le dégrade en objet sexuel. Il y a pornographie, là où l'intime est violé et la personne anéantie, par l'image aussi bien que par le discours. Or, on ne peut nier que les oracles du livre d'Ezéchiel, que l'on vient de citer, soient concernés par cette sombre réalité³. D'autres textes de la littérature prophétique, du reste, parlent le même langage, quand il s'agit de dénoncer le péché et l'infidélité⁴. Et il ne sert à rien d'objecter que la conversion métaphorique du sens évite au lecteur de trop s'attarder sur ces versets. Car l'opération a précisément pour inconvénient de masquer le fait qu'une métaphore porte du sens à hauteur de ce qu'elle vise et désigne, mais non moins à travers la réalité qui sert de médiation à cette désignation. Enseigner que YHWH est l'Unique, lié d'amour à un peuple dont il vit l'infidélité avec la même souffrance qu'un homme trahi par sa femme, en mettant en scène un jaloux qui ne contient plus son désir de vengeance, ne pourra jamais passer pour une pédagogie sans péril. Parce que Dieu est le même hier et aujourd'hui, l'amour qui s'exprime ici est certainement celui-là même que saint Paul montrera engagé dans le scandale de la croix aux chapitres 1 et 2 de la lettre aux Corinthiens, mais il est certain que la brutalité de la parole prophétique freine ici une certaine propension à parler trop facilement et trop platement de l'amour de Dieu.

On ne doutera pas, en tout cas, qu'en ces textes où la résonance conjugale de l'Alliance s'explicite, où le Dieu des Ecritures enseigne qu'il porte à son peuple un amour ardent, vulnérable à l'indifférence de l'homme, nous soyons très loin de la spiritualisation idéale volontiers associée à agapè. Nous sommes au contraire immergés dans l'expérience d'une conjugalité travaillée des passions humaines, et tout autant des préjugés des sociétés. Il est donc impossible de ne pas mesurer le coût, en ces mêmes textes, de l'usage de la métaphore conjugale ou, pour mieux dire, de la thématique érotique. Coût qui est double. Il concerne, à l'évidence, le féminin,

² Constat développé sous diverses signatures féminines, cf. Linda DAY, « Rhetoric and domestic violence in Ezechiel 16 », *Biblical Interpretation*, 8, 3, 2000. Athalya BRENNER, « Pornoprophetics revisited : Some additional reflections, *Journal for the Study of the Old Testament*, 70, 1996, p. 63-86.

³ On en jugera mieux en confrontant la version de la TOB donnée plus haut des versets d'Ezéchiel 16 à la traduction de la Bible de Bayard qui, ici, restitue avec plus de franchise le texte source : « A l'entrée de chaque chemin (...) tu écarter les jambes à tout venant, tu ne cesses de faire la putain. Tu te prostitues avec les fils d'Egypte, tes voisins bien membrés, tu ne cesses de faire la putain pour m'offenser (...). Tu fais la putain insatiable avec les fils d'Assur, tu fais la putain sans jamais être assouvie. Tu ne cesses de faire la putain au pays de Canaan, jusqu'en Chaldée, là encore sans jamais être assouvie » (Ez 16, 25-26, 28-29).

⁴ Voir ainsi Osée 2, 11-12, ou Jérémie 2, 23-24, et encore 13, 22, mais aussi l'oracle sur les femmes de Jérusalem en Isaïe 3, 16-24.

rabattu sur l'imaginaire fantasmatique, masculin, d'une femme sexuellement insatiable et irrémédiablement infidèle. Il concerne parallèlement le visage de Dieu, largement projeté ici d'un ordre social où l'adultère est pensé spontanément comme trahison féminine, tandis que l'homme est campé en garant d'un ordre qui lui donne pouvoir discrétionnaire, jusqu'à la mort incluse, sur le corps et la vie d'une femme.

Double défiguration en somme, résultant – ainsi pourra-t-on argumenter - d'une projection : le texte biblique s'écrit en plaquant, sur Dieu et sur l'histoire du peuple, un ordre et un imaginaire qui structurent la relation entre les sexes en Israël, lorsque ces oracles sont rédigés. Cela étant, le lecteur familier de la Bible est entraîné à reconnaître que les textes les plus embarrassants n'y sont pas les moins signifiants. Il sait aussi que défiguration et révélation n'y sont pas incompatibles. D'ailleurs, à proximité de mots qui relèveraient de cette logique projective, s'en trouvent d'autres pour souligner l'incomparabilité d'un Dieu, qui précisément n'est pas, et n'agit pas comme l'homme. Ainsi, dans le livre d'Osée lui-même : « ...car je suis Dieu et non pas homme, au milieu de toi je suis saint, et je ne viendra pas avec fureur » (Os 11,9). Tout cela suggère la nécessité de ne pas s'arrêter définitivement à cette première opacité de la référence anthropologique. Les textes que l'on a interrogés revendiquent plus que ce que leur accorde une interprétation socio-culturelle. C'est dire qu'ils ne sont correctement lus que lorsque l'on a commencé à identifier ce qu'ils disent, et que ni les sociétés, ni le cœur de l'homme ne sauraient imaginer.

Il fallait que les Ecritures passent par ces mots

Pour mesurer combien « l'homme et la femme » importent à la révélation biblique, il faut commencer par rappeler que l'Ancien Testament met en œuvre un symbolisme varié qui accueille bien d'autres images. Ainsi, les mêmes livres prophétiques connaissent-ils Dieu comme maître ou comme roi (Is 33, 22) ; ils le nomment berger (Jr 31, 10) ou encore vigneron (Is 27, 3). En contrepartie, le peuple est connu comme sujet de cette autorité royale ; il est le troupeau sur lequel veille le berger divin ou bien la vigne, objet d'un soin jaloux. On remarque que, dans tous ces cas, la métaphore dit la sollicitude de Dieu avec des nuances variées, mais qu'elle le fait en signifiant une asymétrie fondamentale, qui est au principe de la création, mais qui est également une caractéristique de l'Alliance. C'est pourquoi, dans celles de ces images qui autorisent l'idée d'un échange de parole, celui-ci demeure résolument dissymétrique : entre maître et sujet, la parole ne saurait se prendre à l'identique.

Or, c'est précisément sur fond d'un tel symbolisme que l'originalité de la métaphore érotique se manifeste et qu'il est visible qu'elle ne fait pas nombre avec les autres. Dans des pages qu'il consacre au « symbolisme conjugal dans l'Ancien Testament », André Neher remarque en ce sens que « la métaphore conjugale a, sur tous les autres symboles de l'alliance, l'avantage de dégager un lieu où le Divin et l'humain non seulement dépendent l'un de l'autre, mais se rencontrent »⁵. Car, ajoute-t-il, cette rencontre trouve son point de vérité dans la rencontre charnelle où « chacun dispose

⁵ A. NEHER, « Le symbolisme conjugal : expression de l'histoire dans l'Ancien Testament », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1954, p. 30-49.

du même pouvoir d'amour ». Ainsi donc le passage par la référence érotique a-t-il capacité de signifier ce que nous appellerions une « parité », étrangère aux autres images. On pourra s'en étonner après l'analyse précédente. Pourtant, on ne peut oublier que, là où la relation amoureuse déploie sa vérité, en-deça de ses surdéterminations culturelles et de ses régulations sociales, là où elle jaillit dans sa fraîcheur native comme rencontre de deux désirs et de deux émerveillements, sa logique est bien foncièrement paritaire. L'amour, en sa justesse, a pour principe la réciprocité, qui dit le contraire de la possession et de l'aliénation. Cela se lit de façon unique dans le texte du *Cantique des Cantiques*, tout intérieur précisément au registre d'éros, et qui exprime justement la perfection d'une réciprocité amoureuse. « Une amoureuse aimée »⁶ y prononce des mots qui deviennent ceux là mêmes du bien-aimé chantant sa présence. Que l'amour se moque de toute hiérarchie est indiqué par le caractère rigoureusement paritaire des paroles échangées, au point que l'édition du texte hésite dans la répartition des répliques. A l'interminable expérience des défigurations de l'amour, le *Cantique* oppose la certitude que le jardin de la création campé au chapitre 2 de la *Genèse* représente bien la promesse accessible d'une véritable rencontre de l'homme et de la femme. Simultanément, et puisqu'il faut ajouter que, en Israël, « un peuple se vit comme la Sulamite, l'élue de Dieu », on mesure l'importance de ce qui est ainsi révélé : vérité imprévisible et confondante, puisque ce peuple - et à travers lui, plus tard, l'humanité - découvre qu'il est en présence de Dieu, et pour Dieu, comme la bien-aimée dont le bien-aimé recherche la beauté et célèbre les grâces. En ce livre, tout est oublié des fureurs vengeresses dont l'expérience de l'infidélité attirait la mention dans les oracles qui nous arrêtaient plus haut. Quelque chose s'exprime en énigme qui ira jusqu'à ce que saint Paul désignera un jour en parlant de Christ-Eglise.

Toujours sous l'inspiration d'A. Neher, on remarquera que cette même thématique érotique comprise comme conjugalité éclaire un autre aspect essentiel de l'amour du Dieu de l'Alliance. Car cette conjugalité, en effet, ne va pas sans le temps. Ce qui se joue entre l'homme et la femme les implique, l'un et l'autre, comme êtres sexués, parlants et inscrits dans la durée du temps. C'est pourquoi des réalités comme la croissance, la maturation trouvent ici leur pertinence, de même que la présence et l'absence, mais également la fidélité, et donc son contraire, et par conséquent aussi le pardon. Dans la mesure même où elle est autre chose que la flambée d'une passion au service d'elle-même, une alliance est nécessairement une histoire, avec ses aléas, ses moments, parfois ses départs et ses retours. Dès lors que la relation entre Dieu et l'humanité puise ses mots dans cette référence, elle se colore des caractéristiques de cette expérience anthropologique. Ainsi, connaître le Dieu des Ecritures ne sera jamais l'identifier à travers des abstractions, l'énoncé d'une loi resplendissant de son intemporalité ou même le don d'un Nom figé dans l'éternel. L'amour de Dieu est ici reconnu à travers sa présence à l'histoire d'un peuple que bousculent tous les drames de l'histoire publique et de l'histoire intime des cœurs. Il est l'expérience d'une fidélité qui ne met aucune condition et qui ne déserte aucune situation humaine.

⁶ C'est ainsi que Julia KRISTEVA nomme la Sulamite dans *Histoires d'amour*, Ed. Denoël, 1983, p. 97-98.

A la pointe du discours érotique de l'Alliance, on voit donc à quel inouï aborde la connaissance de Dieu : inouï d'une fidélité indéfectible, inouï d'une parité qui a allure de folie. Ceci invite à garder toute sa complexité à un tel discours : à entendre effectivement les accents provocants et problématiques qu'introduit cet accrochage anthropologique, à filer jusqu'au bout la thématique, là où elle débouche sur l'annonce d'une relation simultanément refaite entre l'homme et la femme, entre Dieu et Israël, et de là, entre Dieu et les nations. Refaite « dans la justice et dans le droit, dans l'amour et la fidélité », selon les mots du livre d'Osée qui enchaînent curieusement du châtiment d'une épouse sur l'annonce que celle-ci aimera d'un amour de fiançailles, donc jailli du cœur, sans nulle contrainte ou justification sociale.

C'est aussi en ce point qu'un retour sur les textes projetant sur Dieu une conjugalité de domination et de violence, tels qu'on les évoquait en ouverture, peut livrer un surcroît de sens. On vient de voir qu'il fallait que la révélation passe par l'expérience d'éros pour que soit accessible la réalité d'un lien d'amour dans l'Alliance qui ait la vérité de notre chair et qui outre passe, en même temps, toute vérité prévisible sur Dieu. Mais, on le sait, le Dieu de l'Alliance assume le tout des réalités humaines au sein desquels il se dit. C'est pourquoi il fallait, d'une nécessité certainement tout aussi forte, même si elle est très déroutante, que ce chemin soit parcouru, pour que soit touché ce qui, en cette expérience humaine de l'amour, a présentement souvent figure de malheur. Autrement dit, il fallait que Dieu visite cette violence pour que l'homme et la femme en reçoivent un jour la délivrance. Relisant le récit du sacrifice d'Abraham en *Genèse* 22, où l'idée d'un Dieu qui exigerait la mort d'un fils fait aussi côtoyer les abîmes, Paul Beauchamp met dans la bouche de Dieu précisément cette pensée : « C'est toi qui m'a fait cette image cruelle, mais je suis venu l'habiter parce que je ne pouvais pas t'en délivrer autrement »⁷. Ne s'agirait-il pas de la même logique kénotique et salvifique dans ces textes qui nous paraissent, à juste titre, si périlleux pour les femmes, et le sont si évidemment aussi pour Dieu ? Dans la fureur qui porte les mots d'Ezéchiël 16, tout comme dans la livraison silencieuse du Golgotha, un même amour est donné à reconnaître qui, autrement ici et là, mais également ici et là, souffre la violence d'une défiguration, prix de la rencontre de Dieu et de l'humanité. Deux manières de manifester qu'« il a été fait péché pour nous » (2 Co 5,21).

Chair épiphanique

Dans ces conditions, doit-on encore comprendre la thématique conjugale comme une réalité du monde qui fournirait le secours d'une simple métaphore à la révélation d'un amour qui, lui, serait d'ailleurs ? Ainsi pense, en particulier, la lecture qui traite le *Cantique des Cantiques* comme une allégorie. Mais, on le sent bien, ce dont il s'agit dans cette célébration vibrante, où corps et âme sont engagés, concerne aussi le lieu de rencontre de Dieu et de l'humanité. Car les choses de Dieu ne se disent pas à distance de la chair où l'histoire de l'homme et de la femme, de l'un avec l'autre, prend corps. Elles portent au contraire en elles – dans un clair obscur propre au temps

⁷ Paul BEAUCHAMP, *Cinquante portraits bibliques*, Paris, Ed. du Seuil, 2000, p. 31.

présent – le secret d'où elles jaillissent, la marque d'un amour qui n'est autre que le mystère des Trois, périchorèse divine, entrelacement éternel de vie pour l'autre, et par l'autre. C'est pourquoi, interrogeant la figure du messie dans les Ecritures, Philippe Lefebvre peut définir ces dernières comme « une histoire de la chair avec Dieu », identifiant le messie d'Israël précisément comme une « chair qui s'est habituée à vivre avec Dieu » et qui, par là, devient « l'épiphanie du cœur de Dieu »⁸. C'est pourquoi également Jean-Paul II a pu oser les mots de « liturgie des corps », tandis qu'il sollicitait le *Cantique des Cantiques* pour approfondir, non pas d'abord la relation du Christ et de l'Eglise, souci exclusif de l'exégèse traditionnelle du livre, mais le sens de l'amour conjugal et de ses expressions⁹.

C'est donc bien se couper de cette vérité de la chair et de l'amour, que d'instaurer la guerre, ou même seulement le soupçon, entre éros et agapè. Agapè est « éros sauvé »¹⁰, mais c'est toujours éros, secret de la vie comme conjugalité universelle, qui affirme, loin des leurres de l'égoïsme, la puissance d'une abnégation dont le dévoilement culmine dans le mystère de l'incarnation et de la rédemption. Alors aussi, dans le geste « érotique » qui consent à s'exposer à l'autre parce que l'on veut qu'il vive, la nudité n'a plus rien à voir avec l'humiliation et la honte, ressort de la violence que les humains s'infligent les uns aux autres. Elle devient le signe le plus radical d'un amour désarmé, qui renonce à toute protection, parce qu'il n'a plus cure de lui-même et que seul l'autre importe infiniment. Amour érotique, donc kénotique, explique Christos Yannaras du sein de la tradition de l'Orient chrétien¹¹. Celui de « Jésus enfant nu dans la crèche, dénudé dans le fleuve, recevant le baptême comme un serviteur, suspendu à l'arbre de la croix, nu, comme un malfaiteur »¹², Jésus manifestant par là l'amour dont il aime les siens. Celui qui commencera à reconnaître pareil amour entrera lui-même dans la danse, périchorèse d'un double amour, où Dieu aussi bien que l'homme peut recevoir le titre d'« amoureux fou », accomplissement de l'Alliance où l'amour revient de si loin.

⁸ Philippe LEFEBVRE, *Livres de Samuel et récits de résurrection*, Lectio divina 196, Paris, Cerf, 2004, p. 27 et 455.

⁹ Cf. JEAN-PAUL II, *Le corps, le cœur et l'esprit*, Paris, Cerf, 1984.

¹⁰ Ces mots renvoient à Jean BASTAIRE, *Eros sauvé, Le jeu de l'ascèse et de l'amour*, Desclée/essai, 1990.

¹¹ Christos YANNARAS, *Variations sur le Cantique des Cantiques*, Traduction française Desclée de Brouwer, 1992.

¹² Citation de C. YANNARAS, op. cit. p.