

SERVICE APRÈS VENTE DU MARIAGE



« INVITATION » ; sculpture de K. Vercade ; 1982 ; visible à Monaco.

Avertissement

Ce texte a été élaboré en vue de proposer un parcours de Théologie du Corps (« TDC ») pour les couples qui ont entre 1 et 5 ans de Mariage. Il est le fruit de la collaboration du Père Rémy de Bovis, de la Communauté de l'Emmanuel, vicaire à la paroisse des Réformés de Marseille, et du Père Arnaud Spriet, diplômé en Mastère à l'Institut de Théologie du Corps (« ITC ») de Lyon (dirigé par M. Yves Semen).

Il se présente sous forme d'alternance de séances tantôt « à domicile », qui sont des séances d'enseignement, et de séances « plénières », qui sont des confrontations au texte même des Catéchèses. Des questions de réflexion personnelle ont été proposées, mais il n'est pas paru pertinent d'en proposer un texte de réponse.

Le texte en lui-même est soumis à un Copyright Creative Commons « BY-NC-SA », comme signalé en bas de page : nous vous faisons l'injonction de citer l'auteur (« www.padritude.fr »), de ne pas en faire l'objet d'une utilisation commerciale, mais le texte peut être copié, subir des modifications, et être diffusé dans les mêmes conditions (citer l'auteur et ne pas commercialiser). Les citations des Catéchèses ont été tirées de la traduction proposée par le site de l'ITC à la page <https://institutdetheologieducorps.org/la-theologie-du-corps/les-catecheses/>

Bonne utilisation, pour la plus grande Gloire de Dieu, qui est notre sanctification !

Table des matières

<i>Séance / Type</i>	<i>Thème</i>	<i>N° des Catéchèses</i>
1 / plénière	La charité conjugale et familiale.	Introduction
2 / à domicile	Un sermon de mariage à méditer...	Introduction
3 / plénière	GS 24-3 : l'anthropologie biblique.	Introduction
4 / à domicile	L'expérience originelle : solitude, unité, nudité.	1 à 13-1
5 / plénière	L'expérience originelle : solitude, unité, nudité.	Passages
6 / à domicile	La signification (phénoménologique) sponsale du corps.	13-2 à 23-6
7 / plénière	La signification (phénoménologique) sponsale du corps.	Passages
8 / à domicile	Le péché originel et la triple concupiscence.	24-1 à 25-5
9 / plénière	Le péché originel et la triple concupiscence.	Passages
10 / à domicile	Pudeur, honte, chasteté.	26-1 à 33-5
11 / plénière	Pudeur, honte, chasteté.	Passages
12 / à domicile	L'adultère dans le cœur.	34-1 à 48-5
13 / plénière	L'adultère dans le cœur.	Passages
14 / à domicile	Pureté du cœur et vie selon l'Esprit.	49-1 à 59-7
15 / à domicile	La représentation du corps dans l'art.	60-1 à 63-7
16 / plénière	Pureté du cœur et vie selon l'Esprit.	Passages
17 / à domicile	Un corps appelé à être glorifié.	64-1 à 72-7
18 / plénière	Un corps appelé à être glorifié.	Passages

19 / à domicile	Le célibat « pour le Royaume ».	73-1 à 86-8
20 / plénière	Le célibat « pour le Royaume ».	Passages
21 / à domicile	Éphésiens 5.	87-1 à 93-7
22 / à domicile	La Rédemption est un don sponsal.	94-1 à 102-8
23 / plénière	Éphésiens 5 : la Rédemption est un don sponsal.	Passages
24 / à domicile	Le corps comme signe de l'amour dans le mariage.	103-1 à 107-6
25 / plénière	Le corps comme signe de l'amour dans le mariage.	Passages
26 / à domicile	Le Cantique des Cantiques.	108-1 à 113-6
27 / plénière	Le Cantique des Cantiques.	Passages
28 / à domicile	Le Livre de Tobie.	114-1 à 117b-6
29 / plénière	Le Livre de Tobie.	Passages
30 / à domicile	Concrètement...	118-1 à 125-7
31 / plénière	Concrètement...	Passages
32 / à domicile ou plénière	La spiritualité conjugale.	126-1 à 133-4

NB : le visionnage de « la Boutique de l'Orfèvre », pièce de théâtre de KW, est possible gratuitement sur Youtube :

Acte 1 : https://www.youtube.com/watch?v=HOrIZ0l_4z4

Acte 2 : <https://www.youtube.com/watch?v=ErXxwVXzZqA>

Acte 3 : <https://www.youtube.com/watch?v=fxVTqiGL2fs>

Séance 1 : séance plénière

Introduction à la TDC : La charité conjugale et familiale.

Dans sa Lettre Apostolique *Amoris Laetitia*, §90, le Pape François fait un commentaire de l'hymne à la charité de St Paul en l'appliquant aux familles, c'est-à-dire aux relations au sein du couple et envers les enfants éduqués.

90. Dans ce qu'on appelle l'hymne à la charité écrit par saint Paul, nous trouvons certaines caractéristiques de l'amour véritable :

« La charité est patiente ; la charité est serviable ; elle n'est pas envieuse ; la charité ne fanfaronne pas, elle ne se gonfle pas ; elle ne fait rien d'inconvenant, ne cherche pas son intérêt, ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal ; elle ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle met sa joie dans la vérité. Elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout » (1Co 13, 4-7).

Cela se vit et se cultive dans la vie que partagent tous les jours les époux, entre eux et avec leurs enfants. C'est pourquoi il est utile de s'arrêter pour préciser le sens des expressions de ce texte, pour tenter de l'appliquer à l'existence concrète de chaque famille.

La charité est patiente

91. La première expression utilisée est *makrothyme* (...) : « lent à la colère ». Cela se révèle quand la personne ne se laisse pas mener par les impulsions et évite d'agresser. C'est une qualité du Dieu de l'Alliance qui appelle à l'imiter également dans la vie familiale. (...) L'amour a toujours un sens de profonde compassion qui porte à accepter l'autre comme une partie de ce monde, même quand il agit autrement que je l'aurais désiré.

La charité est serviable

93. Vient ensuite le mot *xrestéuetai*, qui est unique dans toute la Bible, dérivé de *xrestó* (bonne personne, qui montre sa bonté par des actes). Mais, en raison de son emplacement en strict parallélisme avec le verbe qui précède, il en est un complément. Ainsi Paul veut clarifier que la "patience" indiquée en premier lieu n'est pas une attitude totalement passive, mais qu'elle est accompagnée par une activité, par une réaction dynamique et créative face aux autres. Elle montre que l'amour bénéficie aux autres et les promeut. C'est pourquoi elle se traduit comme "serviable".

94. Dans tout le texte, on voit que Paul veut insister sur le fait que l'amour n'est pas seulement un sentiment, mais qu'il doit se comprendre dans le sens du verbe "aimer" en hébreu : c'est "faire le bien". Comme disait saint Ignace de Loyola, « l'amour doit se mettre plus dans les œuvres que dans les paroles ». Il peut montrer ainsi toute sa fécondité, et il nous permet d'expérimenter le bonheur de donner, la noblesse et la grandeur de se donner pleinement, sans mesurer, gratuitement, pour le seul plaisir de donner et de servir.

La charité n'est pas envieuse

95. Ensuite on rejette, en tant que contraire à l'amour, une attitude désignée comme "*zeloï*" (jalousie ou envie). Cela signifie que dans l'amour on peut pas se sentir mal à l'aise en raison du bien de l'autre (cf. Ac 7, 9 ; 17, 5). L'envie est une tristesse à cause du bien d'autrui, qui montre que le bonheur des autres ne nous intéresse pas, car nous sommes exclusivement concentrés sur notre propre bien-être. Alors que l'amour nous fait sortir de nous-mêmes, l'envie nous porte à nous centrer sur notre moi. Le véritable amour valorise les succès d'autrui, il ne les sent pas comme une menace, et il se libère du goût amer de l'envie. Il accepte que chacun ait des dons différents et divers chemins dans la vie. Il permet donc de découvrir son propre chemin pour être heureux, permettant que les autres trouvent le leur. (...)

La charité ne fanfaronne pas

97. Vient ensuite l'expression *perpereuomai*, qui indique la gloriole, le désir de se montrer supérieur pour impressionner les autres par une attitude pédante et quelque peu agressive. (...) L'attitude d'humilité apparaît ici comme quelque chose qui fait partie de l'amour, car pour pouvoir comprendre, excuser, ou servir les autres avec le cœur, il est indispensable de guérir l'orgueil et de cultiver l'humilité. (...)

La charité ne cherche pas son intérêt

101. Nous avons affirmé plusieurs fois que pour aimer les autres il faut premièrement s'aimer soi-même. Cependant, cet hymne à l'amour affirme que l'amour "ne cherche pas son intérêt", ou "n'est pas égoïste". (...) Une certaine priorité de l'amour de soi-même peut se comprendre seulement comme une condition psychologique, en tant que celui qui est incapable de s'aimer soi-même rencontre des difficultés pour aimer les autres (...).

La charité ne se réjouit pas de l'injustice

La charité se réjouit de la vérité

109. L'expression *xairei epi te adikía* désigne quelque chose de négatif installé dans le secret du cœur de la personne. C'est l'attitude méchante de celui qui se réjouit quand il voit quelqu'un subir une injustice. La phrase est complétée par la suivante, qui le dit de manière positive : *sygxairei te alétheia* : se réjouir de la vérité. C'est-à-dire, se réjouir du bien de l'autre, quand on reconnaît sa dignité, quand on valorise ses capacités et ses œuvres bonnes. Cela est impossible pour celui qui a besoin de toujours se comparer ou qui est en compétition, même avec le conjoint, au point de se réjouir secrètement de ses échecs. (...)

La charité excuse tout...

111. La liste est complétée par quatre expressions qui parlent d'une totalité : "tout" ; excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout. Ainsi est mis en évidence avec force le dynamisme propre à la contre-culture de l'amour, capable de faire face à tout ce qui peut le menacer. (...)

113. Les époux, qui s'aiment et s'appartiennent, parlent en bien l'un de l'autre, ils essaient de montrer le bon côté du conjoint au-delà de ses faiblesses et de ses erreurs. En tout cas, ils gardent le silence pour ne pas nuire à son image. Cependant ce n'est pas seulement un geste extérieur, mais cela provient d'une attitude intérieure. Ce n'est pas non plus la naïveté de celui qui prétend ne pas voir les difficultés et les points faibles de l'autre, mais la perspicacité de celui qui replace ces faiblesses et ces erreurs dans leur contexte. Il se rappelle que ces défauts ne sont qu'une partie, non la totalité, de l'être de l'autre. Un fait désagréable dans la relation n'est pas la totalité de cette relation. Par conséquent, on peut admettre avec simplicité que nous sommes tous un mélange complexe de lumières et d'ombres. L'autre n'est pas

seulement ce qui me dérange. Il est beaucoup plus que cela. Pour la même raison, je n'exige pas que son amour soit parfait pour l'apprécier. Il m'aime comme il est et comme il peut, avec ses limites, mais que son amour soit imparfait ne signifie pas qu'il est faux ou qu'il n'est pas réel. Il est réel, mais limité et terrestre. C'est pourquoi, si je lui en demande trop, il me le fera savoir d'une manière ou d'une autre, puisqu'il ne pourra accepter ni de jouer le rôle d'un être divin, ni d'être au service de toutes mes nécessités. L'amour cohabite avec l'imperfection, il l'excuse, et il sait garder le silence devant les limites de l'être aimé. (...)

119. Dans la vie de famille, il faut cultiver cette force de l'amour qui permet de lutter contre le mal qui la menace. L'amour ne se laisse pas dominer par la rancœur, le mépris envers les personnes, le désir de faire du mal ou de se venger. L'idéal chrétien, et particulièrement dans la famille, est un amour en dépit de tout. J'admire parfois, par exemple, l'attitude de personnes qui ont dû se séparer de leur conjoint pour se préserver de la violence physique, et qui cependant, par charité conjugale qui sait aller au-delà des sentiments, ont été capables de leur faire du bien – même si c'est à travers d'autres personnes – en des moments de maladie, de souffrance ou de difficulté. Cela aussi est un amour en dépit de tout.

Grandir dans la charité conjugale

120. L'hymne de saint Paul, que nous avons parcouru, nous permet de passer à la charité conjugale. C'est l'amour qui unit les époux, sanctifié, enrichi et éclairé par la grâce du sacrement de mariage. C'est une « union affective », spirituelle et oblatrice, mais qui inclut la tendresse de l'amitié et la passion érotique, bien qu'elle soit capable de subsister même lorsque les sentiments et la passion s'affaiblissent. (...)

121. Le mariage est un signe précieux, parce que « lorsqu'un homme et une femme célèbrent le sacrement de mariage, Dieu pour ainsi dire, se "reflète" en eux, il imprime en eux ses traits et le caractère indélébile de son amour. Le mariage est l'icône de l'amour de Dieu pour nous. En effet, Dieu lui aussi est communion : les trois personnes du Père, du Fils et du Saint Esprit vivent depuis toujours et pour toujours en unité parfaite. Et c'est précisément cela le mystère du mariage : Dieu fait des deux époux une seule existence ». Cela a des conséquences quotidiennes et très concrètes, car les époux « en vertu du sacrement, sont investis d'une véritable mission, pour qu'ils puissent rendre visible, à partir des choses simples, ordinaires, l'amour avec lequel le Christ aime son Église, en continuant à donner sa vie pour elle ».

Dans *Amoris Laetitia*, le Pape François a 56 notes (sur 391, soit 14%) qui sont des renvois aux Catéchèses de Théologie du Corps de Jean-Paul II, et deux mentions dans le texte même de ses propos. Venons-en donc à ce document de référence !

TDC 133-1 : *« L'ensemble de ces catéchèses que j'ai commencées il y a plus de quatre ans et que je conclus aujourd'hui, peut être regroupé sous le titre : « **L'amour humain dans le plan divin** » ou, pour être plus précis : « La rédemption du corps et la sacramentalité du mariage ». Il se divise en deux parties. (...) Les catéchèses de la première et de la seconde partie utilisent de manière répétée l'expression « théologie du corps ». C'est, en un certain sens, une expression « de travail ». L'introduction de l'expression et du concept de « théologie du corps » était nécessaire pour établir le thème : « La rédemption du corps et la sacramentalité du mariage » sur une base large. »*

Ce que l'on appelle « **Théologie du Corps** » est une façon de parler :

- il s'agit de théologie : c'est une réflexion personnelle basée sur la Révélation de la Bible ;
- on veut dire que le corps exprime la personne : objectivement (un corps humain dit ce qu'est un être humain), et subjectivement (chaque personne exprime ce qu'elle pense et veut).

La « Théologie du corps » est ce qui explique ce que Dieu attend de l'amour humain, Lui

qui a créé le premier couple humain. C'est un exposé que le Pape Jean-Paul II a fait par bribes lors d'audiences pontificales du mercredi « sous forme de catéchèses », entre 1979 et 1984 ; mais on s'est rendu compte que c'était en fait un ouvrage qu'il avait composé avant son élection et n'avait pas eu le temps de publier ; le premier voyage apostolique qu'il fit eut lieu en Pologne, et a dû en profiter pour ramener son manuscrit ; c'est ce manuscrit qu'il a fait traduire en Italien et a lu section après section durant des années, donnant à sa pensée une plus grande autorité : ce n'est plus la pensée d'un théologien mais celle d'un évêque qui enseigne (cf Exhort.Apost.Post-Syn. *Catechesi Tradendae* de 1979 qui rappelle que le premier devoir de l'évêque est l'enseignement de la foi), et pas n'importe lequel, l'évêque de Rome, le Pape.

Le plan est en deux grandes parties : la rédemption du corps (durant ses trois périodes : à l'origine, dans l'état de nature déchue et sauvée, à résurrection de la chair ; ce qui revient à parler d'un triptyque passé-présent-avenir, Origine-Histoire-Gloire) ; la sacramentalité du mariage (signe et grâce sacramentelle). Et une conclusion pratique qui est l'application concrète à la vie morale et spirituelle.

Le but de JP2 est d'exposer une anthropologie biblique : qu'est-ce que la Révélation nous dit de l'Homme¹ ? (Car la philosophie c'est bien, mais ce n'est pas une vérité divine...) Une fois que l'on a compris ce qu'est l'Homme et sa destination (le but à atteindre et la raison d'être), on sait s'auto-diriger dans la vie (son mode d'emploi). Cette anthropologie est présentée par JP2 sous l'angle personnaliste : **l'Homme est une personne, c'est-à-dire un être capable de relations**, et même heureux et épanoui dans les relations d'amour (et d'amitié ou de bienveillance). Pour le dire autrement, l'Homme n'est pas un individu, un être autonome. **Car on constate que Dieu crée l'espèce humaine sous la forme d'un couple : à l'Origine, l'Humanité, c'est deux personnes (sexuées) ; pas un individu (qui se répliquerait à l'identique).**

L'angle d'attaque de JP2 est l'angle phénoménologique. La phénoménologie (Husserl, Edith Stein) est un courant philosophique qui part de ce qui apparaît (« phaînomai » en grec), de l'apparence extérieure, pour « remonter » et déduire des caractéristiques fondamentales. En soi, ce n'est pas une méthode convenable, car elle est restrictive (elle ne considère QUE l'apparence) ; mais utilisée en complément d'une pensée, c'est un argument supplémentaire : « je vous dis cela, et vous voyez bien que c'est inscrit dans la matière ». JP2 va l'utiliser en complément du donné biblique. Et il a comme axe phénoménologique celui du corps humain : « **le corps exprime la personne** ». Exemple de progression de sa pensée : la Bible nous montre que Adam est fait « pour » Eve et se comprend comme fait pour elle (elle lui manque, il l'attend, et s'en extasie) ; et cela tombe bien car c'est précisément ce qui est inscrit aussi dans son corps (le sexe est fait « pour » celui de l'autre ; cela s'emboîte).

Et JP2 choisit cette approche car **c'est une approche subjective**, qui part du sujet, en l'occurrence de son corps. Or, depuis Descartes nous sommes rentrés dans des courants de pensées subjectivistes. Donc **garder une approche objectiviste, réaliste, c'est vivre en décalage avec son temps. Même si ce n'est rien dire de faux, ce n'est rien dire d'audible.** L'approche subjective présente de forts risques : celle de verser dans le relativisme (« tout est relatif, chacun a sa vérité »), ce qui empêcherait de fonder une morale (qui est forcément universelle). JP2 évite le piège car il est indexé sur la Bible. Il part même de la Bible ; et il complète par le corps humain qui exprime le cœur humain (donc il ne se gênera pas pour faire parler aussi le cœur humain). JP2 retombe sur une norme universaliste : l'Homme découvre AU FOND DE SOI une loi dont il n'est pas l'auteur. Au fond de soi, pas en face de soi. Et c'est ce qui devrait rendre le discours de JP2 audible à nos contemporains (à commencer par nous ?). Car tous nous avons cette tentation de penser : « Certes, Dieu a dit ceci, mais... qu'est-ce que ça me rapporte ? En quoi est-ce que cela m'est profitable pour

1 J'écris Homme avec une majuscule pour dire être humain ; homme pour désigner la personne masculine et femme pour désigner la personne féminine.

que j'obéisse ? » Et la simple menace de l'enfer post-mortem n'est pas une réponse suffisante pour convaincre (ou contraindre ?) à agir de telle façon.

Dernier mouvement de pensée : la TDC est une théologie, mais c'est aussi une pédagogie, une pastorale. **Une fois qu'on a compris la TDC, on l'annonce « en retournant la chaussette ».** Ainsi, en reprenant l'exemple cité plus haut, nous dirons à nos interlocuteurs : « L'Homme découvre dans son corps sexué qu'il est fait « pour » un autre que lui qui lui soit complémentaire physiquement, et dans son cœur et son intelligence il souhaite une complémentarité qui soit aussi une complicité. Et cela tombe bien, parce que c'est exactement ce que la Bible dit : elle parle de cette complémentarité et de cette tension, en l'humanisant. Car nous ne sommes pas des bêtes en rut, mais des êtres humains qui agissons avec une intention personnelle : je choisis telle personne et lui adresse un message (je rentre en dialogue avec elle). Et cela est vrai de façon suprême dans la relation sexuelle : nous ne devons pas en parler comme de la reproduction de l'espèce humaine, mais de la relation humaine et mutuelle de deux personnes. Et cela (je rajoute, JP2 ne le dit pas), c'est la Bible qui le dit et nous en dit plus encore ; ce n'est pas le Coran ; et ce n'est pas la République. »

En conclusion, ou pour présenter les choses autrement, JP2 développe une ligne de pensée qui lui est toute personnelle : c'est un axe nouveau de réflexion dans l'Eglise.

- Du donné biblique on tire une vérité.
- On constate que cela correspond aux aspirations du cœur humain, qui trouve le bonheur dans le don plénier de soi-même.
- L'Homme s'exprime par son corps ; il doit donc vérifier que ce qu'il veut exprimer subjectivement correspond bien à ce qui est déjà inscrit objectivement dans le corps matériel qu'il a reçu.
- En s'exprimant physiquement, l'Homme manifeste une intention, délivre un message.
- Un message est un type de relation (l'Homme n'est pas un individu isolé auto-référencé).

On peut dire que JP2 redonne sa place au corps : l'Homme n'est pas qu'un esprit, une pensée, qui s'exprime par la parole et l'écrit. Cette façon de communiquer est à sens unique bien souvent. Et l'on peut se perdre dans ses idées, virer au subjectivisme, à l'idéalisme, à l'irréalisme. L'Homme est un esprit incarné, il se dit par son corps aussi. Et son corps est un point de repère objectif. Ce que le corps a de général (ex : des yeux pour voir, quelle que soit leur couleur) dit quelque chose d'universel. Nos idées sur ce qu'est l'homme doivent donc être relues objectivement, confrontées à la réalité de leur incarnation dans le corps. Mais le corps n'est pas qu'un repère matériel « froid » : c'est aussi le véhicule d'une intention personnelle, le moyen d'exprimer son « moi » unique. **Donc des idées vérifiées (reçues de la Bible et vérifiées au filtre du cœur et du corps humains), l'homme doit tirer une éthique, une ligne de conduite, une façon d'agir. Et c'est cette façon d'agir conforme à ce qu'il est qui lui apportera le bonheur sur Terre et dans les Cieux.** Car l'homme a pour cadre de vie et d'épanouissement la Présence de Dieu (il n'est pas que « capable de Dieu » mais est « fait pour Dieu » : *Fecisti nos ad Te Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te / Tu nous as fait pour Toi (ad = destination : propter = usage), et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose en Toi*, constatait St Augustin). Et Dieu tel qu'Il se révèle est Trinité, communion de Personnes, inter-donation de personnes libres motivée par l'élan de l'amour ; l'Homme se découvre donc fait aussi pour la libre donation totale de soi par amour. Ce que le Concile Vatican II a dit en une phrase (que JP2 reprend sans cesse) : *Gaudium et Spes*, 24, 3 : « Allons plus loin : quand le Seigneur Jésus prie le Père pour que 'tous soient un ... comme nous

sommes un'' (Jn 17, 21-22), il ouvre des perspectives inaccessibles à la raison et il nous suggère qu'il y a une certaine ressemblance entre l'union des Personnes divines et celle des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour. Cette ressemblance montre bien que *l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don sincère de lui-même.* »

Séance 2 : séance à domicile

Questions de réflexion personnelle, qui seront reprises en groupe la prochaine fois :

1. Pourriez-vous dire spontanément ce que la Bible dit de l'Homme, comment elle le définit ?

2. « *L'homme est la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même ; il ne peut pleinement se trouver que par le don sincère de lui-même.* »

En combien de parties faut-il découper cette phrase (= combien de mouvements ou d'idées contient-elle) ? Quelles remarques ou commentaires cela vous inspire-t-il ? Quelles questions auriez-vous à poser à son sujet ?

Introduction à la TDC : Un sermon de mariage à méditer...

Voici un sermon de mariage dans la droite ligne de la Théologie du Corps de St Jean-Paul II.

Sermon du mariage d'Armelle & Yohann

Il était une fois, au Moyen-Âge, un homme qui se promenait sur le chantier de construction d'une cathédrale gothique. Il croise divers tailleurs de pierre, et à chacun il demande ce qu'il est en train de faire. Le premier lui répond : "je taille une pierre" ; le second : "je fais une voûte" ; et le dernier de lui répondre : "je bâtis une cathédrale !"

Vous connaissiez déjà sans doute cette histoire. Sa morale est la suivante : si chacun des trois compagnons fait matériellement, objectivement, la même chose, aucun de fait humainement, subjectivement, la même œuvre.

Yohann&Armelle, vous n'êtes pas venus casser du caillou mais vous marier. Ma question sera donc aujourd'hui la suivante : Que faites-vous, ici et maintenant ? Qu'est-ce que le mariage ?

"Je taille une pierre !"

Le Code Civil français expose les droits et devoirs des époux. Il dit ce qui découle matériellement du mariage, sans en donner de définition.

Articles 212, 213, et 215 : "Les époux se doivent mutuellement respect, fidélité, secours, assistance. Les époux assurent ensemble la direction morale et matérielle de la famille. Ils pourvoient à l'éducation des enfants et préparent leur avenir. Les époux s'obligent mutuellement à une communauté de vie."

En une phrase : "Je me marie avec toi pour vivre heureux en ta présence et avoir des enfants." J'ai envie de rajouter : "...comme tout le monde !" C'est bien ; c'est vrai. Mais que c'est peu ! On ne parle même pas d'amour entre les conjoints !

“Je fais une voûte !”

De l'amour que j'ai reçu dans ma famille et autour de moi, j'ai compris que l'amitié, l'amour fraternel, l'amour filial, n'étaient que des ersatz de l'amour conjugal ! Quand je t'ai découvert(e), j'ai compris intuitivement puis rationnellement que tu étais “l'être-qui-me-correspond”. J'ai découvert avec étonnement que j'étais “l'être-qui-te-correspond”. J'ai pu reprendre à mon compte cette formule de Jacques de Bourbon-Busset : “Tu existes, donc je suis !” Et j'ai pu, à t'entendre, la renverser : “J'existe, donc tu es !” Mystère insondable de cette union des cœurs ! Que dis-je ? Pour emprunter les mots de Jean-Paul II, je devrais dire “mystère insondable que cette communion de personnes” ! St Jean-Paul II fait exprès d'utiliser une expression tirée de la théologie du dogme trinitaire : fait à l'image de Dieu, l'être humain est destiné à réaliser une communion de personnes féconde, à réaliser une triade avec l'enfant, qui procède du père et de la mère. Le couple humain doit donc réaliser sa communion en unissant les personnes sans les confondre, en les distinguant sans les séparer.

Par le mariage, je réalise le don de moi-même et la réception de l'autre dans un élan d'amour qui nous correspond. En une phrase : “Je te reçois et je me donne à toi, et je te promets de te rester fidèle, dans le bonheur et les épreuves, dans la santé et dans la maladie, pour t'aimer tous les jours de ma vie !” Oh, que c'est joli ! Oh, que c'est puissant ! Mais... va-t-on s'arrêter là ?

“Je bâtis une cathédrale !” C'est-à-dire : *“Je bâtis une église de pierre, symbole de l'édifice spirituel qu'est l'Eglise du Christ !”*

Car je suis un chrétien et j'épouse une chrétienne ; ou inversement.

Alors, oui, je construis une cathédrale ! Je ne dis pas que je construis un bâtiment entier, que je participe à l'Histoire des hommes dans la chaîne des générations. Non, je dis que je construis un Temple de Dieu ! Je dis que je prendrai ma place dans l'édifice spirituel de Dieu, que je tiendrai mon rôle de saint baptisé, que je baptiserai nos enfants et les éduquerai dans la sainteté, dans l'union à Dieu de tous les instants. Je dis que ma place dans l'édifice spirituel de Dieu, ma place dans la communion des saints, celle à laquelle je me sais appelé et que j'ai discernée, est celle de baptisé marié. Je dis que j'ai reconnu que ma vocation, le chemin de sainteté que Dieu me destine, est celui du mariage avec telle personne, et que je tiendrai par le mariage ma place et mon rang dans la communion des saints !

En tant que baptisé(e) qui épouse un(e) baptisé(e), je sais que notre mariage est “élevé à la dignité de sacrement”. Telle est la réalité que décrit le Droit Canon. Canons 1055 & 1056 : “L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants, a été élevée entre baptisés par le Christ Seigneur à la dignité de sacrement. C'est pourquoi, entre baptisés, il ne peut exister de contrat matrimonial valide qui ne soit, par le fait même, un sacrement. Les propriétés essentielles du mariage sont l'unité et l'indissolubilité qui, dans le mariage chrétien, en raison du sacrement, acquièrent une solidité particulière.” Alors, dans le sacrement qui va se réaliser aujourd'hui, élevons ce lien matrimonial, et solidifions-le !

Un sacrement a deux dimensions (ou deux extensions).

Il y a d'abord la dimension de l'effet de grâce, la fructuosité, le fruit spirituel que cela provoque en moi, l'action de Dieu en moi. Le sacrement de mariage, c'est la promesse que Dieu me fait de m'assister de sa grâce, de son aide spirituelle gracieuse, tous les jours de ma vie, en ce qui concernera ma relation à mon conjoint et à mes enfants. Dieu m'aidera à les aimer comme il convient, matériellement, humainement, et spirituellement.

Il y a ensuite la dimension de signe. Le mariage chrétien signifie les Noces de l'Agneau ; il est l'icône (l'image religieuse) de l'Alliance entre Dieu et l'Humanité qui se réalise concrètement dans l'Alliance entre le Christ et l'Eglise. Or... le Christ a aimé l'Eglise et Il s'est livré pour elle afin se

l'unir.

Si bien que dans le sacrement de mariage, à la fois je deviens saint de par la relation charitable que j'ai envers mon conjoint. Je me sanctifie par lui et par mes enfants. Mais aussi, je deviens saint en ce que je me livre pour la sainteté de l'autre. Je me sacrifie pour lui. C'est cela, la vraie portée de la formule de l'échange des consentements, pourvu qu'on lui donne dans son cœur cette portée spirituelle : " Je te reçois et je me donne à toi ". Je te reçois comme l'Eglise reçoit le Christ et tâche de lui être fidèle ; et je me donne à toi comme le Christ se donne à l'Eglise en allant jusqu'au bout de soi ; avec comme objectif un bonheur surnaturel, un fruit spirituel. C'est pour cela que l'unité des conjoints et l'indissolubilité des chrétiens acquiert dans le mariage une solidité particulière, c'est-à-dire une solidité absolue : le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle, afin de se la présenter, donc de la rendre, belle et immaculée ; autrement dit, Il a aimé les pécheurs que nous étions et a livré sa vie pour les pécheurs que nous étions, afin de nous rendre saints et immaculés spirituellement, afin de lui être unis (et pour cela il fallait que nous Lui soyons unissables). C'est cela que St Paul dit aux Ephésiens au chapitre 5 de son épître.

Yohann&Armelle (l'Eglise fait exprès de ne pas être galante et de commencer toujours par le mari, non parce qu'elle est une horrible institution archaïque patriarcale et misogyne, mais parce qu'elle laisse symboliquement la primauté au Christ dans le couple qu'Il forme avec l'Eglise dont le mariage des baptisés est le signe), vous allez vous sanctifier l'un par l'autre parce que vous allez vous sacrifier l'un pour l'autre : vous allez non seulement vous donner pour vous sanctifier, mais vous donner pour sanctifier l'autre ! Et vous le ferez par amour et avec amour, un amour humain élevé à la puissance divine et muni d'une portée spirituelle dans le sacrement de mariage, ce qu'on appelle la charité.

Et nous, nous en serons les témoins. Aujourd'hui, de votre engagement prononcé ; demain, de ce même engagement réalisé ; et après-demain, nous le mettrons par écrit dans votre procès de canonisation. Car je le sais, vous construisez aujourd'hui une cathédrale !

Séance 3 : séance plénière

Introduction à la TDC : GS 24-3 : l'anthropologie biblique.

Réponses aux questions de réflexion personnelle :

1. Pourriez-vous dire spontanément ce que la Bible dit de l'Homme, comment elle le définit ?
2. « *L'homme est la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même ; il ne peut pleinement se trouver que par le don sincère de lui-même.* »

En combien de parties faut-il découper cette phrase (= combien de mouvements ou d'idées contient-elle) ? Quelles remarques ou commentaires cela vous inspire-t-il ? Quelles questions auriez-vous à poser à son sujet ?

Concile Vatican II, Constitution Pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps Gaudium et

Spes, §24-3 :

« Allons plus loin : quand le Seigneur Jésus prie le Père pour que ‘tous soient un ... comme nous sommes un’ (Jn 17, 21-22), il ouvre des perspectives inaccessibles à la raison et il nous suggère qu’il y a une certaine ressemblance entre l’union des Personnes divines et celle des fils de Dieu dans la vérité et dans l’amour. Cette ressemblance montre bien que *l’homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don sincère de lui-même.* »

Approfondissons ce texte qui revient souvent sous la plume de JP2 : ce texte est cité 118 fois dans les textes majeurs de son Pontificat ! **JP2 dit de GS24-3 : « Cette phrase dit la vérité sur l’homme » ; « C’est la définition de l’homme léguée par le Concile ».** Autant dire que c’est une citation majeure pour lui, qui doit le devenir pour nous.

Historiquement, il est fort probable que cette phrase du Concile ait été rédigée par le Cardinal Karol Wojtyla (c’est-à-dire lui-même !). En effet, le Concile Vatican II commence en Octobre 1962 et s’achève en Décembre 1965. Le texte de GS est un des derniers approuvés, à la clôture du Concile en Décembre 1965. Il est issu du « Schéma XIII », schéma préparatoire fait par les organismes du Vatican en fonction des grandes directives données par les Pères Conciliaires en début de Concile (nombre et sujet des textes). C’est une « Constitution pastorale », ce qui est un genre assez nouveau : jusqu’ici l’Eglise se réunit en Concile pour répondre à des erreurs doctrinales ; cette fois-ci un Concile est réuni pour anticiper sur les défis de la modernité (le monde change à une rapidité sans précédent, et la menace de la destruction massive de l’humanité plane sur tous car la « crise des missiles de Cuba » date d’Octobre 1962). Mais les Pères Conciliaires n’arrivent pas à s’entendre sur ce texte, au point que l’on pense abandonner le projet. Or, KW, ordonné évêque auxiliaire de Cracovie en Septembre 1958, est nommé archevêque de Cracovie en Janvier 1964. Il rejoint donc le Concile en cours de route, et participe à l’élaboration du texte pastoral en question. Il suggère 80 amendements, ce qui a permis de « sauver le texte ». Il est donc fort probable qu’il ait inscrit dans le Concile sa définition « d’anthropologie biblique », sa définition de l’Homme selon Dieu... et qu’il l’ait ensuite commentée et répétée tout le long de son pontificat pour nous la faire entrer dans le crâne...

Avant GS24-3, l’Eglise avait déjà une définition de l’Homme ; elle l’avait héritée de la réflexion philosophique. Notamment, il y a la définition de Boèce, philosophe romain du +V^os : « L’Homme est une substance individuée de nature rationnelle ». Autrement dit : l’Homme a en propre de penser et chaque être humain est unique. Il y avait aussi les définitions d’Aristote, philosophe grec du -IV^os. : « L’Homme est un animal raisonnable » ; « L’Homme est un animal sociable ». Autrement dit : l’Homme a en propre de penser mais il a aussi un corps semblable aux animaux et il s’organise avec ses semblables par besoin (il ne peut pas tout faire tout seul). Ce sont ces définitions qui ont servi de base à la réflexion catholique, notamment à St Thomas d’Aquin. Mais JP2 veut remonter plus haut que la philosophie occidentale : il veut remonter à la Bible pour recevoir une définition de l’Homme. La Bible, me direz-vous, n’en donne pas de toute faite ; et cela est vrai. Mais elle donne néanmoins des éléments de définition de l’Homme lors de sa création : l’Homme est créé à l’image de Dieu ; il est créé sous la forme d’un couple primordial ; il a deux missions (« croissez et multipliez » ; « dominez la terre et soumettez-la ») ; il est créé en Présence de Dieu et parle avec Lui ; il est une très bonne chose. Saint Paul dit qu’il est corps-âme-esprit. **JP2 a donc lancé le mouvement de l’anthropologie biblique**, qui s’est prolongé par le document de la Commission Biblique Pontificale de Septembre 2019 « *Qu’est-ce que l’homme ?* ». Disons pour en rester dans notre domaine d’étude que ce que JP2 développera durant son pontificat se trouve déjà synthétisé dans la phrase de GS24-3.

Remarquons que **GS24-3 comporte 3 parties** ; et comme « 3 » est le chiffre de la Trinité, c'est très intéressant de le souligner...

« *L'Homme est la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même* » : La précision du début du texte sous-entend que les Anges sont aussi voulus pour eux-mêmes, mais qu'on n'en parlera pas parce qu'ils ne sont pas sur terre. Ainsi, l'Homme est voulu pour lui-même (et pour Dieu, vouloir signifie aimer). Il est important en soi ; il n'est pas un outil de Dieu (il n'est pas un larbin), même s'il peut devenir son collaborateur, son ami. Un ami est un être aimé gratuitement, il n'est pas objet utile². Dieu n'a pas d'arrière-pensée vis-à-vis de l'Homme, même s'il a un projet pour lui (il a une pensée-projective, une avant-pensée à son sujet). Si l'on se place au niveau de l'Homme maintenant, nous pouvons dire que l'Homme doit se recevoir de Dieu. Il ne s'est pas fait lui-même. Il doit se découvrir tel qu'il est et comprendre en quoi cela est très bon.

« *L'Homme ne peut pleinement se trouver lui-même* » : La formule est réfléchie : l'Homme se trouve lui-même ; il fait un retour sur lui-même, il s'auto-comprend et il s'auto-détermine. Il ne s'auto-définit pas, mais il se découvre donc « se trouve » tel qu'il est : en tant qu'être humain, en tant que telle personne. Il peut sans doute « se trouver », « y trouver son compte » dans bien des domaines, à travers bien des plaisirs. Mais il ne pourra « pleinement » se trouver, atteindre la joie, son accomplissement, que...

« *Que par le don sincère de lui-même.* » : Et en cela réside le paradoxe ! Car il se trouve quand il se perd ! Enfin presque, quand il se donne. « Qui veut garder sa vie la perdra ; qui la perdra à cause de moi la trouvera », disait Jésus (cf Mt 16, 25). Ou plus précisément, quand il se donne en référence à Jésus, comme Lui, donc par amour. Nous reviendrons bientôt sur la traduction du « sincère » car le *sincerum* latin est très technique et dur à traduire...

Disons pour avoir les idées claires que la loi fondamentale de l'être humain, c'est « la loi du don » ; et notons que ce don a un rythme ternaire (3, comme la Trinité) : don reçu (je me reçois de Dieu) ; don approprié (je me possède) ; don donné (je me donne *sincerum* par amour) ; ou autre façon de le dire, don pour soi, don à soi, don de soi. Ce faisant, je me trouve, je constate que suis en paix, je suis heureux : cela vient confirmer que je suis dans le vrai, que tout est dans l'ordre. C'est comme « le fruit » du don, le repos dans le bonheur, la stabilité.

Déjà, St Bernard disait que le cœur de l'homme vit de l'amour comme fait l'eau qui provient d'un canal, qui remplit un bassin, et qui déborde son trop-plein. Si l'on met au début du canal une source qui sourd sans fin, on a une image juste de l'amour. Il y a bien un mouvement ternaire...

Venons-en à ce fameux *sincerum*... Au sens étymologique du terme, *sincerum* vient de *sine-cera* = sans cire. Ce mot vient du fait que l'apiculteur honnête vend un miel bien filtré, sans cire dedans, du pur miel, 100% miel d'abeilles. Alors, **dans GS24-3, *sincerum* peut se traduire en français par : pur, honnête, sans mélange, radical, absolu, désintéressé, authentique.** En France, on dit que l'on « certifie sincères et véritables » les comptes, c'est-à-dire que les comptes sont réels, exacts, sans triche, vrais.

Seulement voilà : je donne plus que quelque chose sans tricher, je me donne ici moi-même ! Dans *Amour et Responsabilité*, KW dit que « ce qui est impossible dans l'ordre de la nature l'est peut-être dans l'amour », à savoir se donner sans cesser d'être. C'est ce que fait Jésus sur la Croix : Il se donne, il est à la fois Ce qui est offert et Celui qui offre, le prêtre et la victime.

² C'est pourquoi St Augustin écrivait *fecisti nos ad Te* et non *fecisti nos propter Te*, comme on l'a dit.

En philosophie, on peut dire que l'Homme est un animal transcendantal : il cherche toujours à se dépasser, ce qu'il y a au-delà de ce qu'il connaît ou réalise déjà, et ultimement qu'il s'interroge sur ce qu'il y a au-delà de la mort et au-dessus de lui (le monde des esprits, et ultimement Dieu). Du reste, en anthropologie (archéologique), on commence à distinguer que les ossements sont humains s'ils sont entourés de marques de rites funéraires : l'Homme pense à une survie possible de l'esprit dans l'au-delà de la mort. Saint Augustin (mais cela reste de la philosophie) dira *Homo capax Dei* : l'Homme est capable de Dieu, il est en capacité de Dieu, adapté à Lui. Car l'Homme a un esprit, et Dieu est esprit : il y a un point de jonction possible.

JP2 a pour optique de tirer les vérités de la Révélation et non de la Raison. Les deux ne s'opposent pas forcément, mais le procédé n'est pas le même. JP2 fait de la théologie, pas de la philosophie : il se base sur les vérités enseignées par Dieu. Au sujet de l'Homme, on dira qu'il fait de l'anthropologie théologique et non de l'anthropologie philosophique. Il ne l'écrit pas de la sorte, mais on pourrait dire que sa formule est *Homo cum Deo* : l'Homme est fait pour vivre en communion avec Dieu. Il le formule de la façon suivante : **“L'Homme sans Dieu n'existe pas !”** Entendez : l'Homme a été créé en Présence de Dieu ; il est fait pour vivre en sa Présence et en relation avec Lui (ce que nous appelons l'Alliance ou la Communion) ; donc un Homme qui vivrait sans Dieu ne serait pas vraiment un Homme, en ce qu'il ne serait pas pleinement lui-même, pas pleinement épanoui. Tout comme on peut dire qu'un amputé ou un malade n'est pas pleinement lui-même... Cela a été du reste sa façon de lutter contre le communisme : “Vous vous dites amis de l'Homme ; mais vous niez une partie de sa nature qui est la transcendance ; donc vous n'êtes pas véritablement amis de l'Homme tant que vous demeurez athées.” JP2 tire de la Bible cette certitude : l'Homme ne peut être pleinement épanoui que s'il est en relation d'union spirituelle avec Dieu ; et cette communion débouche sur une façon d'agir (une éthique, “un éthos” dans son vocabulaire). Cela renvoie à ce que disait Jésus : “Si vous m'aimez, gardez mes Commandements” (Jn 14, 15).

D'où la question paradoxale : est-il naturel à l'homme d'être surnaturel ? ;)

JP2 répond positivement à cette question, tout en rappelant que la communion avec Dieu n'est pas un dû mais un don. Mais ce faisant, il trouble nos repères classiques entre nature et surnature. Repères qui étaient déjà mouvants ; mais sans que nous le sachions. Parlons donc maintenant du concept de “loi naturelle”.

Précisions de vocabulaire : nous appelons *surnaturel* ce qui est du domaine divin ; nous appelons *praeternaturel* ce qui est du domaine angélique ou démoniaque ; nous appelons *naturel* ce qui est du domaine humain, animal, végétal, et minéral.

L'Eglise a parlé de “loi naturelle” (St Thomas d'Aquin repris par Léon XIII) pour désigner ce qui est du domaine de l'Homme sans besoin de la Révélation biblique. Ainsi, pas besoin d'être chrétien pour pratiquer la justice ou avoir la notion de justice ; idem pour le respect de la parole donnée, etc. Et l'on a aussi parlé de mariage naturel pour désigner un vrai mariage (un vrai serment d'engagement réciproque pour vivre toute sa vie uni à l'autre fidèlement et respectueusement en vue d'avoir et d'élever des enfants ensemble) mais qui se fait lorsque les deux conjoints n'ont pas comme référence la Révélation chrétienne et donc ne se marient pas avec une compréhension religieuse chrétienne de leur engagement. Pour parler rapidement, un mariage naturel est un mariage conclu “sans Dieu” (sans Dieu clairement posé dans l'équation). Mais JP2 vient bousculer cela en disant que “sans Dieu” n'existe pas : c'est une notion vide de sens... parce que DIEU EST ! C'est un concept pratique, mais JP2 sous-entend qu'il ne nous aide pas tant que cela...

JP2 rappelle que, bibliquement, donc réellement, en vérité, il n'existe que trois états de

l'Homme : l'Homme est créé en état de communion avec Dieu ("état de Justice originelle") ; l'Homme se prive de Dieu et est blessé, amoindri ("état lapsaire", lapsa = la Chute) ; l'Homme blessé est restauré par Dieu ("état de sauvé") et il le sera pleinement à la Résurrection des morts à la fin des temps avec un corps glorieux ("état glorieux"). Vous avez compté quatre états, et je ne vous en ai annoncé que trois, car dès la Chute le Seigneur annonce et commence le Relèvement de l'Homme (ce qu'on appelle le "protoévangile" de Gn3 : "ton descendant / ta descendance écrasera la tête du serpent") : l'état de l'Homme après la Chute est donc un état "lapsus ac redemptus", blessé-et-soigné mais avec des soins qui vont progresser (de la dilution du poison jusqu'à l'antidote). En ce qui nous concerne, après la Croix de Jésus, nous sommes vraiment en plein état de "rachetés", simul lapsus ac redemptus, même si la victoire du Christ en nous est en cours de plénitude. Il y a donc trois états de l'Homme, à trois Moments de l'Histoire : à l'Origine, l'état de Justice originelle (sainteté, communion avec Dieu) ; durant l'Histoire, l'état de Restauration (simul lapsus ac redemptus), où l'Homme est en même temps blessé par la triple concupiscence³ et soutenu par la grâce ; à la fin des temps, l'état de Gloire (avec un corps glorifié, donc c'est un état différent de celui de l'Origine). Pour prendre une image, qui vaut ce qu'elle vaut : vous prenez une feuille blanche ; vous la froissez bien et la défroissez bien (elle tend vers l'état d'origine mais n'est pas dans le même état, les traces du traumatisme qui a été réparé demeurent) ; puis vous la badigeonnez d'un liquide qui la rend lisse et brillante : la même feuille a trois états d'être possibles !

Peut-on dire que l'Homme "sans Dieu" est possible ? Non. Mais il est pensable comme tel, par abstraction ! C'est un peu comme dire 'un homme réduit à l'état de robot' : cela n'existe pas, car même contraint l'Homme n'en pensera pas moins, mais on comprend de quoi on veut parler pour désigner le manque dont il souffre. Ainsi du "mariage naturel", qui n'est pas le "mariage sacramentel" : il est amputé d'une dimension mais existe néanmoins. Ainsi de "la loi naturelle" qui est "la loi divine non-prononcée par Dieu mais lue en nous", et qui n'est donc pas "toute la loi divine" : ainsi, par exemple, un païen⁴ peut comprendre en réfléchissant le respect d'autrui mais pas le pardon des ennemis.

Le "Document XXIV" de la CTI⁵ publié en 2009, qui s'appelle "À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle." est une synthèse historique bien utile... L'éthique universelle est-elle possible malgré les diverses cultures ? Est-elle une loi que les hommes savants rédigent par tâtonnements pragmatiques et qui est ratifiée par le consensus des responsables élus ? Ou est-elle une loi que chacun peut lire dans son cœur en se recueillant ? La Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 est une belle formulation moderne de ces principes moraux. Occidentale. Le problème, c'est que lire dans son cœur la loi naturelle exige d'avoir un cœur lisible : il faut une honnêteté morale, une recherche intégrale de la vérité morale. Et nous savons que sans Dieu c'est bien difficile : avec un cœur "froissé" ou "cabossé", comment faire ? L'Eglise a conscience qu'elle doit reformuler les préceptes de la loi naturelle moins comme ceux d'une loi structurante (un mode d'emploi) que comme une règle de vie épanouissante (une voie de bonheur). Le but est le bien de l'humanité et de chaque homme. Mais nous savons qu'il ne peut se faire en occultant sa dimension transcendante... Il faudra bien parler à Dieu et l'écouter !

Séance 4 : séance à domicile

3 Nous développerons cela plus loin. Pour en avoir le cœur net dès maintenant, lisez CEC § 2514-2516.

4 Cela signifie plus que non-baptisé : non-baptisé qui n'a jamais entendu le message chrétien. Un Romain du temps de St Paul par exemple ; un Maya du XV^es. ; un Amazonien ou un Français-qui-regarde-la-télé contemporains !

5 Commission Théologique Internationale, organe de réflexion non-magistérielle mais bien éclairante quand même...

L'expérience originelle : solitude, unité, nudité.
(TDC 1 à 13-1)

Questions de réflexion personnelle :

1. Qu'est-ce qui distingue l'Homme de l'animal ? L'Homme est-il un animal évolué ou autre chose qu'un animal ?
2. Pourquoi n'est-il pas bon que l'homme soit seul ? Ne sommes-nous pas tous des individus, des citoyens naissant libres et égaux en droits ?

Quand il parle du mariage (de la répudiation, en fait) avec les Pharisiens (Mt 19 // Mc 10), Jésus fait référence à l'Origine (Gn 1 à 3). Donc revenons avec Lui à ce moment de l'humanité, à sa création, sa constitution, sa définition de base. Visiblement, malgré la Chute, ce passage n'a rien perdu de sa pertinence : on peut encore s'y référer. (La Chute abîme la nature humaine mais ne la détruit pas, selon les catholiques.)

Gn1 : « Dieu créa l'Homme à sa ressemblance ; homme et femme Il les créa » : JP2 note que l'être humain n'est pas indexé sur les animaux mais sur Dieu⁶ ; il note que Dieu considère que être humain c'est être homme-et-femme (autrement dit, homme n'épuise pas humain, femme non plus, homme-et-femme oui). Gn 1 est l'Homme décrit de façon objective, extérieure.

Gn2 est l'Homme tel qu'il se comprend lui-même, c'est sa réflexion subjective. Gn2 : « Alors le Seigneur Dieu façonna une femme qu'il amena à l'homme. Alors l'homme s'écria : 'Cette fois, elle est la chair de ma chair et l'os de mes os. Celle-ci, on l'appellera femme, car c'est de l'homme qu'elle a été prise'. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, s'unira à sa femme et les deux seront une seule chair. Or, tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, mais ils n'éprouvaient pas de honte. » Dans cette expérience qu'il fait de lui-même, dans son auto-compréhension, l'Homme (car ce qui est dit ici de l'homme dans le récit peut être appliqué à la femme) fait trois constats (des « expériences primordiales »⁷) :

- Sa solitude : « Il n'est pas bon pour l'Homme d'être seul. Je veux lui faire une aide qui soit semblable à lui » (Gn 2, 18) Cela ne concerne pas que Adam-homme, mais bien l'Homme en général (la relation d'aide est réciproque). Après avoir nommé tous les animaux, Adam-homme « ne trouva pas d'aide semblable à lui » (dit Gn 2, 20) : il est « seul », unique en son genre ; il ne se reconnaît pas de semblable parmi les animaux. JP2 parle donc de « solitude » (car il fait de l'anthropologie biblique donc il colle au vocabulaire biblique) pour désigner « la différence spécifique » de l'Homme par rapport au reste de la création (son unicité) : « **L'homme est seul parce qu'il est 'différent' du monde visible, du monde des êtres vivants.** » (TDC 5-6) L'Homme est une personne, parce qu'il se connaît lui-même (ici il se connaît de façon négative, il sait ce qu'il n'est pas) : il est un sujet. Et quand Dieu dit à l'Homme ce qui lui est permis et défendu, Il fait appel à sa liberté, à sa capacité de choix. « Dans le concept de solitude originelle sont incluses à la fois l'auto-conscience et l'autodétermination. » (TDC 6-1) En lui parlant (et en ne parlant qu'à lui seul), Dieu indique aussi à l'Homme qu'il est « partenaire de l'Absolu », qu'il est en interaction avec Dieu, en communion avec Lui (qui peut se rompre). « En se basant sur l'expérience de son propre corps, l'homme, (*adam*), aurait pu arriver à cette conclusion qu'il était substantiellement semblable aux autres êtres vivants (*animalia*). Au contraire, comme nous le lisons, il n'est pas arrivé à cette conclusion, mais a acquis en fait la conviction qu'il était 'seul'. » (TDC 6-3) De fait, il découvre que lui seul peut « travailler », transformer les choses, cultiver ; sans doute parce qu'il découvre que son

6 TDC 2-4

7 TDC 11-1

corps lui permet de concrétiser sa pensée (il relève plus de l'invisible que du visible). « La structure de ce corps est telle qu'elle lui permet d'être l'auteur d'une activité authentiquement humaine. Dans cette activité, le corps exprime la personne. » (TDC 7-2)

- Son unité : « L'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et les deux ne feront qu'une seule chair. » (Gn 2, 24) Le cri d'admiration et de satisfaction d'Adam devant Eve (et réciproquement sans doute) montre que l'être humain aspire à l'unité, à l'union avec l'autre sexe. « La signification de l'unité originelle de l'homme, à travers sa masculinité et sa féminité, s'exprime comme un franchissement des frontières de la solitude et en même temps comme une affirmation - pour l'un et l'autre être humain - de tout ce qui dans la solitude est constitutif de l'« Homme ». Dans le récit biblique, la solitude est la voie qui achemine à cette unité que, suivant Vatican II, (dans GS§12) nous pouvons définir comme *communio personarum*. » (TDC 9-2) **« L'homme devient image de Dieu non pas tant au moment de la solitude qu'au moment de la communion.** 'Dès l'Origine', en effet, il est non seulement une image dans laquelle se reflète la solitude d'une Personne qui régit le monde, mais aussi, et essentiellement, l'image d'une insondable communion divine de Personnes. » (TDC 9-3) L'homme et la femme ont conscience d'un enrichissement réciproque à travers la dualité des sexes ; la dualité permet la communion, et les corps en sont les expressions visibles (l'un est « fait pour » l'autre). « Ainsi, comme le montre déjà Genèse 2, 23, la féminité, en un certain sens, se retrouve elle-même devant la masculinité, tandis que la masculinité se confirme à travers la féminité. Précisément la fonction du sexe qui, en un certain sens est 'constitutive de la personne' (et pas seulement 'attribut de la personne') montre combien profondément l'homme, avec toute sa solitude spirituelle, avec le caractère unique et non répétable propre à la personne, est constitué par le corps comme 'lui' ou 'elle'. La présence de l'élément féminin, à côté de l'élément masculin, et tout ensemble avec lui, signifie pour l'homme un enrichissement dans toute la perspective de son histoire, y compris l'histoire du salut. » (TDC 10-1) A travers l'union sexuelle qui réalise l'unité en une seule chair, chacun refait en quelque sorte la découverte originelle de la personne de l'autre comme complémentaire de la sienne, pas seulement au plan physique mais dans toute ses dimensions humaines ; ce qui fait qu'elle est l'objet d'un choix (pas d'un instinct) : il laissera ses parents pour s'attacher à l'autre. « Lorsque l'un et l'autre s'unissent si intimement qu'ils deviennent 'une seule chair', leur union conjugale présuppose une mûre conscience du corps. Mieux, cette union comporte en elle-même une conscience particulière de la signification du corps dans le don réciproque des personnes. » (TDC 10-4) A savoir que le corps exprime la personne : il n'y a pas que l'union des sexes dans l'acte charnel, il y a tous les gestes « annexes » (caresses, baisers, paroles...).

- Sa nudité : « Or, tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, mais ils n'en éprouvaient pas de honte. » (Gn 2, 25) Ce n'est pas un détail mal venu dans le tableau : c'est une clé de compréhension de l'Homme. Cette expérience de bien-être est défini comme « absence de honte » car il est décrit par quelqu'un qui écrit après la Chute et ne peut donc décrire que par rapport à une expérience négative qu'il fait en en faisant abstraction (l'absence de négatif est du positif). En Gn 3, 7 homme et femme se rendent compte qu'ils sont nus : « il ne s'agit pas ici d'un passage de la « non-connaissance » à la « connaissance », mais d'un changement radical de la signification de la nudité originelle de la femme devant l'homme et de l'homme devant la femme. » (TDC 11-5) La pudeur se manifeste en nous comme une crainte d'être maltraité par l'autre (réduit à un objet) et comme une tentative de poser les bonnes bases dans la relation que nous désirons construire. **L'absence de honte originelle n'est pas un manque mais une plénitude du regard porté sur l'autre :** « une particulière plénitude de conscience et d'expérience, surtout une plénitude de compréhension de la signification du corps, en lien avec le fait qu'« ils étaient nus » » (TDC 12-2), qui signifie la pleine conscience d'être donnés l'un à l'autre. Le corps manifeste l'Homme (son humanité) et permet la communication avec son semblable (relations humaines) : le fait d'être nus

sans honte décrit « la plénitude particulière de la communication interpersonnelle enracinée au cœur même de cette communion, qui se trouve ainsi révélée et développée » (TDC 12-5) « À cette plénitude de perception 'extérieure', exprimée par la nudité physique, correspond la plénitude 'intérieure' de la vision de l'homme en Dieu, c'est-à-dire selon la mesure de l'image de Dieu' (cf. Gn 1, 17). » Ce qui signifie que nos premiers parents se comprenaient comme personnes mais aussi comme personnes en lien avec Dieu, impliquées dans son projet d'amour : être une personne humaine signifie être en lien avec Dieu. En effet, à la création, il n'y a pas de ruptures entre les diverses dimensions de la personne humaine : chacun se perçoit et perçoit l'autre dans son intégralité, ce qui inclut sa relation à Dieu et sa mission propre dans le monde. « La 'nudité' signifie le bien originel de la vision divine. Elle signifie toute la simplicité et la plénitude de cette vision qui manifeste la valeur 'pure' de l'être humain comme homme et femme, la valeur 'pure' du corps et de son sexe » (TDC 13-1)

L'Homme est fait à l'image de Dieu : voilà une grande révélation anthropologique faite par la Bible ! Mais L'Homme est en fait à l'Origine un couple : « L'homme et la femme constituent ainsi quasi deux modes différents pour l'être humain 'd'être corps' dans l'unité de cette image. » (TDC 13-2)

Pour le dire autrement (= hors lecture suivie littérale), la solitude originelle de l'Homme a deux dimensions : ontologique (il est séparé des animaux) et psychologique (il éprouve un sentiment d'incomplétude). Il n'a pas d'aide qui lui soit assortie (Dieu le prépare à désirer la communion) ; il ressent le besoin d'être aidé par un être complémentaire. « Aide » = « Ezer ». Comme le note le Cardinal Ratzinger, c'est un mot noble, sans idée de servilité. C'est un mot utilisé rarement dans la Bible, qui désigne uniquement l'aide que Dieu apporte à l'Homme, une aide vitale fournie en cas de danger. La femme est donc pour l'homme le bon interlocuteur, divinement garanti ; et réciproquement. Le fait que l'homme est fait pour la femme et réciproquement nous montre que « la guerre des sexes » est une conséquence du péché⁸. Cette différence sexuelle révèle l'identité de chacun, la particularité de chacun ; mais en aucun cas leur opposition ; c'est le signe de la complémentarité. La théorie du Genre, qui ne veut ni l'homme ni la femme pour éviter les conséquences désastreuses de leur opposition, de leur lutte, est comme une quête dans le noir !

La femme n'est pas faite *ex nihilo*, mais à partir de l'homme, de sa côte : elle est de même nature, a la même dignité fondamentale. En sumérien, le signe « côte » est le même que le signe « vie ». Et l'homme se réveille avec émerveillement : « os de mes os, chair de ma chair ! » L'hébreu est une langue concrète. « Os » signifie « squelette », structure fondamentale (sans squelette, nous sommes informes, ne tenant pas debout : c'est l'expression de moi fondamentale). « Chair », en hébreu, désigne l'être même. En hébreux, le superlatif est marqué par le redoublement : ainsi « Seigneur des seigneurs » signifie « seigneur par excellence ». Adam dit donc : « Tu es moi, tel que je me découvre en toute ma splendeur... à la vue de ce que tu es ! » ; « Tu es moi-issime ». JP2 traduit le cri d'Adam par : « Voici un corps qui traduit la personne ! »

La nudité indique la signification sponsale du corps, du corps comme fait pour le don et la réception, l'échange réciproque, le don mutuel. Si je regarde l'autre comme une personne (qui a sa part de mystère) et non comme un objet qui m'est utile (pour me satisfaire), une personne qui se donne et non un objet que je prends, l'autre n'a rien à craindre de mon regard ni de moi ; et réciproquement. Le corps humain, ce n'est pas un truc pour la propagation et la préservation de l'espèce, ni un outil de jouissance, dont j'ai l'usage dans la mesure du consentement mutuel de

8 cf Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Lettre aux évêques sur la collaboration de l'homme et de la femme dans le monde, du 31 Mai 2004 : « ...l'Eglise, éclairée par la foi en Jésus Christ, parle plutôt d'une *collaboration active* entre l'homme et la femme, précisément dans la reconnaissance de leur différence elle-même. »

préférence... C'est le moyen d'expression d'une personne qui est libre de rentrer dans une relation d'amour authentique (respectueuse de mon identité) avec moi. C'est un moyen de communion.

Ces trois expériences originelles définissent l'Homme : c'est un être composé de corps-âme-esprit (soma, pneuma, psuchè / il a un corps, une conscience psychologique, une conscience morale et donc une relation à Dieu) ; il est fait pour la communion des personnes⁹ (qui culmine dans le couple humain librement constitué et choisi) ; il est appelé à considérer toute la personne de l'autre à travers l'expression qu'il fait de lui-même par son corps (sexuation, paroles, gestes).

Séance 5 : séance plénière

Nous allons maintenant lire et digérer des passages « in extenso » des Catéchèses de JP2 pour nous familiariser tant avec sa façon de s'exprimer qu'avec sa façon de penser : il est le seul à consacrer au corps une place primordiale. On ne pourra plus dire que les chrétiens sont des gens qui méprisent le corps au profit de l'âme... (dès les premiers siècles, du reste, ils ont lutté contre les gnostiques qui sont des spiritualistes !) Et vous allez comprendre pourquoi la formule « Théologie du corps », si elle n'exprime pas le sujet profond d'étude (qui est l'amour humain selon Dieu), n'est pas pour autant fausse, parce qu'elle désigne le sujet d'étude premier : le corps humain comme expressif de multiples choses...

L'expérience originelle : solitude, unité, nudité.
(TDC 1 à 13-1)

Réponses aux questions de réflexion personnelle :

1. Qu'est-ce qui distingue l'Homme de l'animal ? L'Homme est-il un animal évolué ou autre chose qu'un animal ?
2. Pourquoi n'est-il pas bon que l'homme soit seul ? Ne sommes-nous pas tous des individus, des citoyens naissant libres et égaux en droits ?

Texte 1 : le rôle du corps dans la compréhension que l'Homme a de lui-même...

(TDC 6- 3) L'homme ainsi formé appartient au monde visible, il est un corps parmi les corps. En reprenant et en reconstruisant, en un certain sens, la signification de la solitude originelle, nous l'appliquons à l'homme dans sa totalité. Le corps, grâce auquel l'homme prend part au monde créé visible, le rend en même temps conscient d'être « seul ». Si son corps ne l'avait pas aidé à le comprendre, en lui rendant la chose évidente, il n'aurait pas été capable de parvenir à cette conviction que de fait il a acquise comme nous le lisons en *Gn* 2, 20. La conscience de la solitude aurait pu se rompre précisément à cause du corps lui-même. En se basant sur l'expérience de son propre corps, l'homme, (*adam*), aurait pu arriver à cette conclusion qu'il était substantiellement semblable aux autres êtres vivants (*animalia*). Au contraire, comme nous le lisons, il n'est pas arrivé à cette conclusion, mais a acquis en fait la conviction qu'il était « seul ». Le texte yahviste ne parle jamais directement du corps ; même lorsqu'il dit que « le Seigneur Dieu modela l'homme avec la poussière du sol », il parle de l'homme, et non pas du corps. Néanmoins le récit, pris dans

⁹ On peut dire aussi que c'est un-être-de-don.

son ensemble, nous offre des bases suffisantes pour percevoir cet homme, créé dans le monde visible, précisément comme corps parmi les corps.

L'analyse du texte yahviste nous permet en outre de *relier la solitude originelle de l'homme à la conscience du corps* par lequel l'homme se distingue de tous les *animalia* et « se sépare » d'eux, et *par lequel* il est une *personne*. On peut affirmer avec certitude que l'homme ainsi formé a en même temps la connaissance et la conscience du sens de son propre corps. Et cela, sur la base de son expérience de la solitude originelle.

(TDC 6- 4) Tout cela peut être considéré comme une implication du second récit de la création de l'homme, et l'analyse du texte nous permet de le développer amplement.

Lorsqu'au début du texte yahviste, avant même qu'il y soit question de la création de l'homme à partir de « la poussière du sol », nous lisons qu'« il n'y avait pas d'homme pour cultiver le sol et faire monter de la terre l'eau des canaux pour irriguer toute la surface du sol » (*Gn* 2, 5-6), nous associons à juste titre ce passage à celui du premier récit dans lequel est exprimé le commandement divin : « Remplissez la terre ; soumettez-la et dominez-la » (*Gn* 1, 28). Le second récit fait explicitement allusion au *travail que l'homme accomplit* pour cultiver la terre. Le premier et fondamental moyen de dominer la terre se trouve dans l'homme lui-même. L'homme peut dominer la terre parce que lui seul — et aucun des autres êtres vivants — est capable de la « cultiver » et de la transformer selon ses propres besoins (« il fait monter de la terre l'eau des canaux pour irriguer le sol »). Cette première ébauche d'une activité spécifiquement humaine semble faire partie de la définition de l'homme telle qu'elle ressort de l'analyse du texte yahviste. On peut par conséquent affirmer que cette ébauche est intrinsèque à la signification de la solitude originelle et qu'elle appartient à *cette dimension de solitude à travers laquelle l'homme se trouve, dès l'origine, dans le monde visible en tant que corps parmi les corps, et découvre la signification de sa propre corporéité*.

Nous reviendrons sur ce sujet dans la prochaine méditation.

(TDC 7- 1) Aujourd'hui, il nous faut revenir encore une fois sur la signification de la solitude originelle de l'homme, telle qu'elle ressort surtout de l'analyse du texte dit « yahviste » de la Genèse, chapitre 2. Le texte biblique nous permet comme nous l'avons déjà constaté dans les réflexions précédentes, de mettre en relief non seulement la conscience du corps humain (l'homme est créé dans le monde visible comme « corps parmi les corps »), mais aussi celle de la propre signification du corps.

Tenant compte de l'extrême concision du texte biblique, on ne peut, évidemment, trop étendre cette implication. Il est cependant certain que nous touchons ici le problème central de l'anthropologie. La conscience du corps semble s'identifier dans ce cas avec la découverte de la complexité de sa propre structure qui, sur la base d'une anthropologie philosophique consiste en définitive dans le rapport entre l'âme et le corps. Le récit yahviste exprime cette complexité avec son propre langage (c'est-à-dire avec sa propre terminologie) en disant : « Le Seigneur Dieu modela l'homme avec la poussière du sol. Il insuffla dans ses narines l'haleine de vie et l'homme devint un être vivant » (*Gn* 2, 7)¹⁰. Et de fait, cet homme précisément, un « être vivant », se distingue continuellement de tous les autres êtres vivants du monde visible. La prémisse de cette auto-distinction de la part de l'homme est proprement le fait que lui seul est capable de « cultiver la terre » (cf. *Gn* 2, 5) et de « la soumettre » (cf. *Gn* 1, 28). On peut dire que, depuis les tout débuts, la conscience de la « supériorité » inscrite dans la définition de l'humanité, provient d'une praxis ou d'un comportement typiquement humain. Cette conscience comporte une perception particulière de la signification de son propre corps qui émerge précisément du fait que c'est à l'homme qu'il revient de « cultiver la terre », de la « soumettre ». Tout cela serait impossible sans une intuition typiquement humaine de la signification de son propre corps.

(TDC 7- 2) Il semble donc qu'il faille parler avant tout de cet aspect plutôt que du problème de

¹⁰ L'anthropologie biblique distingue dans l'homme moins le *corps* et l'*âme*, que *corps* et *vie*. L'auteur biblique présente ici la donation de la vie au moyen de l'« haleine », du « souffle » qui ne cesse d'être propriété de Dieu : quand Dieu le retire, l'homme retourne en poussière, celle dont il a été tiré (cf. le Livre de *Job*, 34,14-15 ; *Ps* 104,29 ss).

la complexité anthropologique au sens métaphysique. Si la description originelle de la conscience humaine rapportée par le texte yahviste inclut aussi le corps dans l'ensemble du récit, si elle contient, pour ainsi dire, le premier témoignage de la découverte de sa propre corporéité (et même, comme nous l'avons dit, la perception de la signification de son propre corps), tout cela se révèle, non pas sur la base de quelque analyse métaphysique primordiale, mais sur la base d'une suffisamment claire et concrète subjectivité de l'homme. L'homme est un sujet non seulement parce qu'il a conscience de lui-même et qu'il s'autodétermine, mais aussi sur la base de son propre corps. *La structure de ce corps est telle qu'elle lui permet d'être l'auteur d'une activité authentiquement humaine.* Dans cette activité, le corps exprime la personne. Il est donc, dans toute sa matérialité (« il modela l'homme avec la poussière du sol ») pénétrable et transparent, pour ainsi dire, de telle sorte que devienne clair qui est l'homme (et qui il devrait être) grâce à la structure de sa conscience et de son autodétermination. C'est sur cela que repose la perception fondamentale de la signification de son propre corps, que l'on ne peut pas manquer de découvrir en analysant la solitude originelle de l'homme.

Texte 2 : le rôle du corps dans l'union charnelle humaine

(TDC 10- 2) L'unité dont parle Genèse 2, 24 (« les deux deviennent une seule chair ») est sans aucun doute celle qui s'exprime et se réalise dans l'acte conjugal. La formulation biblique, extrêmement concise et simple, indique le sexe, c'est-à-dire la masculinité et la féminité, comme cette caractéristique de l'homme — mâle et femelle — qui leur permet, lorsqu'ils deviennent « une seule chair », de soumettre simultanément toute leur humanité à la bénédiction de la fécondité. Cependant, le contexte d'ensemble de cette formulation lapidaire ne nous permet pas de nous arrêter à la surface de la sexualité humaine, ne nous permet pas de traiter du corps et du sexe en faisant abstraction de la pleine dimension de l'homme et de la « communion des personnes ». Mais il nous oblige dès « l'origine » à discerner la plénitude et la profondeur propres à cette unité que l'homme et la femme doivent constituer à la lumière de la révélation du corps.

Avant tout, cependant, l'expression prospective : « L'homme... s'unira à sa femme » si intimement que « les deux deviendront une seule chair » nous invite toujours à retourner à ce que le texte biblique exprime précédemment au sujet de l'union dans l'humanité qui lie la femme et l'homme dans le mystère même de la création. Les paroles de Genèse 2, 23, que nous venons d'analyser, expliquent cette idée d'une façon particulière. L'homme et la femme, en s'unissant l'un l'autre (dans l'acte conjugal) si étroitement qu'ils deviennent « une seule chair », redécouvrent chaque fois et d'une façon spéciale, le mystère de la création. Ils reviennent ainsi à cette union dans l'humanité (« os de mes os et chair de ma chair »), qui leur permet de se reconnaître réciproquement et, comme la première fois, de s'appeler par leur nom. Cela signifie revivre en un certain sens, la valeur virginale originelle de l'homme, qui émerge du mystère de sa solitude devant Dieu et au milieu du monde. Le fait qu'ils deviennent « une seule chair » est un lien puissant établi par le Créateur, à travers lequel ils découvrent leur propre humanité aussi bien dans leur unité originelle que dans la dualité d'une mystérieuse attraction réciproque. Mais le sexe, cependant, est quelque chose de plus que la force mystérieuse de la corporéité humaine qui agit, pour ainsi dire, sous la poussée de l'instinct. Au niveau de l'homme et dans la relation réciproque des personnes, le sexe exprime un dépassement toujours nouveau des limites de la solitude de l'homme inhérente à la constitution de son corps, et il en détermine la signification originelle. Ce dépassement implique toujours que, d'une certaine manière, on assume comme sienne la solitude du corps du second « moi ».

(TDC 10- 3) Aussi, cette prise en charge est-elle liée à un choix. La formulation même de

Genèse 2, 24 indique non seulement que les êtres humains, créés comme homme et femme, ont été créés pour l'unité, mais aussi que précisément cette *unité, à travers laquelle ils deviennent «une seule chair»* a dès l'origine le caractère d'une union qui découle d'un choix. Nous lisons, en effet : « L'homme laissera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme. » Si l'homme, du fait de la génération, appartient « par nature » à son père et à sa mère, c'est au contraire par choix qu'« il s'unit » à sa femme (ou la femme à son mari). Le texte de Genèse 2, 24 définit ce caractère du lien conjugal en référence au premier homme et à la première femme, mais en même temps il le fait aussi dans la perspective de tout l'avenir terrestre de l'homme. C'est pourquoi, en son temps, le Christ se référera à ce texte comme également actuel à son époque. Formés à l'image de Dieu, également en tant qu'ils constituent une authentique communion de personnes, le premier homme et la première femme doivent constituer l'origine et le modèle de cette communion pour tous les hommes et toutes les femmes qui, à quelque époque que ce soit, s'unissent si intimement qu'ils sont « une seule chair ». Le corps qui, dès l'origine, à travers sa masculinité ou sa féminité, aide l'un et l'autre (« une aide qui soit semblable à lui ») à se retrouver en communion de personnes, devient d'une façon particulière l'élément constitutif de leur union lorsqu'ils deviennent mari et femme. Cela se réalise toutefois à travers un choix réciproque. C'est le choix qui établit le pacte conjugal entre les personnes¹¹ qui deviennent « une seule chair » uniquement sur la base de ce choix.

(TDC 10- 4) Ce [rôle du choix] correspond à la structure de la solitude de l'homme et, concrètement, à la « double solitude ». Le choix, en tant qu'expression d'autodétermination, repose sur le fondement de cette structure, c'est-à-dire sur le fondement de son « auto-conscience ». Ce n'est que sur la base de la structure qui lui est propre que l'homme « est corps » et, à travers le corps, qu'il est homme et femme. Lorsque l'un et l'autre s'unissent si intimement qu'ils deviennent « une seule chair », leur union conjugale présuppose une mûre conscience du corps. Mieux, cette union *comporte en elle-même une conscience particulière de la signification du corps dans le don réciproque des personnes*. Également dans ce sens, Genèse 2, 24 est un texte qui ouvre des perspectives. Il montre, en effet, que dans toute union conjugale de l'homme et de la femme il y a une nouvelle découverte de la même conscience originelle de la signification unitive du corps dans sa masculinité et sa féminité. Par là, le texte biblique indique en même temps que dans chacune de ces unions se renouvelle d'une certaine manière le mystère de la création dans toute son originelle profondeur et sa force vitale. « Tirée de l'homme » comme « chair de sa chair », la femme devient par conséquent, en tant qu'« épouse » et à travers sa maternité, mère des vivants (cf. Gn 3, 20), parce que sa maternité a aussi sa propre origine dans l'homme. La procréation est enracinée dans la création et à chaque fois, elle reproduit en un certain sens son mystère.

Séance 6 : séance à domicile

La signification (phénoménologique) sponsale du corps. (TDC 13-2 à 23-6)

Questions de réflexion personnelle :

1. Pardonnez la question, mais... dans une perspective phénoménologique (= on part de ce qui apparaît pour le « faire parler » et trouver la signification des choses), qu'est-ce que votre organe

¹¹ « La communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple a été fondée et dotée de ses lois propres par le Créateur ; elle est établie sur l'alliance des conjoints, c'est-à-dire sur leur consentement personnel irrévocable » (*Gaudium et Spes*, n° 48,1)

sexuel vous dit ? Qu'est-ce qu'un sexe (précisez masculin ou féminin car il y a des points communs et des différences) « veut dire », « signifie » ?

2. Si je vous dis (et c'est vrai) que l'hymen n'existe que chez l'espèce humaine, qu'en tirez-vous comme conclusion (toujours sous l'angle phénoménologique) ? Qu'est-ce que cela peut « signifier », « vouloir exprimer » de la nature du don charnel humain ?

3. Si je vous dis (et c'est vrai) que « consommer » le mariage est un mot transposé, mais non traduit, du latin « consummatum », qui signifie « porter au sommet », qu'est-ce que cela vous évoque ? Qu'est-ce qui est « porté au sommet » dans la relation sexuelle ?

4. Et si je vous rappelle que les dernières paroles du Christ en Croix sont « consummatum est ! » (que l'on traduit d'ordinaire « tout est accompli ! »), qu'est-ce que cela vous évoque ?

L'Homme est appelé à comprendre la création comme un don fait par le Créateur. « Dieu se révèle lui-même avant tout comme créateur. Le Christ se réclame de cette révélation fondamentale contenue dans le livre de la Genèse. Le concept de création trouve dans la Genèse toute sa profondeur, non seulement métaphysique mais aussi pleinement théologique. Le Créateur est celui qui 'appelle à l'existence à partir du néant' et qui établit le monde dans l'existence et l'homme dans le monde *parce qu'il 'est amour'* (1 Jn 4, 8). A vrai dire, nous ne trouvons pas ce mot 'amour' (Dieu est amour) dans le récit de la création. Cependant, ce récit répète souvent : 'Dieu vit tout ce qu'il avait fait et voici que c'était très bon' (Gn 1,31). À travers ces paroles, nous sommes conduits à entrevoir dans l'amour le motif divin de la création, la source, pour ainsi dire, dont elle jaillit : *en effet, seul l'amour donne naissance au bien et se complait dans le bien* (cf. 1 Co 13). Aussi, comme action de Dieu, la création, signifie non seulement l'appel à l'existence à partir de rien et l'établissement de l'existence du monde comme celle de l'homme dans le monde mais elle signifie également, selon le premier récit, *'berêshîth bârâ', donation*, une donation fondamentale et 'radicale', c'est-à-dire un acte de donation dans lequel le don jaillit proprement de rien. » (TDC 13-3)

S'il y a don, il y a relation entre Celui qui donne et celui qui reçoit. Et c'est à l'Homme que la Création est donnée (confiée) : lui seul peut comprendre la portée du don (il est spirituel donc comprend l'intention du donateur et il est matériel donc il mesure la portée du don). Mais il sent bien aussi que dans la création rien ne peut rentrer dans une relation de don avec lui si ce n'est un être qui soit son semblable, un autre être humain. « Lorsque Dieu Yahvé dit qu'il 'n'est pas bon que l'homme soit seul' (Gn 2, 18), il affirme que, 'seul', l'homme ne réalise pas complètement cette essence. Il ne la réalise qu'en existant *'avec quelqu'un'* et, encore plus profondément et plus complètement, en existant *'pour quelqu'un'*. » (TDC 14-2) En tant que personne, l'Homme est relationnel ; ontologiquement (pas que par nécessité comme le dit Aristote).

« Lorsque le premier homme, à la vue de la femme, s'exclame : 'C'est la chair de ma chair et l'os de mes os' (Gn 2, 23), il affirme simplement l'identité humaine de l'un et de l'autre. En s'exclamant ainsi, il semble dire : *voilà un corps qui exprime la 'personne' !* » (TDC 14-4) **Le corps exprime la personne comme être-de-don notamment par sa sexuation qui indique qu'il est fait 'pour quelqu'un' de complémentaire à lui.** « Le corps qui exprime la féminité 'pour' la masculinité et, vice versa, la masculinité 'pour' la féminité, manifeste la réciprocité et la communion des personnes. Il l'exprime à travers le don comme caractéristique fondamentale de l'existence personnelle. » (TDC 14-4) Et cette relation des corps porte en elle l'ouverture à la relation avec l'enfant qui peut en découler.

Et si l'on rajoute à cela que l'Homme originel ne connaissait pas la honte, on comprend qu'il était pleinement libre d'agir et de se donner (libre par rapport à ses instincts ou à ses envies). « Le corps humain, avec son sexe, sa masculinité et sa féminité, vu dans le mystère même de la création, est

non seulement source de fécondité et de procréation comme dans tout l'ordre naturel, mais contient depuis 'l'origine' l'attribut 'sponsal' c'est-à-dire *la faculté d'exprimer l'amour : précisément cet amour dans lequel l'homme-personne devient don* et — par le moyen de ce don — accomplit le sens même de son essence et de son existence. » Cette liberté du don fait à l'autre et cette capacité à exprimer une intention personnelle à travers l'agir (donc par le corps) permettent à l'Homme d'exprimer l'amour. C'est ce que JP2 appelle la « signification sponsale du corps ». Plus tard, il décrira « la qualité sponsale de l'amour » (le don *sincerum* de soi) mais retenons au moins ici que la notion de « sponsal » est liée à la notion d'« amour ». Cette liberté du don fait aussi que l'Homme sait qu'il a été voulu pour lui-même (comme personne) et non pas en vue de (comme objet). Et il sent qu'il est appelé à respecter cette dimension dans son semblable.

Cette liberté est le fondement de ce qui viendra plus tard et dont nous parlerons en son temps : le possibilité de renoncer au mariage « pour le Royaume des Cieux ».

L'état de sainteté originelle (état de justice originelle¹²) est aussi un état d'innocence originelle : sans péché et sans idée du péché, l'homme et la femme peuvent vivre une relation réciproque caractérisée par le don *sincerum* de soi, don sans arrière-pensée égoïste : le cœur humain est intègre. Cette innocence se traduit dans la relation par la réciproque acceptation de l'autre tel qu'il est, de l'accueillir comme un don qui nous est fait (par Dieu, par lui-même) ; en fait, c'est pourrait-on dire voir l'autre avec les yeux de Dieu. C'est vouloir l'autre pour lui-même comme une personne libre de se donner à moi, et non pas l'accaparer comme un objet que j'utiliserais à mon profit. Par ailleurs, la faculté que j'ai de me donner m'ouvre à une dimension de plus : je me trouve, je me réalise, je me comprends et m'épanouis comme être-de-don (TDC 17-6).

Mais il semble qu'homme et femme n'aient pas la même place dans la relation de don : l'homme est surtout celui qui reçoit le don, et donc qui en est le gardien, qui doit veiller à ce qu'il ne soit pas profané. La femme est surtout celle qui se donne, qui fait confiance et réclame le respect, elle éduque au don de soi.

Le don libre de lui-même que fait chacun, homme et femme, les rend frères et sœurs en humanité : une certaine égalité existe entre eux, celle de personnes humaines. La conscience qu'ils ont de la dignité de leur personne et la noblesse de leur liberté les invite à agir de façon morale ; la conscience de la portée de pouvoir dire « je » fonde un éthos (une façon de se comporter). Même après la Chute, garder conscience de cela demeure comme une tâche confiée à l'Homme.

« Le corps, en effet, et seulement lui, est capable de rendre visible ce qui est invisible : le spirituel et le divin. Il a été créé pour transférer dans la réalité visible du monde le mystère caché en Dieu de toute éternité et en être ainsi le signe. » (TDC 19-4) C'est donc à travers la sexualité que la volonté divine de communion interpersonnelle dans le mariage est manifestée¹³. En tant que réalité visible exprimant un mystère invisible, on peut dire que le mariage exprimé par les corps sexués est le sacrement primordial (premier dans le temps).

Dire que le corps humain a une signification sponsale, c'est dire qu'il est fait pour exprimer l'amour ; il n'a pas qu'une signification procréatrice.

Le Pape note en bas de page : « Le terme hébreu '*bârâ*', 'il créa', utilisé exclusivement pour déterminer l'action de Dieu, apparaît seulement dans le récit de la création au verset 1 (création du

12 « C'est une autre mesure de « spiritualisation » qui comporte une autre composition des forces intérieures dans l'homme lui-même, pour ainsi dire un autre rapport corps-âme, d'autres proportions internes entre la sensibilité, la spiritualité et l'affectivité, c'est-à-dire un autre degré de sensibilité intérieure à l'égard des dons de l'Esprit-Saint. » TDC 18-2

13 Les paroles de Genèse 2,24 sont constitutives du sacrement du mariage : « Pour cette raison l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme et tous les deux seront une seule chair ».

ciel et de la terre), au verset 21 (création des grands monstres marins) et au verset 27 (création de l'homme) ; mais ici [au verset 27] il apparaît jusqu'à trois fois. Cela signifie la plénitude et la perfection de cet acte qu'est la création de l'être humain, homme et femme. Une telle répétition indique que l'œuvre de la création a atteint ici son point culminant. » (TDC 13-3 note 24)

« Souvent, la traduction biblique de Gn 4, 1 dit : 'Adam *s'unit* avec Eve, sa femme', alors que littéralement on devrait traduire : 'Adam *connut* sa femme', ce qui semble correspondre plus adéquatement au terme sémitique *yâda*'. » (TDC 20-2) Et d'expliquer en note de bas de page : « Dans le langage biblique, 'connaître' (*yâda*) ne signifie pas seulement une connaissance purement intellectuelle mais aussi une expérience concrète, comme par exemple l'expérience de la souffrance (cf. Is 53, 3), du péché (Sm 3, 13), de la guerre et de la paix (Jg 3, 1 ; Is 59, 8). De cette expérience surgit aussi le jugement moral : 'Connaissance du bien et du mal' (Gn 2, 9-17). La 'connaissance' entre dans le champ des rapports interpersonnels en ce qui regarde la solidarité familiale (Dt 33, 9) et spécialement les rapports conjugaux. Précisément en référence à l'acte conjugal, le terme souligne la paternité de personnages illustres et l'origine de leur descendance (cf. Gn 4, 1. 25 ; 4,17 ; 1 Sam 1, 19) comme données valables pour la généalogie à laquelle la tradition des prêtres (héréditaire en Israël) donnait une grande importance. Mais la 'connaissance' pouvait signifier aussi toutes les autres relations sexuelles, mêmes celles qui étaient illicites (cf. Nb 31, 17 ; Gn 19, 5 ; Jg 19, 22). Dans sa forme négative, le mot marque l'abstention de relations sexuelles, spécialement dans le cas des vierges (cf. par ex. 1 R 2, 4 ; Jg 11, 39). Dans ce domaine, le Nouveau Testament utilise deux hébraïsmes pour parler de Joseph (Mt 1, 25) et de Marie (Lc 1, 34). L'aspect de la relation existentielle de la « connaissance » acquiert une signification particulière lorsque son sujet ou son objet est Dieu lui-même (par exemple Ps 139 ; Jr 31, 34 ; Os 2, 22 ; et aussi Jn 14, 7-9 ; 17, 3). » **Ce terme « connaître » apparaît ici pour la première fois dans la Bible : il désigne bien l'intentionnalité humaine, sa capacité à vouloir de façon personnelle et à être l'auteur de ses actes.**

« Ensemble, ils deviennent ainsi comme l'unique sujet de cet acte et de cette expérience tout en demeurant, dans cette unité, deux sujets réellement différents. Cela nous autorise, dans un certain sens, à affirmer que 'le mari connaît la femme' ou que les deux 'se connaissent' réciproquement. Ils se révèlent alors l'un à l'autre avec cette profondeur spécifique de leur propre 'je' humain qui se révèle précisément aussi au moyen de leur sexe, de leur masculinité et féminité. Et alors, d'une manière singulière, la femme est 'donnée' sur le mode de la connaissance à l'homme, et lui à elle. » (TDC 20-4)

Dans l'acte charnel, qui est un acte contenant pour ainsi dire deux relations (ou une relation mutuelle), chacun découvre la vraie portée de son corps : il est fait pour dire l'amour, le don de soi et l'accueil de l'autre. Plus encore, mon corps est fait pour me dire et le corps de l'autre est fait pour le dire : c'est chaque sujet¹⁴ qui s'exprime dans toute son individualité à travers son corps, particulièrement dans l'acte d'union charnelle qui fait que de deux on ne devient qu'un, physiquement certes, mais pas que : c'est humainement que l'on réalise une communion. **Union des corps et union des cœurs : union des personnes (communion = commune union).**

La suite de cet acte de connaissance mutuelle est dévoilée : « Elle conçut et elle enfanta ». « La femme se trouve devant l'homme comme mère, sujet de la nouvelle vie humaine qui a été conçue et se développe en elle et qui naît d'elle au monde. Ainsi se révèle également en profondeur le mystère de la masculinité de l'homme, c'est-à-dire la signification génératrice et 'paternelle' de son corps. » (TDC 21-2) Pour le dire autrement, dans la féminité se cache la maternité (c'est vécu comme une

14 JP2 parle de « l'irremplaçabilité » de chacun, de son « irrépétibilité », pour mieux faire saisir son unicité.

évidence par la femme, car son cycle menstruel le lui rappelle), et cela révèle à l'homme que dans sa masculinité (virilité) se cache la paternité (ce qui n'est pas vécu comme une évidence par lui, car il donne la vie en dehors de soi). « La procréation est une perspective que l'homme et la femme insèrent dans leur 'connaissance' réciproque. » (TDC 21-3) Autrement dit, dans le don interpersonnel expressif qu'ils font d'eux-mêmes, les conjoints insèrent (ou ne doivent pas oublier d'insérer) la perspective de concevoir ensemble une nouvelle vie qui sera la résultante et l'expression physique de ce don interpersonnel : l'enfant, c'est bien « toi&moi », il a tes yeux et ma bouche. « La procréation fait que l'homme et la femme (son épouse) se connaissent réciproquement dans le 'troisième', qui tire d'eux deux son origine. C'est pourquoi cette 'connaissance' devient une découverte, en un certain sens une révélation du nouvel homme dans lequel tous deux, l'homme et la femme, se connaissent à nouveau l'un l'autre, connaissent à nouveau leur humanité, leur vivante image. » (TDC 21-4)

Et Eve dit en désignant son fils Caïn : « J'ai acquis un homme de par le Seigneur ». Elle a conscience que dans la génération d'un être humain, il y a une collaboration avec Dieu : une procréation (pas une simple reproduction). « Ces paroles expriment toute la profondeur théologique de la fonction d'engendrer-procréer. Le corps de la femme devient le lieu de la conception du nouvel être humain. » (TDC 26-1) Le nouvel être humain est une nouvelle image de Dieu (le péché originel n'a pas modifié la nature humaine mais en a affaibli des capacités).

« Est-il possible de voir dans cette connaissance un équivalent biblique de l' 'éros' ? Il s'agit, ici, de deux domaines conceptuels, de deux langages : biblique et platonicien ; c'est seulement avec une grande prudence qu'ils peuvent être interprétés l'un par l'autre. » (TDC 22-4) Et de préciser en note de bas de page : « Selon Platon, l'eros est l'amour assoiffé du Beau transcendant et il exprime l'insatiabilité qui tend vers son objet éternel ; il élève donc toujours ce qui est humain vers le divin qui seul est à même d'apaiser la nostalgie de l'âme emprisonnée dans la matière ; c'est un amour qui ne recule pas devant le plus grand effort pour arriver à l'extase de l'union ; c'est donc un amour égocentrique et de convoitise bien qu'il s'oriente vers des valeurs sublimes. Au cours des siècles, à travers de nombreuses transformations, la signification de l'éros a été abaissée aux connotations purement sexuelles. La 'connaissance' biblique ne se limite pas à la satisfaction de l'instinct ou de la jouissance hédoniste, mais elle est un acte pleinement humain, orienté consciemment vers la procréation et aussi vers l'expression de l'amour interpersonnel. »

On parle de nos jours de vie sexuelle et de pratiques sexuelles, mais plus de relations sexuelles ! La sexuation, le fait d'être sexué, n'est pas la sexualité, l'exercice de ses fonctions sexuelles. Freud confond les deux ! Pour la sexualité, il faut une maturité, d'abord physique, puis ensuite psychologique, afin de rentrer dans la relation et le don (avec ses conséquences qu'est l'enfantement).

Ce qui court dans l'esprit de nos contemporains, c'est que le premier péché, le péché originel, était « le péché de chair ». La Bible ne dit pas cela : elle dit que c'était un acte de désobéissance (ne pas respecter le « tout sauf » divin) et d'orgueil (penser pouvoir se passer des conseils de Dieu). Elle le prouve « par l'antidote du péché » qu'est la Passion du Christ : un acte d'obéissance au Père et d'humilité (d'humiliations supportées). JP2 semble penser que Adam et Eve se sont « connus » avant le péché originel¹⁵ (Gn3), et appelle cela « la première fête de l'humanité ».

¹⁵ La conception de Caïn est en Gn4, après la Chute.

Séance 7 : séance plénière

La signification (phénoménologique) sponsale du corps.
(TDC 13-2 à 23-6)

Réponses aux questions de réflexion personnelle :

1. Pardonnez la question, mais... dans une perspective phénoménologique (= on part de ce qui apparaît pour le « faire parler » et trouver la signification des choses), qu'est-ce que votre organe sexuel vous dit ? Qu'est-ce qu'un sexe (précisez masculin ou féminin car il y a des points communs et des différences) « veut dire », « signifie » ?
2. Si je vous dis (et c'est vrai) que l'hymen n'existe que chez l'espèce humaine, qu'en tirez-vous comme conclusion (toujours sous l'angle phénoménologique) ? Qu'est-ce que cela peut « signifier », « vouloir exprimer » de la nature du don charnel humain ?
3. Si je vous dis (et c'est vrai) que « consommer » le mariage est un mot transposé, mais non traduit, du latin « consummatum », qui signifie « porter au sommet », qu'est-ce que cela vous évoque ? Qu'est-ce qui est « porté au sommet » dans la relation sexuelle ?
4. Et si je vous rappelle que les dernières paroles du Christ en Croix sont « consummatum est ! » (que l'on traduit d'ordinaire « tout est accompli ! »), qu'est-ce que cela vous évoque ?

Texte 3 : le rôle du corps dans la prise de conscience d'être fait « pour » se donner à un autre.

(TDC 14- 4) (...) Lorsque le premier homme, à la vue de la femme, s'exclame : « C'est la chair de ma chair et l'os de mes os » (*Gn 2, 23*), il affirme simplement l'identité humaine de l'un et de l'autre. En s'exclamant ainsi, il semble dire : *voilà un corps qui exprime la « personne »* ! En s'appuyant sur un passage antérieur du texte yahviste, on peut également dire que ce « corps » révèle « l'âme vivante » que l'homme est devenu lorsque Dieu insuffla la vie en lui (cf. *Gn 2, 7*), ce qui marqua le commencement de sa solitude en face de tous les autres êtres vivants. C'est précisément à travers la profondeur de cette solitude originelle que l'homme émerge à présent dans la dimension du don réciproque dont l'expression — qui, pour cela même, est expression de son existence comme personne — est le corps humain dans toute la vérité originelle de sa masculinité et de sa féminité. Le corps qui exprime la féminité « pour » la masculinité et, vice versa, la masculinité « pour » la féminité, manifeste la réciprocité et la communion des personnes. Il l'exprime à travers le don comme caractéristique fondamentale de l'existence personnelle. Tel est *le corps : un témoin* de la création comme don fondamental et donc un témoin de *l'Amour comme source d'où ce même don prend son origine*. La masculinité-féminité — c'est-à-dire le sexe — est le signe originel d'une donation créatrice, d'une prise de conscience de la part de l'être humain — homme-femme — d'un don vécu pour ainsi dire de manière originelle. Telle est la signification par laquelle le sexe entre dans la théologie du corps.

(TDC 14- 5) Cette origine béatifique de l'être et de l'exister de l'être humain comme homme et femme est reliée à la révélation et à la découverte de la signification du corps qu'il convient d'appeler « sponsale ». Si nous parlons de révélation et, en même temps, de découverte, nous le faisons en référence à la spécificité du texte yahviste dans lequel le fil conducteur théologique est également anthropologique ou, mieux encore, apparaît comme une certaine réalité vécue consciemment par l'homme. Nous avons déjà observé qu'aux paroles qui expriment la première joie de la venue de l'homme à l'existence comme « homme et femme » (*Gn 2, 23*) succède le verset qui établit leur unité conjugale (*Gn 2, 24*), puis celui qui atteste la nudité de

chacun d'eux, sans aucune honte réciproque (*Gn 2, 25*). C'est précisément cette confrontation significative de ces versets qui nous permet de parler de la *révélation en même temps que de la découverte de la signification « sponsale » du corps dans le mystère même de la création*. Cette signification (en tant que révélée et également consciemment « vécue » par l'homme) confirme totalement le fait que le don créateur qui jaillit de l'Amour a atteint la conscience originelle de l'homme en devenant une expérience de don réciproque comme on s'en aperçoit déjà dans le texte archaïque. De cela semble aussi témoigner — peut-être même d'une manière spécifique — cette nudité dénuée de toute honte de nos premiers parents.

(TDC 14- 6) Genèse 2, 24 parle de l'ordination de la masculinité et de la féminité de l'être humain à une fin dans la vie d'époux-parents. En s'unissant l'un l'autre si étroitement qu'ils deviennent « une seule chair », ils soumettent, dans un certain sens, leur humanité à la bénédiction de la fécondité, c'est-à-dire de la « procréation » dont parle le premier récit (*Gn 1, 28*). L'homme entre « dans l'être » avec la conscience que sa propre masculinité-féminité, c'est-à-dire sa propre sexualité, est ordonnée à une fin. En même temps, les paroles de Genèse 2, 25, « Tous les deux étaient nus mais ils n'en avaient pas honte », semblent ajouter à cette vérité fondamentale de la signification du corps humain, de sa masculinité et de sa féminité, une autre vérité qui n'est pas moins essentielle ni fondamentale. L'homme, conscient de la puissance procréatrice de son corps et de son sexe, *est en même temps libre de la « contrainte » de son propre corps et de son propre sexe*.

Texte 4 : les rôles différenciés des corps masculin et féminin dans le don charnel : la femme commence, l'homme suit.

(TDC 17- 4) Selon Genèse 2, 25, « l'homme et la femme n'éprouvaient pas de honte ». Cela nous permet d'arriver à la conclusion que l'échange du don auquel participe leur humanité toute entière, âme et corps, féminité et masculinité, se réalise *en conservant la caractéristique intérieure (c'est-à-dire précisément l'innocence) du don de soi et de l'acceptation de l'autre comme don*. Ces deux fonctions de l'échange mutuel sont profondément liées dans tout le processus du « don de soi » : le fait de donner et d'accepter le don se compénètrent de telle sorte que l'acte même de donner devient acceptation et que l'acceptation se transforme en don.

(TDC 17- 5) Genèse 2, 23-25, nous permet de déduire que, grâce à l'innocence originelle, la femme, qui dans le mystère de la création « est donnée » par le Créateur à l'homme, est « accueillie » ou acceptée par lui comme don. Sur ce point, le texte biblique est tout à fait clair et limpide. En même temps, l'acceptation de la femme par l'homme et la manière même de l'accepter deviennent, pour ainsi dire, un don premier, si bien que la femme en se donnant (dès le tout premier moment où, dans le mystère de la création, elle a été « donnée » à l'homme par le Créateur), se « découvre » en même temps « elle-même » grâce au fait qu'elle a été acceptée et accueillie et grâce à la manière dont elle a été reçue par l'homme. Elle se trouve donc elle-même dans son propre don d'elle-même (« à travers un don sincère de soi », *Gaudium et Spes*, 24, 3) lorsqu'elle est acceptée telle que le Créateur l'a voulue, c'est-à-dire « pour elle-même », à travers son humanité et sa féminité. Quand, dans cette acceptation, est assurée toute la dignité du don à travers l'offrande de ce qu'elle est dans toute la vérité de son humanité et dans toute la réalité de son corps et de son sexe, de sa féminité, elle parvient à la profondeur intime de sa personne et à la pleine possession d'elle-même. Ajoutons que ce fait *de se trouver soi-même dans son propre don devient source d'un nouveau don de soi* qui croît en vertu des dispositions intérieures à l'échange du don et dans la mesure où il rencontre une acceptation et un accueil identiques et même plus profonds, comme fruits d'une toujours plus intense conscience du don lui-même.

(TDC 17- 6) Il semble que le second récit de la création ait assigné à l'homme « depuis l'origine » la fonction de celui qui reçoit surtout le don (cf. *Gn* 2, 23). La femme a été « dès l'origine » confiée à ses yeux, à sa conscience, à sa sensibilité, à son « cœur » ; lui, au contraire, doit dans un certain sens assurer le processus même de l'échange du don, la compénétration réciproque du donner et du recevoir en don qui, précisément à travers leur réciprocité, crée une authentique communion de personnes.

Si la femme, dans le mystère de la création, est celle qui a été « donnée » à l'homme, lui, de son côté, en la recevant comme don dans la pleine vérité de sa personne et de sa féminité l'enrichit du fait même et, en même temps, lui aussi se trouve enrichi dans cette relation réciproque. L'homme s'enrichit non seulement grâce à elle, qui lui donne sa propre personne et sa féminité, mais aussi par son propre don de lui-même. L'acte de donation de lui-même de la part de l'homme, en réponse à celui de la femme, est pour lui-même un enrichissement. En effet, *il s'y manifeste*, pour ainsi dire, *l'essence spécifique de sa masculinité qui, à travers la réalité du corps et du sexe, atteint la profondeur intime de la « possession de soi-même »* grâce à laquelle il est capable à la fois de se donner lui-même et de recevoir le don de l'autre. L'homme donc, non seulement accepte le don, mais en même temps est accueilli comme un don par la femme, dans la révélation de l'essence intérieure et spirituelle de sa masculinité en même temps qu'avec toute la vérité de son corps et de son sexe. Ainsi accepté, il s'enrichit par cette acceptation et par cet accueil du don de sa propre masculinité. Il s'en suit qu'une telle acceptation dans laquelle l'homme se trouve lui-même à travers le « don sincère de soi » devient en lui source d'un nouveau et plus profond enrichissement de la femme avec lui. L'échange est réciproque et en lui se révèlent et croissent les effets réciproques du « don sincère » et de la « découverte de soi » [*Gaudium et Spes*, 24, 3].

De cette manière, en suivant les traces de l'« *a posteriori* historique » — et en suivant surtout les traces des cœurs humains — nous pouvons reproduire et, pour ainsi dire, reconstruire cet échange réciproque du don de la personne qui est décrit dans le texte ancien, si riche et si profond, du livre de la Genèse.

Séance 8 : séance à domicile

Le péché originel et la triple concupiscence. (TDC 24-1 à 25-5)

Questions de réflexion personnelle :

1. Qu'est-ce que l'acte du péché originel ? Qu'est-ce que l'état de péché originel ? (La réponse se trouve dans le CEC § 396 à 412...)
2. Comment comprenez-vous ces trois termes bibliques : « la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie » (1Jn 2, 16) ?

Après le commentaire de Mt 19 (la femme adultère), JP2 part maintenant d'un autre passage biblique qui traite du même thème, en Mt 5 : « Je désire développer l'affirmation suivante du Christ qui fait partie du Sermon sur la Montagne : 'Vous avez appris qu'il a été dit : tu ne commettras pas d'adultère. Eh bien ! Moi je vous dis : quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère avec elle *dans son cœur*' (Mt 5, 27-28) » (TDC 24-1) JP2 note que lier 'adultère' et 'cœur', c'est lier le sixième Commandement (ne pas commettre l'adultère en acte) au neuvième

Commandement (ne pas désirer la femme de son prochain). Tandis que l'Ancien Testament précisait sans fin les contours du permis et du défendu, dans la dimension extérieure du contexte, Jésus en appelle au cœur humain, dans la dimension intérieure de la conscience. Et là, **Il fait appel à l'Homme intérieur d'une personne blessée par le péché et en voie de rédemption** ; quand Il parle aux gens venus l'entendre, Il parle à chacun de nous, car Il parle de la même réalité intérieure. Et JP2 de noter en bas de page la signification du mot « cœur » dans la langue hébraïque : « L'usage typiquement hébraïque qui se reflète dans le Nouveau Testament implique une conception de l'homme comme unité de pensée, de volonté et de sentiment... Il dépeint l'homme comme un tout, considéré à partir de son intentionnalité ; le cœur, comme centre de l'homme, est envisagé comme source de volonté, d'émotion, de pensées et d'affections. » (TDC 25-2 note 40)

Tout comme l'acte d'adultère répond à une définition précise, « l'adultère dans le cœur » a aussi une signification précise : cela commence par une façon de regarder l'autre (« regarder pour désirer ») qui réduit la personne regardée à un simple objet de plaisir possible. Ainsi, une femme peut-elle tout aussi bien « regarder pour désirer » un homme et ainsi « commettre un adultère dans son cœur ». JP2 va plus loin : il dit que des gens mariés peuvent agir ainsi au sein de leur couple !

Cette distorsion du regard et du cœur semble à JP2 exprimée sous la forme de « la triple concupiscence » mentionnée par St Jean : « la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie » (1Jn 2, 16). St Jean précise qu'elle « ne vient pas du Père mais du monde » : il indique qu'elle ne vient pas de la Création mais de la Chute¹⁶.

« La concupiscence comporte la perte de la liberté intérieure du don. La signification sponsale du corps humain est liée précisément à cette liberté. L'homme peut devenir un don - c'est-à-dire que l'homme et la femme peuvent exister dans la relation du don réciproque de soi - à condition que chacun d'eux soit maître de lui-même. La concupiscence, qui se manifeste comme une 'contrainte *sui generis* du corps', limite intérieurement et restreint la maîtrise de soi et, par là même, rend impossible, dans un certain sens, la liberté intérieure du don. » (TDC 32-6)

Adam et Eve, le premier couple humain, a été créé pour vivre en Présence de Dieu. Donc, en plus d'avoir un cœur intègre (de comprendre les choses selon Dieu), ils avaient des dons préternaturels (au-delà de la nature humaine) ajoutés : le fait de ne pas souffrir ni mourir (impassibilité et immortalité), le fait de savoir toutes choses par intuition (science infuse), et une parfaite maîtrise d'eux-mêmes (intégrité ; pas de révolte de la volupté contre la raison par exemple).

Puis, par l'acte intérieur d'orgueil et de désobéissance que fut le premier péché (dont on ignore sur quel objet il portait) qui fut instigué dans l'esprit de l'Homme par le diable (un ange créé au préalable et déjà librement déchu de sa beauté et de sa fonction), l'Homme (= le premier couple humain, les deux individus) s'est séparé de Dieu, a donc perdu les dons ajoutés à sa nature qui étaient liés à cette destinée, et a abîmé sa nature, a provoqué dans son cœur, dans l'unité de son être, un désordre : la révolte de son psychisme, de son affectivité, et de sa volonté s'est ancrée en lui. Puis Adam et Eve eurent des enfants¹⁷ et ils transmirent la vie humaine dans l'état où ils la possédaient, l'état de nature déchue. La nature humaine est donc marquée par une triple concupiscence¹⁸, une triple faiblesse : la concupiscence de la chair (désordre de l'affectivité qui incite à posséder pour jouir), la concupiscence des yeux (désordre de la volonté qui incite à vouloir dominer), et l'orgueil de la vie (désordre du psychisme, de la conscience de soi, qui incite à se croire supérieur à ce que l'on est). Jésus est venu pardonner les péchés et guérir le cœur humain pour permettre de ne pas retomber dans le péché. Il se permet donc de « lancer un appel au cœur

16 Chez St Jean, le « monde » est ce qui s'oppose à Dieu, au Ciel. Cela ne désigne pas « le monde créé », la matière.

17 Gn 5, 4 : Adam « eut des fils et des filles ». Il n'a pas eu que Caïn et Abel ; sinon, fin de l'Histoire...

18 Mot qui dérive du latin *cupere*, désirer ardemment.

humain », comme dit JP2, quand bien même il serait blessé : car il est blessé et pansé !

Mais à cause de ces trois faiblesses en l'Homme qui sont flagrantes et causent des désastres, ceux qui n'ont pas la foi dans l'action salvifique du Christ en sont venus à douter de l'Homme. (Et, de fait, l'Homme sans Dieu n'est pas digne de confiance : nous devons avoir un humanisme non pas béat mais fondé en Dieu...) Ces trois « maîtres du soupçon » (expression du philosophe Paul Ricoeur, citée en note 54 de la TDC 46-1), ces trois « accusateurs du cœur humain » (expression de JP2) sont : Nietzsche, Marx, Freud. Tous trois soupçonnent que l'Homme cache quelque chose... qu'il y a en lui une duplicité, un dédoublement entre l'apparence et le fond. Chacun fait le décryptage d'une imposture, qui avance selon lui cachée pour des raisons inavouables : l'orgueil chez Nietzsche, le pouvoir chez Marx, le sexe autoréférencé chez Freud. « Dans l'herméneutique nietzschéenne, le jugement et l'accusation du cœur humain correspondent, d'une certaine manière, à ce que le langage biblique appelle 'orgueil de la vie' ; dans l'herméneutique marxiste, à ce que ce langage appelle 'concupiscence des yeux' ; dans l'herméneutique freudienne, par contre, à ce qu'il appelle 'concupiscence de la chair'. » (TDC 46-2)

Karl Marx = né en 1818 en Prusse, fils d'un avocat juif, il devient Docteur en philosophie en 1841 ; exilé à Paris pour ses idées politiques revendiquant la liberté de la Presse, il y rencontre Friedrich Engels, et avec lui il publie le « Manifeste du Parti Communiste », en 1848. Selon eux, le moteur de l'histoire est la lutte des classes, entre la classe bourgeoise qui possède le capital exploite la classe prolétarienne, détenteur de sa seule force de travail et s'appauvrissant sans cesse. En fait, le vrai drame est que la classe prolétarienne ne parvient pas à lire le sens de l'Histoire, ce qui se trame sur son dos. La classe dominante utilise la religion pour faire croire que l'ordre actuel est établi par Dieu, donc intangible ; et par l'illusion d'une rétribution finale, post-mortem, on stérilise la capacité à lutter des pauvres. Pour lui, le moteur de l'Histoire est la lutte des classes pour la domination des uns sur les autres (maîtres-esclaves, seigneurs-serfs, aristocratie-bourgeoisie-peuple, etc.) : voilà ce qui se cache en fait dans le cœur humain ! Comme c'est invivable, l'humanité aboutira à l'abolition des classes (via la révolution), la mise en commun, le communisme (c'est un messianisme sociétal) qui aboutira à un état ultime qui sera un individualisme libertaire : chacun fera ce qu'il veut pour lui-même ! Marx pensait que la révolution commencerait dans le pays le plus capitaliste et industrialisé, à savoir l'Angleterre, tandis que Lénine l'a déclenchée en Russie (le pays le moins capitaliste et industrialisé de l'époque)...

On peut reprocher à Marx de traiter les humains comme des machines, des êtres conditionnés ; il oublie qu'ils sont libres de s'autodéterminer et ne sont pas le jouet de l'Histoire. De plus, il ne comprend l'Histoire humaine que sous le mode économique, comme si posséder et acquérir du confort était le fin mot des désirs humains. Son objectif d'une société individualiste en dit long sur son absence de vision des liens positifs qui peuvent relier les personnes humaines !

Friedrich Nietzsche = né en 1844 en Prusse, élevé dans une famille luthérienne, il est un enfant très doué en musique ; il ira dans une école élitiste et sera professeur de philologie à 24 ans. Lecteur de Schopenhauer, il rédige des ouvrages de philosophie. Après avoir mené une vie essentiellement solitaire, le philosophe, malade et atteint de folie, s'éteint en 1900 à Weimar en Allemagne. Selon lui, ce qui guide l'Homme, c'est « la volonté de puissance » : un être vivant veut avant tout déployer sa force. C'est pourquoi selon lui, partout où il y a de la vie, il y a volonté de puissance. Selon lui, la vie est chaotique, et mettre de l'ordre dans la vie est une tentation de sécurisation de soi qui est aussi la stérilisation de soi : Dieu, l'ordre des choses, le lien social fraternel, tout cela est un processus inconscient motivé par la peur de ne pas pouvoir assumer la force du chaos vital de l'univers. Et Nietzsche vient dévoiler cette mascarade. Pour lui, l'être humain n'est pas un cogito, ni doué de dignité morale responsable, ni une âme spirituelle, mais une expression de la force vitale de l'univers qui est la seule réalité, une réalité immanente et sans contours, une force dionysiaque. Selon lui, on tisse des liens de causalité

(d'ordre) uniquement par illusion de séries de victoires du fort sur le faible, qui sont en fait instables.

En fait, Nietzsche règle ses comptes avec son éducation luthérienne qui l'a bridé ! Il voue une haine au christianisme qui est pour lui une religion de faibles qui empêche l'Homme de déployer courageusement son élan vital chaotique. Sa vision est désespérée, et il considère que c'est du courage. Rappelons qu'il meurt fou : qui veut être son disciple et le suivre ?

Sigmund Freud = né en Moravie (République Tchèque) en 1856 dans une famille juive ; face à des problèmes financiers et aux agitations antisémites, celle-ci doit rapidement quitter la région pour s'installer à Vienne. Le jeune Sigmund suit alors un parcours scolaire classique et brillant. Il obtient son diplôme de médecine à 25 ans. Freud reçoit une bourse en 1885 pour se rendre à Paris et suivre un stage à la Salpêtrière auprès du docteur Charcot, neurologue le plus reconnu de l'époque, qui traite par l'hypnose. Fort de cette expérience, Sigmund Freud revient à Vienne après un passage par Berlin et ouvre son cabinet de consultation. Il y reçoit une certaine Anna O sur laquelle il tente l'hypnose ; de ce qu'elle dit dans cet état, il établit un lien entre les symptômes de la malade et ses souvenirs refoulés dont elle n'a pas conscience. En faisant revivre à la patiente ses souvenirs sous hypnose, les symptômes de la maladie s'atténuent. C'est ce que Freud appelle la catharsis, c'est-à-dire la purification. Mais le corps médical n'aime pas ses méthodes ! Il cesse donc l'hypnose pour laisser la place à la libre association : le patient parle à bâtons rompus, et l'inconscient se manifestera dans le flot des paroles quand elles présentent des incohérences logiques. C'est ce qu'il nomme la psychanalyse : la dissection de l'esprit. De son passé de neurologue matérialiste, il garde la conviction qu'il y a des rouages mécaniques de l'esprit ; mais que certaines pièces sont dans l'inconscient du sujet lui-même, qui s'auto-illusionne ensuite pour trouver des justifications à ses actes et à ses blocages. Selon lui, il y a deux pulsions fondamentales d'auto-conservation (le Ça, ce qui est impersonnel) : manger et se reproduire. Mais la vie en société va imposer des exigences qui s'opposent au désir personnel égoïste. Et donc le psychisme va apprendre à composer entre le Moi et le Surmoi (les règles sociales imposées) ; mais la pulsion va tout de même se manifester... sous un déguisement (les symptômes à interpréter, qui sont parfois traumatiques). Pour Freud, l'enfant est un agrégat de pulsions, un pervers polymorphe. Pour lui la perversion est le blocage sur une pulsion particulière et à un certain stade de développement. Car l'enfant ressent toutes les pulsions et petit à petit il les structure, il les ordonne ; et s'il ne le fait pas bien, il y a des dysfonctionnements qui lui sont préjudiciables.

Le problème de Freud, c'est que l'homme est réduit à ses pulsions, notamment la pulsion sexuelle (c'est surtout elle qui bloque car manquer de nourriture est rare quand même), il n'y a pas de facultés de l'âme pour lui, il n'y a pas vraiment de vie de l'esprit, tout est mécanique dans un processus psychique (à la base, il est neurologue donc mécaniciste).

Il n'empêche que ces trois penseurs qui accusent le cœur humain de perversité ont bien mis en lumière des tendances profondes qui l'habitent. Laissons le dernier mot à l'Homme qui demeure toujours libre malgré les influences qu'il subit, et à Dieu qui s'adresse au cœur de l'Homme qu'Il a restauré !

« Le 'cœur' est devenu le lieu du combat entre l'amour et la concupiscence. Plus la concupiscence domine le cœur, moins celui-ci est capable d'expérimenter la signification conjugale du corps et moins il devient sensible au don de la personne qui exprime précisément cette signification dans les rapports mutuels de l'homme et de la femme. (...) Cela signifie-t-il que nous devrions nous méfier du cœur humain ? Non ! Cela veut simplement dire que nous devons en conserver le contrôle. » (TDC 32-3)

Séance 9 : séance plénière

Le péché originel et la triple concupiscence.
(TDC 24-1 à 25-5)

Réponses aux questions de réflexion personnelle :

1. Qu'est-ce que l'acte du péché originel ? Qu'est-ce que l'état de péché originel ? (La réponse se trouve dans le CEC § 396 à 412...)
2. Comment comprenez-vous ces trois termes bibliques : « la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'orgueil de la vie » (1Jn 2, 16) ?

Texte 5 : la réponse fondamentale de Jésus aux Pharisiens : l'éthos de la Nouvelle Alliance !

(TDC 24- 1) Comme thème de nos futures réflexions — dans le cadre des rencontres du mercredi — je désire développer l'affirmation suivante du Christ qui fait partie du Sermon sur la Montagne : « Vous avez appris qu'il a été dit : tu ne commettras pas d'adultère. Eh bien ! Moi je vous dis : quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère avec elle *dans son cœur* » (Mt 5, 27-28). Il semble que ce passage ait une signification-clé pour la théologie du corps, comme celui où le Christ s'est référé à « l'origine » qui a servi de base pour nos analyses précédentes. Nous avons pu alors nous rendre compte de l'ampleur *du contexte d'une phrase, ou même seulement d'un mot, prononcés par le Christ*. Il ne s'agissait pas seulement du contexte immédiat, tel qu'il ressort au cours de l'entretien avec les Pharisiens, mais surtout du contexte global que nous ne saurions pénétrer sans remonter au premier chapitre du livre de la Genèse (en laissant de côté ce qui s'y réfère dans les autres livres de l'Ancien Testament). Les analyses précédentes ont montré toute l'étendue du contenu que comporte la référence du Christ à « l'origine ».

L'énoncé auquel nous nous référons maintenant, Matthieu 5, 27-28, nous introduira sûrement, non seulement dans le contexte immédiat dans lequel il apparaît, mais aussi dans son contexte plus large, par lequel nous sera graduellement révélée la signification-clé de la théologie du corps. Cet énoncé constitue un des passages du Sermon sur la Montagne dans lequel Jésus-Christ opère *une révision fondamentale de la manière de comprendre et d'accomplir la loi morale de l'Ancienne Alliance*. Cette révision se réfère, dans l'ordre, aux commandements suivants du décalogue : au cinquième « Tu ne tueras pas » (cf. Mt 5, 21-26), au sixième « Tu ne commettras pas l'adultère » (cf. Mt 5, 27-32) — il est significatif qu'à la fin de ce passage apparaisse aussi la question de « l'acte de répudiation » (cf. Mt 5, 31-32) auquel il est déjà fait allusion au chapitre précédent -, et enfin au huitième commandement selon le texte du livre de l'Exode (cf. Ex 20, 7) « Tu ne et parjureras pas mais tu t'acquitteras envers le Seigneur de tes serments » (cf. Mt 5, 33-37).

Les paroles du Sermon sur la Montagne qui précèdent ces versets, et celles qui les suivent, sont particulièrement significatives. Dans ces paroles Jésus déclare : « Ne pensez pas que je sois venu pour abolir la loi et les prophètes ; je ne suis pas venu pour abolir mais pour accomplir (Mt 5, 17). Dans les phrases qui suivent Jésus explique le sens de cette opposition et la nécessité de « l'accomplissement » de la loi pour réaliser le règne de Dieu : « Tout homme qui observera (ces commandements) et qui les enseignera aux hommes sera considéré comme grand dans le royaume des cieux » (Mt 5, 19). « Royaume des cieux » signifie le règne de Dieu dans la dimension eschatologique. *L'accomplissement de la loi est la condition sous-jacente* de ce règne dans la dimension temporelle de l'existence humaine. Il s'agit cependant d'un accomplissement qui

correspond pleinement au sens de la loi, du Décalogue, des commandements particuliers. Seul un tel accomplissement *construit cette justice que Dieu-Législateur a voulue*. Le Christ-Maître nous exhorte à ne pas donner une telle interprétation humaine à toute la loi et aux commandements particuliers qu'elle contient, dans la mesure où elle ne construit pas la justice voulue par Dieu-Législateur : « Si votre justice ne dépasse pas celle des scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux » (Mt 5, 20).

(TDC 24-2) Dans ce contexte apparaît l'énoncé du Christ rapporté par Matthieu 5, 27-28 que nous entendons prendre comme base pour les présentes analyses en le considérant, avec l'autre énoncé rapporté dans Matthieu 19, 3-9 (et Marc 10), comme clef de la théologie du corps. Cet énoncé, tout comme l'autre, a un caractère explicitement normatif. Il confirme le principe de la morale humaine contenu dans le commandement « Tu ne commettras pas d'adultère » et, en même temps, il détermine une compréhension pleine et juste de ce principe, c'est-à-dire une compréhension du fondement et en même temps de la condition de son « accomplissement » adéquat ; cet accomplissement doit être précisément considéré à la lumière des paroles de Matthieu 5, 17-20 rappelées précédemment et sur lesquelles nous avons attiré l'attention. Il s'agit ici, d'une part, d'*adhérer à la signification que Dieu-Législateur a mise dans le commandement « Tu ne commettras pas d'adultère »*, et d'autre part, pour l'homme, d'accomplir cette « justice » qui doit « surabonder » dans l'homme lui-même, c'est-à-dire atteindre en lui sa plénitude spécifique. Ce sont là, pour ainsi dire, les deux aspects de l'« accomplissement » au sens évangélique.

(TDC 24-3) Nous nous trouvons ainsi au cœur de l'*ethos* ou dans ce qui peut être défini comme la forme intérieure, l'âme, pour ainsi dire, de la morale humaine. Les penseurs contemporains (par exemple Scheler) voient dans le Sermon sur la Montagne un grand tournant précisément dans le domaine de l'*ethos*. Une morale vivante, au sens existentiel, n'est pas seulement constituée des normes qui revêtent la forme de commandements, de préceptes et d'interdits, comme c'est le cas dans « Tu ne commettras pas d'adultère ». La morale dans laquelle se réalise le sens même de l'être humain — qui est en même temps accomplissement de la loi par la « surabondance » de la justice à travers la vitalité subjective — se forme dans la perception intérieure des valeurs d'où naît le devoir comme expression de la conscience, comme réponse du « je » personnel.

L'*ethos* nous fait simultanément entrer dans la profondeur *de la norme elle-même et descendre à l'intérieur de l'homme, sujet de la morale*. La valeur morale est liée au processus dynamique de l'intimité de l'homme. Pour l'atteindre, il ne suffit pas de s'arrêter « à la surface » des actions humaines, mais il faut encore pénétrer vraiment à l'intérieur de ces actions.

(TDC 24-4) En plus du commandement « Tu ne commettras pas d'adultère », le Décalogue dit aussi : « Tu ne désireras pas la femme du prochain » (cf. Ex 20,17 ; Dt 5, 21). Dans l'énoncé du Sermon sur la Montagne, le Christ les relie d'une certaine manière l'un à l'autre : « Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère dans son cœur. » Cependant, il ne s'agit pas tant de distinguer la portée de ces deux commandements du Décalogue que de relever la dimension de l'action intérieure à laquelle se réfère également les paroles : « Tu ne commettras pas d'adultère ». Cette action trouve son expression visible dans « l'acte du corps », acte auquel participent l'homme et la femme en contradiction avec la loi de l'exclusivité dans le mariage. La casuistique des livres de l'Ancien Testament, qui s'employait à rechercher ce qui, selon des critères extérieurs, constituait cet « acte du corps », et qui visait, en même temps, à combattre l'adultère, ouvrait différentes « échappatoires » légales. De cette manière, sur la base de multiples compromis « à cause de la dureté du cœur » (Mt 19 8), le sens du commandement voulu par le Législateur subissait une déformation. On se conformait à l'observance légaliste de la formule qui ne « surabondait » pas dans la justice intérieure des cœurs. *Le Christ transpose l'essence du problème dans une autre dimension* quand il dit : « Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur ». (Selon d'anciennes traductions : « l'a déjà rendue

adultère dans son cœur », formule qui semble plus exacte).

Ainsi donc le Christ fait appel à l'homme intérieur. Il le fait plusieurs fois et en différentes circonstances. Dans ce cas-ci, cela apparaît particulièrement explicite et éloquent, non seulement par rapport à la configuration de *l'ethos* évangélique, mais aussi par rapport à la manière de voir l'homme. Ce ne sont donc pas seulement des raisons éthiques, mais aussi des raisons anthropologiques qui nous poussent à nous arrêter plus longtemps sur le texte de Matthieu 5, 27-28 qui contient les paroles prononcées par le Christ dans le Sermon sur la Montagne.

(TDC 25- 1) Rappelons-nous les paroles du Sermon sur la Montagne auquel nous nous référons dans le présent cycle de nos réflexions du mercredi : « Vous avez appris — dit le Seigneur — qu'il a été dit : 'tu ne commettras pas d'adultère' ; mais moi je vous dis : quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà, dans son cœur, commis l'adultère avec elle » (*Mt* 5, 27-28).

L'homme auquel Jésus se réfère ici est précisément *l'homme* « historique », celui dont nous avons retracé « l'origine » et la « préhistoire théologique » dans la précédente série d'analyses. Plus directement, c'est celui qui écoute le Sermon sur la Montagne de ses propres oreilles. Mais, avec lui, c'est aussi tout autre homme mis en face de ce moment de l'histoire, que ce soit dans l'immense espace du passé ou dans celui, également vaste, du futur. Devant le Sermon sur la Montagne, notre présent, notre contemporanéité, appartient également à ce « futur ». Dans un certain sens, cet homme, c'est « chaque », homme, « chacun » de nous. Celui qui connaît le commandement positif « Tu ne commettras pas l'adultère » comme « contenu de la loi » (cf. *Rm* 2, 22-23), ce peut être aussi bien l'homme du passé que l'homme du futur, mais ce peut être également celui qui, selon la Lettre aux Romains, a seulement ce commandement « inscrit dans (son) cœur » (*Rm* 2, 15). À la lumière des réflexions développées précédemment, c'est l'homme *qui a déjà acquis depuis son « origine » un sens précis de la signification du corps*, et ce, avant même de franchir « le seuil » de ses expériences historiques, dans le mystère même de la création, étant donné qu'il en émerge « comme homme et femme » (*Gn* 1, 27). C'est l'homme historique qui à « l'origine » de son existence terrestre s'est trouvé « au-dedans » de la connaissance du bien et du mal en rompant l'alliance avec son Créateur. C'est l'homme-mâle qui « a connu (la femme) son épouse » et qui l'a « connue » plusieurs fois et elle « a conçu et enfanté » (cf. *Gn* 4, 1-2) conformément au dessein du Créateur qui remontait à l'état d'innocence originelle (cf. *Gn* 1, 18 ; 2, 24).

(TDC 25- 2) Dans son Sermon sur la Montagne, c'est précisément à cet homme que le Christ s'adresse en particulier avec les paroles de Matthieu (5, 27-28). Il s'adresse à l'homme d'un moment déterminé de l'histoire et, avec lui, à tous les hommes qui appartiennent à la même histoire humaine. Comme nous l'avons déjà constaté, il s'adresse à l'homme « intérieur ». Les paroles du Christ ont un *contenu anthropologique* explicite ; elles touchent à ces significations éternelles qui constituent une anthropologie « adéquate ». Par leur contenu éthique, ces paroles constituent en même temps cette anthropologie et exigent, pour ainsi dire, que l'homme entre dans la plénitude de son image. L'homme qui est « chair » et qui comme homme-masculin reste en rapport, à travers son corps et son sexe, avec la femme (c'est ce qu'en effet indique également l'expression « Tu ne commettras pas d'adultère »), doit, à la lumière de ces paroles du Christ, se trouver à l'intérieur de lui-même, dans son « cœur »¹⁹. Le « cœur » est *cette dimension de l'humanité à laquelle sont*

19 « L'usage typiquement hébraïque qui se reflète dans le Nouveau Testament implique une conception de l'homme comme unité de pensée, de volonté et de sentiment... Il dépeint l'homme comme un tout, considéré à partir de son intentionnalité ; le cœur, comme centre de l'homme, est envisagé comme source de volonté, d'émotion, de pensées et d'affections.

La conception judaïque traditionnelle a été rapprochée par Paul de catégories hellénistiques telles que « esprit », « attitudes », « pensées » et « désirs ». Une telle coordination entre les catégories judaïques et hellénistiques se retrouve dans *Ph* 1, 7 ; 4, 7 ; *Rm* 1, 21, 24, où le « cœur » est envisagé comme un centre à partir duquel découlent toutes ces choses. » (R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms. A Study of their Use in Conflict Settings*, Leiden, 1971, Brill, p. 448).

« Le cœur... est le centre secret, la racine intérieure de l'homme et, par là, de son monde..., l'insondable fondement et

directement liés le sens de la signification du corps humain et l'ordre de ce sens. Il s'agit ici à la fois de cette signification que nous avons appelée « sponsale » dans nos précédentes analyses aussi bien que celle que nous avons appelée « procréatrice ». Et de quel ordre s'agit-il ?

(TDC 25- 3) Cette partie de nos considérations doit précisément donner une réponse à cette question, une réponse qui atteigne non seulement les raisons éthiques, mais aussi les raisons anthropologiques : elles sont, en effet, et demeurent dans une relation réciproque. Pour l'instant, il nous faut établir au préalable la signification du texte de Matthieu 5, 27-28, la signification des expressions qui y sont employées et leur rapport réciproque. L'adultère auquel se réfère expressément le commandement cité plus haut, signifie la violation de l'unité dans laquelle l'homme et la femme — seulement comme époux — peuvent s'unir si étroitement qu'ils sont « une seule chair » (Gn 2, 24). Comment l'adultère l'homme qui s'unit de cette manière à une femme qui n'est pas son épouse. Comment aussi l'adultère la femme qui s'unit de cette manière à un homme qui n'est pas son mari. Il faut en déduire que « l'adultère dans le cœur », commis par un homme lorsqu'il « regarde une femme pour la désirer », signifie un acte intérieur bien défini. Il s'agit d'un désir que, dans ce cas, l'homme dirige vers une femme qui n'est pas son épouse afin de s'unir à elle comme si elle était son épouse, c'est-à-dire — pour utiliser encore une fois les paroles de Genèse 2, 24 — de telle manière que « les deux sont une seule chair ». Un tel *désir*, comme acte intérieur, *s'exprime par le sens de la vue*, c'est-à-dire par le regard, comme dans le cas de David et de Bethsabée, pour prendre un exemple utilisé dans la Bible (cf. 2 Sa 11, 2). Le rapport entre le désir et le sens de la vue a été particulièrement mis en relief dans les paroles du Christ.

(TDC 25- 4) Ces paroles ne disent pas clairement si la femme — objet du désir — est la femme d'un autre ou simplement qu'elle n'est pas la femme de l'homme qui la regarde de cette manière. Elle peut être la femme d'un autre ou même ne pas être liée par un mariage. Il faut plutôt le deviner en nous fondant spécialement sur l'expression qui définit l'adultère précisément comme ce que l'homme a commis « dans son cœur » par son regard. Il faut en déduire correctement qu'un tel regard de désir tourné vers sa propre épouse n'est pas adultère « dans le cœur » précisément parce que l'acte intérieur correspondant de l'homme se réfère à la femme qui est son épouse, à l'égard de laquelle l'adultère ne saurait voir lieu. Si l'acte conjugal comme *acte extérieur* dans lequel « tous les deux s'unissent de façon à devenir une seule chair » est *licite* dans la relation de l'homme en question avec la femme qui est son épouse, alors est aussi conforme à l'éthique de manière analogique l'acte intérieur dans cette même relation.

(TDC 25- 5) Néanmoins, ce désir indiqué par l'expression « quiconque regarde une femme pour la désirer » a sa propre dimension biblique et théologique que nous ne pouvons pas ne pas éclaircir ici. Même si cette dimension ne se manifeste pas directement dans cette expression unique et concrète de Matthieu 5, 27-28, elle est cependant profondément enracinée dans le contexte global qui se réfère à la révélation du corps. Nous devons remonter à ce contexte afin que l'appel du Christ « au cœur », à l'homme intérieur, puisse résonner dans toute la plénitude de sa vérité. L'énoncé cité du Sermon sur la Montagne (Mt 5, 27-28) a fondamentalement un caractère indicatif. Que le Christ s'adresse directement à l'homme comme à celui qui « regarde une femme pour la désirer » ne veut pas dire que ses paroles, dans leur sens éthique, ne s'adressent pas aussi à la femme. Le Christ s'exprime ainsi pour illustrer par un exemple concret comment il faut comprendre « l'accomplissement de la loi » conformément à la signification que lui a donnée Dieu-Législateur, et, en outre, comment il faut entendre cette « surabondance de la justice » dans l'homme qui observe le sixième commandement du Décalogue. En parlant de cette manière, le Christ veut que nous ne nous arrêtons pas sur l'exemple en lui-même, mais aussi que nous pénétrions le sens pleinement éthique et anthropologique de l'énoncé. Si l'énoncé a un caractère indicatif cela signifie qu'en suivant ses

la force vitale de toute expérience existentielle et de toute décision.» (H. Schlier, *Das Menschenherz nach dem Apostel Paulus*, in : *Lebendiges Zeugnis*, 1965, p. 123.) Cf. aussi F. Baumgärtel-J. Behm, « *Kardia* », in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, Stuttgart 1933 (Kohlhammer), p. 609-616.

traces nous pouvons arriver à comprendre la vérité générale sur l'homme « historique », valable également pour la théologie du corps. Les étapes ultérieures de nos réflexions auront pour but de nous approcher de la compréhension de cette vérité.

Séance 10 : séance à domicile

Pudeur, honte, chasteté.
(TDC 26-1 à 33-5)

Questions de réflexion personnelle :

1. Par quoi est motivée votre volonté de ne pas paraître nu(e) devant l'autre ?
2. Quelle est votre définition de la chasteté ?
3. Que signifie pour vous dire, avec « un possessif » : « mon mari / ma femme » ? Possédez-vous votre conjoint, puisqu'après tout il s'est donné à vous ?
4. Coluche disait dans un sketch : « Le communisme, c'est l'exploitation de l'Homme par l'Homme. Le capitalisme, c'est le contraire ! » Quelles sont les formes d'exploitation de l'Homme, d'utilisation comme objet, dont l'Homme se rend capable ?

Pour JP2, la faute originelle est une remise en question du don de la Création et de l'Alliance originelle, un doute sur l'amour de Dieu à son égard quand Il interdit quelque chose. « Alors leurs yeux à tous deux s'ouvrirent et ils connurent qu'ils étaient nus ; ils cousirent des feuilles de figuier et s'en firent des pagens » (Gn 3, 7). Cette phrase indique bien la rupture (« alors ») et les effets de la concupiscence, du changement de regard : au lieu d'admirer l'autre et d'espérer qu'il se donne à soi, on cherche à se l'approprier et on se méfie qu'il ait la même intention perverse que soi, donc on cache son corps (son sexe plus précisément) à l'autre. Bien plus, ils se cachent de Dieu (car ils sont désormais aussi « nus » de la justice originelle) ! « Leur besoin de se cacher indique qu'au fond de la honte qu'ils éprouvent réciproquement l'un devant l'autre, comme fruit immédiat de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, a mûri un sentiment de peur en présence de Dieu : une peur ignorée auparavant. » (TDC 27 -1) Les paroles « J'ai eu peur parce que je suis nu, et je me suis caché » (Gn 3, 10) témoignent d'un **changement radical : le regard de l'Homme a changé, il ne considère plus les choses sous le même angle. Au lieu de voir les choses selon Dieu, il les voit d'après son intérêt immédiat et matériel** : ces paroles « confirment l'effondrement de l'acceptation originelle du corps comme signe de la personne dans le monde visible ». (TDC 27-4) Il y a deux sortes de peurs (et donc de hontes) de la part de l'Homme : une « honte cosmique » (par rapport à l'univers : la conscience d'être sans défense et le sentiment d'insécurité envers sa structure somatique en présence des processus de la nature obéissant à un inévitable déterminisme), une honte humaine relative (par rapport à l'autre qui peut désormais lui nuire), et une honte humaine immanente (une certaine fracture constitutive dans l'intérieur de la personne humaine, une rupture, pour ainsi dire, de l'unité spirituelle et somatique originelle de l'homme : ses sens se rebellent contre son esprit²⁰, et il se sent devenir semblable aux animaux dominés par leurs instincts).

²⁰ Le corps n'est pas soumis à l'esprit comme dans l'état de l'innocence originelle, mais contient en lui un foyer constant de résistance à l'esprit, et il menace en quelque sorte l'unité de l'homme comme personne, c'est-à-dire l'unité de la nature morale qui plonge fermement ses racines dans la constitution même de la personne. La concupiscence du corps est une menace spécifique pour la structure de la possession de soi et de la maîtrise de soi

Le cœur humain blessé porte en lui en même temps le désir et la pudeur, la honte. Le regard de l'Homme a changé : la différence des sexes n'est plus vue comme une possible communion mais comme une possible opposition ; la rivalité s'insinue entre eux, le chacun pour soi fait son apparition. Le sexe-vecteur-de-communion cède la place au sexe-autocentré.

L'Homme n'a pas changé en soi de nature avec la Chute ; ce sont les dispositions de sa nature qui ont changé. **L'être humain est toujours appelé à réaliser la communion des personnes avec l'être-qui-lui-correspond, mais il sent désormais en lui une certaine « insatiabilité de l'union » (comme dit JP2 très courtoisement), un désir d'union sexuelle qui est détachée de l'union des cœurs : il rabaisse parfois la personne au statut d'objet.** La source de la honte n'est pas le corps (le corps est bon) mais dans l'esprit (l'esprit est tordu), dans le regard porté sur, dans la considération de. Le sentiment de honte est comme une alarme qui nous indique la limite à ne pas franchir, qui nous rappelle à quoi nous sommes appelés. L'homme a tendance à « dominer sur » la femme, et celle-ci a tendance à « exercer un chantage » envers l'homme : la loi du don semble alors abolie dans leurs cœurs. Le problème, c'est que quand le regard change, quand change la signification que l'on donne aux choses, l'attitude change... Or, l'homme était à l'Origine comme le gardien de la réciprocité du don et de son équilibre authentique. Il doit le redevenir, avec l'aide de Dieu restaurant son cœur.

Nous constatons la révolte de notre élan sexuel, son caractère désordonné et difficilement maîtrisable. Et nous cherchons un bouc-émissaire qui nous déresponsabilise : les hormones, l'éducation reçue (si possible judéo-chrétienne frustrante), et parfois le corps lui-même (manichéisme, catharisme, jansénisme, puritanisme, hypocrisie victorienne de la double-vie, pudibonderie). Alors que l'enjeu est la propre maîtrise de nous-mêmes par l'éducation de notre cœur. Pour le christianisme, le cœur est le coupable, le corps est la victime.

Que faire face à l'autoérotisme : interdire ou permettre ? Aucun des deux : éclairer ! Il faut mettre en garde contre la perversion du regard, de l'intentionnalité de nos actes, alerter sur la réduction de la femme à l'objet (ou de l'homme à un pantin). Car c'est l'orientation de notre cœur qui compte : qui se cherche seul... se cherchera encore à deux ! Ainsi, le mariage (vu comme le sexe permis) ne changera rien à l'affaire : le risque demeurera de transformer l'union charnelle en un acte de masturbation à deux ! Si l'on se recherche, on ne recherchera pas facilement à attendre l'autre, à se mettre à son diapason. La relation ne sera pas vraie, ni épanouissante. C'est la différence entre « to make sex » et « to make love ».

Mais ne faut-il pas « reprendre le pouvoir » de l'esprit sur le corps par la mortification ? Attention : la mortification du corps n'est pas une punition du corps, mais une domestication (une reprise en main) du cœur au moyen du corps. L'orgueil peut se cacher au sein de la mortification, car c'est une prise de pouvoir : c'est pourquoi l'Eglise demande à ce qu'elle soit soumise à l'accord d'un directeur spirituel. Comme on dit : « les meilleures mortifications sont celles qui ne mortifient pas les autres ! » et « la meilleure mortification est celle qu'on ne s'impose pas ! (= supporter ce qui nous advient sans nous plaindre) ».

L'éducation affective des jeunes consiste donc en ceci : leur apprendre à considérer « l'entièreté » de la personne de l'autre ; pas seulement son physique, mais son esprit, ses goûts, sa façon de prendre la vie, son humour. C'est en maintenant le regard sur autrui comme personne et pas comme

par lesquelles se forme la personne humaine. Elle constitue également un défi spécifique pour la personne. En tout cas, l'homme de la concupiscence ne domine pas son propre corps de la même manière, avec la même « simplicité » et le même « naturel » que l'homme de l'innocence originelle. La structure de la possession de soi, qui est essentielle pour la personne, est, d'une certaine manière, ébranlée en lui dans ses fondements mêmes ; il s'identifie de nouveau à cette structure dans la mesure où il est continuellement prêt à la conquérir. (TDC 28-3)

objet que la rectitude du cœur est maintenue. Par ailleurs, elle consiste aussi à apprendre à chacun à respecter l'autre dans sa différence : chez les hommes, ce désir-convoitise est tourné vers la gratification physique aux dépends de la femme ; chez la femme, le désir-gratification est tourné vers la gratification émotionnelle aux dépends de l'homme. D'où le dicton qui dit que l'homme utilise l'amour pour avoir le sexe tandis que la femme utilise le sexe pour avoir l'amour. Même si chacun a le désir physique et le désir émotionnel en soi, les deux ne s'imbriquent pas de la même façon ni au même tempo. Il conviendra aussi que chacun prémunisse les faiblesses de l'autre au lieu de les exploiter : l'homme ne doit pas « embobiner » la femme avec des discours ou des apparences trompeuses ; la femme ne doit pas « allumer » l'homme avec des tenues ou des attitudes provocantes.

La chasteté est le juste rapport au corps ; c'est la justesse du regard posé sur le corps comme expression de la personne. La chasteté des époux ne prend donc pas la même expression que celle des consacrés ; mais le même défi intérieur est lancé, avec la grâce de Dieu. La chasteté des époux, c'est de considérer uniquement l'autre comme son centre d'intérêt réel et de respecter son conjoint : pas d'adultère dans le cœur, pas d'adultère dans le corps, pas de manipulation. La chasteté des consacrés, c'est de ne préférer personne, de ne pas utiliser les gens.

Que signifie de dire « mon mari / ma femme » ?

Au sens premier, **dire « mon / ma »**, c'est s'approprier, désigner l'appartenance d'un objet à une personne. Au sens dérivé, cela peut s'appliquer à des personnes qui se sont librement « données » l'une à l'autre. **C'est la marque alors de la réception de l'autre, de l'affirmation de la responsabilité que l'on a envers l'autre.** Mais la concupiscence (de la chair ici) pousse l'Homme à utiliser l'autre comme un objet pour en tirer une jouissance personnelle ; elle s'oppose à la signification sponsale du corps et s'oppose au don désintéressé de soi dans l'amour conjugal. Il faut donc veiller sur son propre cœur pour qu'il ne s'installe pas dans une considération de possession acquise de l'autre, mais demeure dans une considération de réception du don libre reçu de l'autre.

Dans un autre document que les Catéchèses²¹, JP2 fait une méditation sur la signification de l'emploi de termes de possession dans la bouche du pasteur envers « ses » fidèles. Peut-être est-il plus clair pour lui que c'est Dieu qui, à travers la hiérarchie de l'Eglise, lui confie des gens. Parce qu'on ne leur a pas demandé leur avis précis et parce qu'il les accepte avant de les avoir reçus. Un peu comme on reçoit un enfant, du reste.

Mais dans le mariage, recevoir l'autre qui se donne semble évident ; qu'on le reçoive aussi de Dieu qui nous le donne, ou nous le confie d'une manière particulière, ne nous apparaît pas toujours. Et pourtant...

Derrière les diverses formes de « don » qui constituent la société, les divers liens de parenté et d'amitié ou de service, il faut lire avec les yeux de la foi la volonté divine que chacun soit « le gardien de son frère ». Au degré le plus éminent des relations se trouve le mariage, dans lequel la Bible dit bien que Dieu, à l'Origine, en a fait une donation réciproque des époux par ses mains : Il a donné la femme à l'homme, et réciproquement, comme une « aide » (ezer) qui lui soit « en vis-à-vis ». Avant la chute, nos premiers parents avaient conscience de cette donation divine qu'est la personne de l'autre comme l'être-qui-me-correspond. A nous de la retrouver dans notre mariage !

Cela peut se poser dans l'autre sens : je suis appelé à devenir don pour les autres. Or, ne peut devenir don désintéressé pour les autres que celui qui se possède lui-même. Je dois me posséder avant de pouvoir me donner : je dois être maître de moi, je dois me connaître, je dois être parvenu à

21 Méditation datant de 1994, conservée dans les *Acta Apostolicae Sedis*, XCVIII, tome II, p. 628-638. Elle a été traduite en français dans la Nouvelle Revue Théologique, n°134, de 2012.

une unité de vie et une identité claire.

Allons plus loin : c'est en recevant l'autre comme un don que, en retour, je peux devenir don. L'homme pensera : « Elle est faite pour moi et, grâce à elle, je peux devenir don parce qu'elle est elle-même don pour moi ». Et réciproquement. Mais c'est d'abord vrai dans ce sens, parce que la femme est davantage celle qui se donne. « La féminité signifie le futur de l'homme. La féminité signifie la maternité et la maternité est la première forme de la garde de l'homme vis-à-vis de l'Homme. Ce mot 'garde' est ici très important. 'Dieu veut te donner un autre homme, c'est-à-dire Dieu veut te confier cet homme, et confier signifie que Dieu croit en toi, croit que tu réussis à accueillir ce don, que tu réussis à l'embrasser avec ton cœur, que tu réussis à répondre à ce don par le don de toi-même'. »

En fait, l'Homme étant créé à l'image de Dieu, quand il se donne et reçoit l'autre, il éprouve et réalise ce que Dieu est : Don (ou interdonation au sein de la Trinité).

Un risque demeure toujours qui plane sur l'Homme : qu'il ne prenne pas garde à ce que son cœur est blessé, qu'il croie naturelle l'inclination qu'il découvre en lui-même de vouloir dominer et d'appropriier l'autre comme un objet utile à son profit. Ce qui peut arriver quand on se prive des lumières de la Révélation biblique. Car alors, il n'est plus dans la loi du don qui le caractérise ; et seule l'insatisfaction profonde qu'il éprouve alors peut lui indiquer qu'il fait fausse route. Et là est le danger, surtout dans les pays matériellement favorisés, que le matériel prenne le pas sur le relationnel (l'humain). La pensée utilitariste peut supplanter la pensée personnaliste ; la civilisation de la mort (avec ses structures de péché) peut prendre le pas sur la civilisation de l'amour (avec ses structures facilitant la vertu). Car aimer s'oppose à utiliser.

« L'homme peut devenir pour l'autre objet d'utilisation. Ceci menace plus notre civilisation, en particulier la civilisation du monde matériellement riche. Alors, dans le cœur humain, à la complaisance désintéressée se substitue le désir de s'emparer de l'autre et de l'utiliser. Un tel désir est une grande menace, non seulement pour l'autre, mais avant tout pour l'homme qui y cède. Cet homme détruit en soi la capacité d'être don, détruit en soi la capacité d'exister selon la règle du 'être plus homme' et, en revanche, cède à la tentation d'exister selon la règle du 'avoir plus', avoir plus de stimulus, plus d'émotions, plus de plaisirs, le moins possible de valeurs vraies, le moins possible de souffrance créative pour le bien, une moindre disponibilité possible à payer de lui-même pour le bien et le beau de l'humanité, le moins possible de participation à la rédemption. »

Et nous pouvons rajouter une profondeur (ou hauteur ?) de considération : voir et prendre en compte le fait que l'autre est une personne rachetée par le Christ. Son prix est infini : chacun vaut le prix de l'Incarnation et de la Rédemption (et pas seulement de la Création, qui est une œuvre qui implique moins Dieu si l'on peut dire).

« Dans cette perspective, les paroles 'Dieu t'a donné à moi' acquièrent un sens totalement inédit. Dieu donne un homme à l'autre de manière nouvelle à travers le Christ où la pleine valeur de l'homme que celui-ci possède depuis l'origine, qu'il a reçue dans le mystère de la création, se révèle de manière nouvelle et de manière nouvelle se réalise. Tout homme porte en soi un prix indicible. Il obtient ce prix de Dieu qui, lui-même, s'est fait homme, a révélé la divinité confiée d'une certaine manière à l'homme et a créé un nouvel ordre de relations interpersonnelles. En ce nouvel ordre, l'homme est encore davantage cette 'unique créature sur terre, que Dieu a voulue pour elle-même' (Gaudium et Spes, n. 24) et, en même temps, est cet être personnel semblable à Dieu qui, pleinement, peut se réaliser seulement à travers 'le don désintéressé de soi' (Ibid.). La rédemption, néanmoins, est l'ouverture des yeux humains sur tout le nouvel ordre du monde construit selon la règle du don désintéressé. » Tout Homme ainsi considéré devient encore plus sacré, et chaque Homme devient le gardien de cette sacralité : il doit garder de toute profanation la sacralité et la dignité humaines (exploitation du corps sous toutes ses formes : viol, travail mal rémunéré, recherches sur l'embryon, etc.).

« Tout homme est irrépérable. L'irrépérabilité n'est pas une restriction, c'est au contraire la

démonstration de sa profondeur. Peut-être Dieu veut-il que tu lui dises proprement ce en quoi consiste sa valeur irrépérable, ainsi que sa beauté particulière. En ce cas, ne crains pas ta complaisance. L'amour de complaisance (*amor complacentiae*) est, ou de quelque manière peut être, la participation à cette éternelle complaisance que Dieu a dans l'homme qu'il a créé. Si tu crains justement que ta complaisance ne devienne une force destructrice, ne crains pas toutefois de manière anticipée. Des fruits montreront si ta complaisance est créative. »

« Je n'utiliserai pas... je ne détruirai pas... je ne diminuerai pas... *je mettrai en évidence...* 'Totus Tuus'. Oui. Il faut être totalement don, un don désintéressé, pour reconnaître en toute personne ce don qu'elle est. Pour remercier le Donateur du don de cette personne. »

« Je pense que tout homme, abstraction faite de son état et de sa vocation de vie, doit au moins une fois entendre les paroles qu'a entendues Joseph de Nazareth : 'Ne crains pas de prendre avec toi Marie' (Mt 1,20). **'N'aie pas peur de la prendre avec toi', c'est-à-dire fais tout afin de reconnaître le don qu'elle est pour toi. Crains seulement une chose : de ne pas t'approprier ce don.** »

Séance 11 : séance plénière

Pudeur, honte, chasteté.
(TDC 26-1 à 33-5)

Réponses aux questions de réflexion personnelle :

1. Par quoi est motivée votre volonté de ne pas paraître nu(e) devant l'autre ?
2. Quelle est votre définition de la chasteté ?
3. Que signifie pour vous dire, avec « un possessif » : « mon mari / ma femme » ? Possédez-vous votre conjoint, puisqu'après tout il s'est donné à vous ?
4. Coluche disait dans un sketch : « Le communisme, c'est l'exploitation de l'Homme par l'Homme. Le capitalisme, c'est le contraire ! » Quelles sont les formes d'exploitation de l'Homme, d'utilisation comme objet, dont l'Homme se rend capable ?

Texte 6 : le péché originel modifie la compréhension du corps !

(TDC 27- 3) Quel est l'état de conscience que peuvent manifester ces paroles : « J'ai eu peur parce que je suis nu, et je me suis caché » ? À quelle vérité intérieure correspondent-elles ? De quelle signification du corps témoignent-elles ? Il est certain que ce nouvel état diffère grandement de l'état originel. *Les paroles de Genèse 3, 10 attestent directement un changement radical de la signification de la nudité originelle.* Dans l'état d'innocence originelle, comme nous l'avons observé précédemment, la nudité n'exprimait pas une carence mais représentait la pleine acceptation du corps dans toute son humaine, et donc personnelle, vérité. Comme expression de la personne, le corps était le premier signe de la présence de l'homme dans le monde visible. Dans ce monde, depuis le tout début, l'homme était capable de se distinguer lui-même, de s'identifier, pour ainsi dire, — c'est-à-dire de se confirmer en tant que personne — aussi par son propre corps. Celui-ci, en effet, était marqué, pour ainsi dire, dès l'origine comme le facteur visible de la transcendance en vertu de laquelle l'homme, en tant que personne, surpasse le monde visible des êtres vivants (*animalia*). En ce sens, le corps humain a été, dès le début, un témoin fidèle et une vérification

sensible de la « solitude » originelle de l'homme dans le monde, tandis qu'il devenait en même temps, par la masculinité et la féminité, une composante limpide de la donation réciproque dans la communion des personnes. Ainsi, dans le mystère de la création, le corps humain portait en lui, un signe indubitable de « l'image de Dieu » et constituait également la source spécifique de la certitude de cette image présente dans tout l'être humain. L'acceptation originelle du corps était, en un certain sens, la base de l'acceptation de tout le monde visible. Et, à son tour, elle était pour l'homme la garantie de sa domination sur le monde, sur la terre qu'il allait devoir soumettre (cf. *Gn* 1, 28).

(TDC 27- 4) Les paroles « J'ai eu peur parce que je suis nu, et je me suis caché » (*Gn* 3, 10) témoignent d'un changement radical de ce rapport. *En quelque sorte, l'homme perd la certitude originelle de l'« image de Dieu » exprimée dans son corps.* Et, d'une certaine manière, il perd également le sens de son droit à *participer à la perception du monde* dont il jouissait dans le mystère de la création. Ce droit trouvait son fondement au plus intime de l'homme, dans le fait qu'il participait lui-même à la vision divine du monde et de sa propre humanité, ce qui lui procurait une paix et une joie profondes de vivre la vérité et la valeur de son propre corps, dans toute sa simplicité transmise par le Créateur : « Dieu vit (que) c'était très bien » (*Gn* 1, 31). Les paroles de Genèse 3, 10 : « J'ai eu peur parce que je suis nu et je me suis caché » confirment l'effondrement de l'acceptation originelle du corps comme signe de la personne dans le monde visible. Et il semble que vacille en même temps l'acceptation du monde matériel dans sa relation à l'homme. Les paroles de Dieu-Yahvé prophétisent, pour ainsi dire, l'hostilité du monde, la résistance de la nature à l'égard de l'homme et de ses tâches ; elles prophétisent la peine qu'allait subir le corps humain au contact de cette terre qu'il avait soumise : « Maudite soit la terre à cause de toi ! C'est dans la peine que tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie. Elle produira pour toi épines et ronces et tu mangeras l'herbe des champs. À la sueur de ton front tu mangeras ton pain jusqu'à ton retour à la terre car c'est d'elle que tu as été tiré » (*Gn* 3, 17-19). Le terme de cette peine, de cette lutte de l'homme avec la terre, c'est la mort : « Tu es poussière et tu retourneras en poussière » (*Gn* 3, 19).

Dans ce contexte, ou plutôt dans cette perspective, les paroles d'Adam dans Genèse 3, 10, « J'ai eu peur parce que je suis nu, et je me suis caché » semblent exprimer la conscience d'être sans défense et le sentiment d'*insécurité* envers sa structure somatique *en présence des processus de la nature obéissant à un inévitable déterminisme*. Dans cet énoncé déconcertant se trouve peut-être l'implication d'une certaine « honte cosmique » dans laquelle l'être créé à « l'image de Dieu » et appelé à soumettre la terre et à la dominer (cf. *Gn* 1, 28) s'exprime au moment même où, au tout début de ses expériences historiques, il est soumis de manière si explicite, à la terre, particulièrement dans la « partie » transcendante de sa constitution représentée précisément par le corps.

Nous devons interrompre ici nos réflexions sur la signification de la honte originelle dans la Genèse. Nous les reprendrons la semaine prochaine.

(TDC 28- 1) Nous relisons les premiers chapitres de la Bible afin de comprendre comment — avec le péché originel — l'« homme de la concupiscence » a pris la place de l'« homme de l'innocence originelle ». Les paroles de Genèse 3, 10 : « J'ai eu peur parce que je suis nu, et je me suis caché », que nous avons analysées il y a deux semaines, font connaître la première expérience de la honte de l'homme en face de son Créateur, une honte que l'on pourrait également appeler « cosmique ».

Toutefois, cette « honte cosmique » — s'il est possible de discerner ses traits dans la situation totale de l'homme après le péché originel — fait place dans le texte biblique à une autre forme de honte. C'est la honte produite dans l'humanité elle-même, c'est-à-dire causée par le désordre intime dans ce par quoi l'homme, dans le mystère de la création, était l'« image de Dieu », dans son « je » personnel autant que dans les relations interpersonnelles, à travers la communion primordiale des personnes constituée par l'homme et la femme ensemble. *Cette honte dont la cause se trouve dans l'humanité elle-même* est tout à la fois immanente et relative : elle se manifeste dans la dimension de l'intériorité humaine et, en même temps, elle se réfère à l'« autre ». C'est la honte de la femme «

à l'égard » de l'homme et, également, de l'homme « à l'égard » de la femme : une honte réciproque qui les contraint à couvrir leur nudité, à cacher leurs propres corps pour soustraire à la vue de l'homme ce qui constitue le signe visible de la féminité et à la vue de la femme ce qui constitue le signe visible de la masculinité. La honte éprouvée par l'un et par l'autre s'est orientée dans cette direction après le péché originel, lorsqu'ils se rendirent compte « qu'ils étaient nus », comme l'atteste Genèse 3, 7. Le texte yahviste semble indiquer explicitement le caractère « sexuel » de cette honte : « Ils cousirent des feuilles de figuier et s'en firent des pagnes ». On peut toutefois se demander si l'aspect « sexuel » a seulement un caractère « relatif » ; en d'autres termes, s'il s'agit de la honte de sa propre sexualité seulement en référence à la personne de l'autre sexe.

(TDC 28- 2) Bien qu'à la lumière de cette unique phrase déterminante de Genèse 3, 7, la réponse à la question semble insister surtout sur le caractère relatif de la honte originelle, la réflexion sur le contexte immédiat tout entier permet néanmoins d'en découvrir l'arrière fond plus immanent. Cette honte qui se manifeste indubitablement dans l'ordre « sexuel », révèle *une difficulté spécifique à percevoir l'essentialité humaine de son propre corps*, une difficulté que l'homme n'avait pas éprouvée dans l'état d'innocence originelle. On peut, en effet, comprendre de cette manière-là les paroles : « J'ai eu peur parce que je suis nu », qui mettent en évidence les conséquences, dans l'intime de l'homme, du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Ces paroles révèlent une certaine fracture constitutive dans l'intérieur de la personne humaine, *une rupture, pour ainsi dire, de l'unité spirituelle et somatique originelle de l'homme*. Il se rend compte pour la première fois que son corps a cessé de s'approcher de la force de l'esprit qui l'élevait au niveau de l'image de Dieu. Sa honte comporte les signes d'une humiliation spécifique par l'intermédiaire du corps. Elle cache en elle le germe de cette contradiction qui accompagnera l'homme « historique » dans tout son périple terrestre, comme l'a écrit saint Paul : « Je me complais en effet dans la loi de Dieu du point de vue de l'homme intérieur, mais j'aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison » (Rm 7, 22-23).

(TDC 28- 3) Ainsi donc, cette honte est immanente. Elle contient une telle acuité cognitive qu'elle crée une inquiétude fondamentale dans toute l'existence humaine, non seulement devant la perspective de la mort, mais aussi devant celle dont dépend la valeur et la dignité même de la personne dans sa signification éthique. En ce sens, la honte originelle du corps (« je suis nu ») est déjà de la peur (« j'ai eu peur ») et pré-annonce l'inquiétude de la conscience liée à la concupiscence. Le corps n'est pas soumis à l'esprit comme dans l'état de l'innocence originelle, mais contient en lui un foyer constant de résistance à l'esprit, et il menace en quelque sorte l'unité de l'homme comme personne, c'est-à-dire l'unité de la nature morale qui plonge fermement ses racines dans la constitution même de la personne. La concupiscence du corps est une menace spécifique pour la structure de la possession de soi et de la maîtrise de soi par lesquelles se forme la personne humaine. Elle constitue également un défi spécifique pour la personne. En tout cas, *l'homme de la concupiscence ne domine pas son propre corps de la même manière, avec la même « simplicité » et le même « naturel » que l'homme de l'innocence originelle*. La structure de la possession de soi, qui est essentielle pour la personne, est, d'une certaine manière, ébranlée en lui dans ses fondements mêmes ; il s'identifie de nouveau à cette structure dans la mesure où il est continuellement prêt à la conquérir.

(TDC 28- 4) La honte immanente est liée à un tel déséquilibre intérieur. Elle a un caractère « sexuel », précisément parce que le domaine de la sexualité humaine semble mettre particulièrement en évidence le déséquilibre qui jaillit de la concupiscence et spécialement de la « concupiscence du corps ». De ce point de vue, cette première impulsion dont parle Genèse 3, 7 (« ils se rendirent compte qu'ils étaient nus ; ils cousirent des feuilles de figuier et s'en firent des pagnes ») est extrêmement éloquente : c'est comme si « l'homme de la concupiscence » (homme et femme « dans l'acte de la connaissance du bien et du mal ») expérimentait qu'il avait simplement cessé, même par son propre corps et par son sexe, de se trouver au-dessus du monde des êtres

vivants ou « *animalia* ». C'est comme s'il ressentait une *fracture spécifique dans l'intégrité personnelle de son propre corps, particulièrement dans ce qui en détermine sa sexualité* et qui est en lien direct avec l'appel à cette unité dans laquelle l'homme et la femme « seront une seule chair » (*Gn 2, 24*). C'est pourquoi cette pudeur^{a)} immanente, et en même temps sexuelle, est toujours, au moins indirectement, relative. C'est la pudeur de sa propre sexualité à l'égard de l'autre être humain. C'est ainsi que la pudeur est montrée dans le récit de Genèse 3 qui nous rend, en un certain sens, témoins de la naissance de la concupiscence humaine. Il y a donc des motifs suffisamment clairs pour remonter des paroles du Christ concernant l'homme (masculin) qui « regarde une femme pour la désirer » (*Mt 5, 27-28*) à ce premier moment, dans lequel la pudeur s'explique par la concupiscence et la concupiscence par la pudeur. Ainsi nous comprenons mieux pourquoi — et en quel sens — le Christ parle du désir [concupiscent] comme « adultère » commis dans le cœur, pourquoi il s'adresse au « cœur » humain.

(TDC 28- 5) Le cœur humain porte en lui en même temps le désir et la pudeur. La naissance de la honte nous oriente vers ce moment où l'homme intérieur, « le cœur », se fermant à ce « qui vient du Père », s'ouvre à ce qui « vient du monde ». La naissance de la pudeur dans le cœur humain va de pair avec le commencement de la concupiscence, de la triple concupiscence selon la théologie johannique (cf. *1 Jn 2, 1*), et en particulier de la concupiscence du corps. L'homme a la honte du corps à cause de la concupiscence. Ou plus exactement, il a la pudeur, non pas tant du corps que précisément de la concupiscence : [il a la pudeur du corps à cause de la concupiscence]^{b)}. Il a la pudeur du corps à cause de cet état d'esprit auquel la théologie et la psychologie donnent le même nom : désir ou bien concupiscence, bien que leur sens ne soit pas tout à fait le même. La signification biblique et théologique du désir et de la concupiscence diffère de celle que lui donne la psychologie. Pour cette dernière, le désir provient d'un manque ou d'une nécessité que la valeur désirée doit apaiser. La concupiscence biblique, comme nous le déduisons de *1 Jn 2, 16*, indique *l'état de l'esprit humain éloigné de la simplicité originelle et de la plénitude des valeurs* que l'homme et le monde possèdent « *dans les dimensions de Dieu* ». Cette simplicité et cette plénitude de la valeur du corps humain dans la première expérience de sa masculinité-féminité, dont parle Genèse 2, 23-25, ont subi ensuite une transformation radicale « dans les dimensions du monde ». Et alors, en même temps que la concupiscence du corps, naquit la pudeur.

(TDC 28- 6) La pudeur a une double signification : elle indique la menace de la valeur et, en même temps, elle préserve cette valeur de manière intérieure²². Le fait que depuis le moment où la concupiscence du corps y est née, le cœur humain porte aussi en lui la honte, indique que l'on peut et doit faire appel au cœur quand il s'agit de garantir ces valeurs auxquelles la concupiscence enlève leur originelle et pleine dimension. Si nous conservons cela à l'esprit, nous sommes en mesure de mieux comprendre pourquoi, parlant de la concupiscence, le Christ fait appel au « cœur » humain.

Texte 7 : le regard porté sur son corps et sur le corps de l'autre devient un lieu de vigilance...

a) Note du traducteur : Le mot italien employé ici est *pudore* que nous traduisons par *pudeur*. Son sens est ici voisin de celui de honte (*vergogna*), mais avec une connotation plus directement sexuelle. Dans son édition anglaise des catéchèses, Michael Waldstein traduit invariablement *pudore* et *vergogna* par *shame*, ce qui semble restrictif, mais imposé par la langue anglaise. Dans certains cas, *pudore* est employé dans le sens de la vertu de modestie (cf. index thématique).

b) Note du traducteur : Les mots entre crochets sont manquants dans le texte des *Insegnamenti*. C'est probablement une omission accidentelle due au fait que la phrase suivante commence par les mêmes mots. Ils ont été rajoutés dans l'édition italienne *Uomo e Donna* ainsi que dans l'édition anglaise de Michael Waldstein. Nous faisons de même.

²² Karol Wojtyła, *Amour et responsabilité*, Turin, 1978 2^e éd., chap. « *Métaphysique de la pudeur* », pp. 161-178.

(TDC 32- 3) Le corps humain dans sa masculinité et féminité a presque perdu la capacité d'exprimer cet amour où la personne humaine devient un don conformément à la structure la plus profonde et à la finalité de son existence personnelle, comme nous l'avons déjà observé dans les précédentes analyses [cf. supra TDC 15-1 ; 32-1]. Si nous ne formulons pas ici ce jugement de manière absolue, et si nous y ajoutons l'adverbe « presque », nous le faisons parce que la dimension du don — *c'est-à-dire la capacité s'exprimer l'amour par lequel l'homme, à travers sa féminité ou sa masculinité, devient un don pour l'autre* — n'a pas cessé dans une certaine mesure, d'imprégner et de façonner l'amour né dans le cœur humain. La signification sponsale du corps n'est pas devenue complètement étrangère à ce cœur : *elle n'a pas été totalement étouffée en lui par la concupiscence, mais a été seulement habituellement menacée*. Le « cœur » est devenu le lieu du combat entre l'amour et la concupiscence. Plus la concupiscence domine le cœur, moins celui-ci est capable d'expérimenter la signification conjugale du corps et moins il devient sensible au don de la personne qui exprime précisément cette signification dans les rapports mutuels de l'homme et de la femme. Il est même certain que ce « désir » dont parle le Christ en Matthieu 5, 27-28 apparaît dans le cœur humain sous de nombreuses formes : il n'est pas toujours évident et manifeste ; il est parfois dissimulé et se fait ainsi passer pour de « l'amour », alors qu'il transforme la dimension authentique de l'amour et obscurcit la transparente clarté du don dans la relation réciproque des personnes. Cela signifie-t-il que nous devrions nous méfier du cœur humain ? Non ! Cela veut simplement dire que nous devons en conserver le contrôle.

(TDC 32- 4) L'image de la concupiscence du corps qui ressort de la présente analyse renvoie clairement à l'image de la personne à laquelle nous avons rattaché nos précédentes réflexions à propos de la signification sponsale du corps. Comme personne, l'homme est en effet, « la seule créature que Dieu a voulue pour elle-même » et, en même temps, il est celui qui « ne peut pleinement se trouver que dans le don sincère de lui-même »²³. La concupiscence en général et la concupiscence du corps en particulier portent atteinte précisément à ce « don sincère » : *on pourrait dire qu'elles dépouillent l'homme de la dignité du don exprimée par son corps au travers de la féminité et de la masculinité* et, en un certain sens, qu'elles « dépersonnalisent » l'homme, *en faisant de lui un objet « pour l'autre »*. Au lieu d'être « ensemble avec l'autre » — un sujet dans l'unité ou, mieux encore, dans la sacramentelle « unité du corps » — l'homme devient un objet pour l'homme : la femme pour l'homme et vice versa. Les paroles de Genèse 3, 16 — et, avant elles, celles de Genèse 3,7 — en attestent dans la pleine clarté de leur contraste avec celles de Genèse 2, 23-25.

(TDC 32- 5) En enfreignant la dimension du don réciproque de l'homme et de la femme, la concupiscence met aussi en doute le fait que chacun d'eux est voulu par Dieu « pour lui-même ». La subjectivité de la personne cède la place, d'une certaine manière, à l'objectivité du corps. A cause du corps l'homme devient un objet pour l'homme : la femme pour l'homme et vice versa. La concupiscence signifie que les relations personnelles de l'homme et de la femme se trouvent, pour ainsi dire, unilatéralement et de manière réductrice, attachées au corps et au sexe, en ce sens que ces relations deviennent pratiquement incapables d'accueillir le don réciproque de la personne. Elles ne contiennent ni ne traitent la féminité et la masculinité selon la pleine dimension de la subjectivité personnelle ; elles ne sont nullement l'expression de la communion mais demeurent unilatéralement déterminées « par le sexe ».

(TDC 32- 6) La concupiscence comporte la perte de la liberté intérieure du don. La signification sponsale du corps humain est liée précisément à cette liberté. L'homme peut devenir

²³ *Gaudium et spes*, 24, 3 : « Allons plus loin : quand le Seigneur Jésus prie le Père pour que "tous soient un ... comme nous sommes un" (Jn 17, 21-22), il ouvre des perspectives inaccessibles à la raison et il nous suggère qu'il y a une certaine ressemblance entre l'union des Personnes divines et celle des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour. Cette ressemblance montre bien que l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don sincère de lui-même. »

un don — c'est-à-dire que l'homme et la femme peuvent exister dans la relation du don réciproque de soi — à condition que chacun d'eux soit maître de lui-même. *La concupiscence*, qui se manifeste comme une « *contrainte "sui generis" du corps* », limite intérieurement et restreint la maîtrise de soi et, par là même, *rend impossible, dans un certain sens, la liberté intérieure du don*. En même temps, est obscurcie également la beauté que possède le corps humain en tant qu'expression de l'esprit, dans son apparence masculine et féminine. Le corps n'est plus qu'un objet de concupiscence et donc un « terrain d'appropriation » de l'autre être humain. La concupiscence en tant que telle est incapable de promouvoir l'union comme communion des personnes. Laissée à elle-même, elle n'unit pas mais s'approprie. *Le rapport de don se transforme en rapport d'appropriation*.

A ce point nous interrompons aujourd'hui nos réflexions. Le dernier problème qui a été traité ici est d'une telle importance et est en outre si délicate du point de vue de la différence entre l'amour authentique (c'est-à-dire la « communion des personnes ») et la concupiscence que nous devons le reprendre au cours de notre prochaine rencontre.

(TDC 33- 1) Les réflexions que nous développons dans le présent cycle se rapportent aux paroles que le Christ a prononcées dans le Sermon sur la Montagne sur le « désir » de la femme de la part de l'homme. Dans la tentative de procéder à un examen de fond sur ce qui caractérise l' « homme de la concupiscence », nous sommes remontés à nouveau au Livre de la Genèse. Là, la situation créée dans le rapport réciproque de l'homme et de la femme est décrite avec une grande finesse. Les seules phrases de Genèse 3 sont très éloquentes. Les paroles de Dieu- Yavhé adressées à la femme en Genèse 3, 16 : « Ton élan te portera vers ton mari, mais lui dominera sur toi » semblent révéler, si on les analyse profondément, de quelle manière le rapport de don réciproque qui existait entre eux dans l'état d'innocence originelle, a été transformé en un rapport d'appropriation réciproque.

Si l'homme se conduit à l'égard de la femme en la considérant seulement comme un objet à s'approprier et non pas comme un don, il se condamne lui-même dans le même temps à devenir aussi pour elle un objet d'appropriation et non pas un don. Il semble que les paroles de Genèse 3, 16 traitent de ce genre de relations bilatérales, même si directement elles disent seulement : « lui, il te dominera ». En outre, dans l'appropriation unilatérale (qui est indirectement bilatérale), la structure de la communion entre les personnes disparaît ; les êtres humains deviennent tous deux presque incapables d'atteindre la mesure intérieure du cœur orientée vers la liberté du don et la signification sponsale du corps qui lui est intrinsèque. Les paroles de Genèse 3, 16 semblent suggérer que cela se passe plutôt au détriment de la femme et qu'en tout cas, elle le ressent davantage que l'homme.

(TDC 33- 2) Il vaut au moins la peine de prêter attention à ce détail. Les paroles de Dieu- Yavhé, selon Genèse 3, 16 : « Ton élan sera vers ton mari et, *lui, il te dominera* » et celles du Christ, selon Matthieu 5, 27-28 : « Quiconque regarde une femme pour la désirer... », permettent de relever un certain parallélisme. Peut-être ne s'agit-il pas du fait que c'est surtout la femme qui devient un objet de « désir » pour l'homme, mais plutôt, comme nous y avons insisté précédemment, que l'homme aurait dû être « dès l'origine » *le gardien de la réciprocité du don et de son équilibre authentique*. L'analyse de cette « origine » (Gn 2, 23-25) montre précisément la responsabilité de l'homme dans l'accueil de la féminité comme don [cf. TDC 15-3] et dans sa réception dans un échange mutuel, bilatéral. Il entre en ouverte contradiction avec cet échange de retirer à la femme son propre don par la concupiscence. Bien que le maintien de l'équilibre du don semble avoir été confié à tous deux, il incombe à l'homme une responsabilité particulière, comme s'il dépendait davantage de lui que l'équilibre soit maintenu ou enfreint ou même — s'il a déjà été enfreint — qu'il soit éventuellement rétabli. Certes, la répartition des rôles, selon ces énoncés auxquels nous nous référons ici comme à des textes clés, était également dictée par la marginalisation sociale de la femme selon les idées de l'époque (et les Saintes Écritures à la fois de l'Ancien et du Nouveau Testament en fournissent des preuves suffisantes) ; néanmoins on y relève une vérité qui a son propre poids, indépendamment des conditionnements spécifiques dus aux usages de cette situation historique déterminée.

(TDC 33- 3) La concupiscence fait que le corps devient, pour ainsi dire, un « terrain » d'appropriation de l'autre personne. Comme il est facile de le comprendre, cela conduit à la perte de la signification sponsale du corps. Et avec cette perte, la réciproque « appartenance » des personnes —

qui, s'unissant de telle manière qu'elles deviennent « une seule chair » (*Gn* 2, 24), sont en même temps appelées à s'appartenir l'une à l'autre — acquiert une autre signification. La dimension particulière de l'union personnelle de l'homme et de la femme dans l'amour s'exprime par les mots « mon ... ma ». Ces pronoms, qui font depuis toujours partie du langage de l'amour humain, reviennent souvent dans les versets du Cantique des Cantiques ainsi que dans d'autres textes bibliques (cf. par exemple *Ct* 1, 9, 13-16 ; 2, 2-3, 8-10, 13-14, 16-17 ; 3, 2, 4-5 ; 4, 1, 10 ; 5, 1-2, 4 ; 6, 2-4, 9 ; 7, 11 ; 8, 12, 14 ; en outre, cf. par exemple *Ez* 16, 8 ; *Os* 2, 18 ; *Tb* 8, 7). Dans leur signification « matérielle » ces pronoms *dénotent un rapport de possession*, mais, dans notre cas, *ils indiquent l'analogie personnelle de ce rapport. L'appartenance réciproque de l'homme et de la femme*, spécialement quand ils appartiennent l'un à l'autre comme époux « dans l'unité du corps », *se forme selon cette analogie personnelle*. L'analogie, comme on le sait, indique simultanément la similitude et l'absence d'identité (c'est-à-dire une substantielle dissemblance). C'est seulement si nous prenons en considération une telle analogie que nous pouvons parler de l'appartenance réciproque des personnes. En effet, prise dans sa signification originelle et spécifique, l'appartenance présuppose le rapport du sujet à l'objet, un rapport de possession et de propriété. C'est un rapport non seulement objectif, mais surtout « matériel » : l'appartenance d'une chose, donc d'un objet à quelqu'un.

Séance 12 : séance à domicile

L'adultère dans le cœur. (TDC 34-1 à 48-5)

Questions de réflexion personnelle :

1. N'avoir couché qu'avec un homme / une femme toute sa vie, n'est-ce pas être passé à côté de quelque chose ?
2. Quand on ne s'aime plus, n'est-ce pas hypocrite de rester ensemble ? Ne faut-il pas mieux faire courageusement un constat d'échec, divorcer, et refaire sa vie ?

Le Christ s'adresse aux hommes de son temps mais aussi à tout Homme ; et Il sait ce qu'il y a dans le cœur humain (cf *Jn* 2, 25). Il nous parle non seulement de qui nous sommes (l'anthropologie) mais de notre façon d'agir (l'éthique). Comme le veut l'adage, *agitur sequitur esse*, on agit selon ce qu'on est, conformément à sa nature. Donc après avoir compris qui nous sommes, nous devons nous interroger sur notre façon d'agir. Autrement dit, en ce qui concerne le mariage (ou les relations homme-femme), que pouvons-nous déclarer être notre bien ? Le divorce est-il normal ? Avoir une maîtresse (l'adultère) ? La polygamie ? Le poly-amour ? Les fidélités successives ? Le libertinage ? L'échangisme ? La liste est longue...

« La Loi est surtout un moyen, un moyen indispensable pour que 'surabonde la justice' (les paroles de *Mt* 5, 20 selon l'ancienne traduction). Le Christ veut qu'une telle justice 'surpasse celle des scribes et des Pharisiens'. Il refuse l'interprétation qu'ils ont donnée au cours des siècles du contenu authentique de la Loi, en tant qu'ils ont soumis dans une certaine mesure son contenu, ou le dessein et la volonté du Législateur, aux différentes faiblesses et aux limites de la volonté humaine qui découlent précisément de la triple concupiscence. C'était là une interprétation casuistique qui se superposait à la vision originelle du bien et du mal liée à la Loi du Décalogue. Si le Christ tend à la

transformation de l'*ethos*, il le fait avant tout pour retrouver la clarté fondamentale de l'interprétation : 'N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu pour abolir mais pour accomplir' (Mt 5, 17). La condition de cet accomplissement est sa juste compréhension. Et cela s'applique notamment au commandement : 'Tu ne commettras pas l'adultère'. » (TDC 35-1) Autrement dit, le Christ veut mettre fin aux « oui, mais... » pour ne laisser la place qu'au « oui » ! Les concessions viennent des hommes qui pensent pas être à la hauteur de l'exigence de leur nature, donc de leurs capacités. Ils se dévalorisent. Le Christ n'agit pas ainsi.

Pourtant, historiquement, dans l'Ancien Testament, la polygamie est chose normale... En fait, la monogamie est la base : Adam ne s'est pas vu offrir un harem ! Mais elle a petit à petit été abandonnée dans le désir d'avoir une descendance nombreuse, à tel point que parfois l'enfant issu de l'esclave était accepté par l'épouse légitime non-fertile comme un enfant adopté (cf Sara et Abraham ; Rachel et Jacob). Mais David et Salomon vivent dans la polygamie pour d'autres motifs : ils sont guidés par la concupiscence, au point parfois de précisément commettre l'adultère (interdit par la Loi), comme ce fut le cas de David envers Bethsabée, la femme d'Urie. Dans ce cas, ce n'est pas la polygamie qui semble mauvaise, mais l'adultère, le vol de l'épouse de quelqu'un. En défendant la femme adultère, le Christ ne remet pas en cause le fait que ce soit un péché (« Va et ne pèche plus ! »), mais Il renvoie à la conscience plus qu'à la Loi et à ses interprétations. Car **la faiblesse des concessions de l'Ancien Testament, c'est qu'en voulant borner les dérives il maintient la racine des dérives, il veut une société vertueuse en posant des structures de péché ; difficile d'y parvenir... Les déviations sexuelles sont durement punies, mais elles ne sont pas guéries : on met de l'ordre dans la société, mais pas dans le cœur humain...**

Ensuite, les Prophètes vont utiliser l'adultère comme une métaphore de l'infidélité religieuse envers Dieu, Dieu qui est présenté comme l'Epoux qui propose l'Alliance d'amour. Ce faisant, les Prophètes requalifient l'adultère : il est une rupture de relation inter-personnelle amoureuse (il n'est plus une atteinte au droit de propriété) (cf TDC 37-4). Et, de fait, le mariage est une relation mutuelle, ce n'est pas une relation à sens unique (du possesseur envers le possédé).

Les textes sapientiaux s'intéressent aux bonnes mœurs : ils donnent des avis aux hommes plus qu'aux femmes, qui sont vues soit comme des tentatrices soit comme des modèles de vertu ; mais on a l'impression que le problème se situe davantage dans le cœur de l'homme que dans celui de la femme...

Le Christ reste dans la ligne prophétique, mais en s'intéressant moins à l'aspect social du mariage, au pacte, qu'à son aspect intérieur, l'amour qui le fonde. C'est pourquoi Il dit que l'on peut commettre l'adultère dans son cœur ! Cet acte d'adultère est un acte unilatéral (ce que n'est pas l'adultère dans le corps), donc il est mieux de traduire : « l'a rendue adultère dans son cœur ». Et Il pose le seuil limite au regard, car le regard révèle déjà l'intention du cœur, la façon de considérer l'autre. « La dimension de l'intentionnalité des pensées et des cœurs constitue un des principaux fils conducteurs de la culture humaine universelle. Les paroles du Christ dans le Sermon sur la Montagne confirment précisément cette dimension. » (TDC 40-2) Cette façon de considérer l'autre n'est plus de le voir comme une personne avec qui échanger toute sa vie, la recevoir et se donner à elle, mais de la voir comme un objet de satisfaction charnelle, et si possible fugace, sans lendemain, ou qui ne durera pas toute la vie. C'est un problème touchant la dignité de la personne humaine ! (Qu'elle soit consentante à son rabaissement, ou au rabaissement mutuel des deux protagonistes dans le cas d'un acte qui dépasse l'intention n'y change rien en soi.) « Le 'désir' est, dirais-je, la duperie du cœur humain à l'égard de l'éternelle vocation de l'homme et de la femme – une vocation qui a été révélée dans le mystère même de la création – à la communion par un don réciproque. » (TDC 40-1) **Le « désir » n'est pas quelque chose de physique : c'est quelque chose d'intérieur ; « sentir n'est pas consentir », et le désir est de l'ordre du consentement, de l'intention.** « Une chose est, en effet, d'avoir conscience que la valeur du sexe fait partie de toute la richesse de valeurs avec laquelle l'être féminin se révèle à l'homme ; une autre est de 'réduire' toute

la richesse personnelle de la féminité à cette seule valeur, c'est-à-dire au sexe comme objet convenant à la satisfaction de sa propre sexualité. On peut faire le même raisonnement à propos de ce qu'est la masculinité pour la femme. » (TDC 40-3) Par le terme « désir », on ne décrit pas le naturel « attrait », mais on y inclut une dimension d'intentionnalité. Tout comme le Christ ne parle pas de « voir » mais de « regarder » pour indiquer cette intention personnelle sous-jacente. Ainsi donc, le regard provient du cœur, et révèle une orientation de son intention qui peut si l'on n'y prend garde d'étendre à toute son existence : suis-je orienté comme un don aux autres, ou suis-je orienté comme un captateur des autres ? Attention, car « **aimer s'oppose à utiliser** », et l'Homme n'est pas fait pour se comporter en animal soumis à ses instincts mais en personne humaine vivant la libre interaction de don. (TDC 41-5)

Donc, à y bien réfléchir, « l'adultère dans le cœur » étant une attitude d'orientation de son intention, il peut avoir lieu non seulement envers quelqu'un qui n'est pas son conjoint, mais aussi envers son conjoint ! (TDC 42-6) D'ailleurs, le Christ ne précise pas que le regard « pour désirer » se porte sur « la femme d'un autre » mais dit de façon générale « une femme ».

Puisque cela se situe « dans le cœur », cela signifie aussi que la Loi non pas abolie mais accomplie se joue au niveau du « cœur » : c'est la pureté du cœur qui intéresse Dieu, la rectitude des intentions. Cette « pureté du cœur » est la cohérence entre le cœur et le corps, dans l'optique du respect de la globalité de la personne humaine qui est en face de nous, principalement dans la relation conjugale, mais aussi dans tout type de relation humaine.

Et le Christ peut réclamer la pureté du cœur parce qu'Il est venu restaurer le cœur humain blessé par la triple concupiscence issue du péché originel. C'est donc avec Lui qu'il faudra compter pour vivre cette pureté du cœur. Sans Lui, au mieux, on sera stoïcien ; ce qui n'épanouit pas totalement !

« L'Homme passe du pôle du pessimisme au pôle de l'optimisme, de la rigueur puritaine à la permissivité contemporaine. » (TDC 44-4) Il est nécessaire de parvenir à se situer selon l'*ethos* du Sermon sur la Montagne, de la Loi Nouvelle chrétienne. Or, bien souvent, ce sont des pratiques étrangères au christianisme qui se sont exprimées, et parfois même qui ont été prises pour la pratique chrétienne !

Ainsi, le manichéisme (qui sera la base du catharisme), qui considère que la matière (et donc par extension le corps et la sexualité) est un principe mauvais. Pour le christianisme, au contraire, la matière (donc le corps) n'est pas mauvaise mais bonne (car créée par Dieu) ; c'est l'esprit humain qui est plus ou moins bien orienté, le regard qui est limpide ou pervers. Et ce cœur humain qui a été blessé par la triple concupiscence n'a pas été pour autant détruit : il peut être sauvé, rétabli, restauré. Le Christ a opéré cette restauration, qui est en cours d'application dans l'Histoire des Hommes. « C'est à la lumière de cette vérité complexe sur l'homme qu'il faut interpréter les paroles du Christ dans le Discours sur la Montagne (Mt 5, 27-28). Si elles contiennent une certaine 'accusation' du cœur humain, elles lui adressent plus encore un appel. L'accusation du mal moral que le 'désir' né de la concupiscence charnelle intempérante porte en lui, est en même temps une invitation à vaincre ce mal. » (TDC 45-4) « Alors que pour la mentalité manichéenne le corps et la sexualité constituent, pour ainsi dire, une 'anti-valeur', pour le christianisme, par contre, ils restent toujours 'une valeur insuffisamment appréciée' comme je l'expliquerai mieux par la suite. » (TDC 45-3) « Étant donné que l'accusation portée contre le mal de la concupiscence est en même temps un appel à en triompher, il s'ensuit que cette victoire doit aller de pair avec un effort pour découvrir l'authentique valeur de l'objet. » (TDC 45-5) Nous devons apprécier l'objet, le corps humain... corps qui exprime une personne, dont l'unicité et la dignité doivent nous apparaître.

Après le manichéisme qui accuse le corps, il y a eu plus récemment les « maîtres du soupçon » qui accusent le cœur de l'Homme : Marx, Nietzsche et Freud (que nous avons déjà vus). « La

signification du corps est, en un certain sens, l'antithèse de la libido freudienne. » (TDC 46-6) Car la libido est captative et non oblatrice, autocentrée et non en relation à autrui.

JP2 note que l'*éros* a changé de signification : du personnage mythologique, il devient chez Platon ce qui nous extrait du sensible, le désir de transcendance, qui nous fait désirer contempler les Idées pures et subsistantes, et finalement nous pousse vers les dieux. Mais ce mouvement est égocentrique, c'est pour son propre plaisir que l'Homme communique avec les dieux ou contemple les Idées. Dans notre compréhension contemporaine, l'*éros* est l'attirance sensuelle et sexuelle, marquée d'égoïsme par la concupiscence du cœur, et le *dominium* exercé parfois par les sens sur la raison. Ce n'est pas la même chose que l'attrait vers la personne dont parle la Genèse.

Mais en tant qu'expression corporelle d'une intention du cœur, l'érotisme n'est pas à bannir totalement : il est une expression du désir de la personne aussi à travers ses valeurs sexuelles (le mot « valeur » chez JP2 signifie « dimension reconnue bonne »). « Il faut retrouver continuellement dans ce qui est « érotique » la signification sponsale du corps et la dignité authentique du don. C'est la tâche de l'esprit humain, une tâche de nature éthique. » (TDC 48-1) C'est pourquoi au-delà du ressenti pulsionnel ou passif, l'Homme est appelé à demeurer maître de lui-même et à aller au cœur de lui-même et de l'autre, afin d'établir une relation interpersonnelle suscitée par un attrait superficiel ; car le corps exprime la personne donc même la couche extérieure de la personne est un degré d'expression de l'autre qui appelle à un approfondissement de la connaissance de toute sa personne (personnalité), en allant au-delà de l'expression de son genre (homme/femme) qui n'est pas encore assez précis.

Contrairement à la littéralité de ses propos, Jésus ne condamne pas l'oeil mais le regard, donc souligne la portée morale de l'intention personnelle. Accuser le corps pourrait s'exempter de la recherche de la perfection morale : si c'est dû à mon corps, je n'y suis pour rien ! JP2 veut une **intégration** de la morale ; c'est un de ses maîtres-mots. Il veut que chaque personne vive « de l'intérieur » les actes que la morale lui indique.

JP2 indique que le corps est une valeur trop peu appréciée ; elle est même dépréciée quand elle est rabaisée à n'être que physique, sans être porteur d'un sentiment personnel, d'une intention, d'un message. C'est bien ce que nous constatons : le « sexe » peut engendrer le « dégoût du sexe » ! L'amour, quant à lui, ne peut pas engendrer le dégoût de l'amour...

Si l'on ne comprend le désir que comme un mécanisme physique, les paroles de Jésus « quiconque regarde une femme pour la désirer » deviennent la condamnation du corps et de l'érotisme, de l'attirance physique... et cet attrait devient invivable pour l'Homme : soit il se confesse sans cesse de quelque chose de normal, soit il le met sous le boisseau en attendant de déraiser ! Mais si l'on comprend l'érotisme de façon différente, on peut y voir la naturelle manifestation du désir de communion des personnes dans l'acte charnel, une fois dépassée la tentation de la concupiscence. On a trop vu la sexualité sous l'angle des interdits liés au plaisir qui risque d'être égoïste. Il faut la voir sous l'angle de l'expression de l'amour qui est une relation, une orientation vers l'autre. Mais il faut que l'ethos précède l'*éros*, que la relation amoureuse précède l'expression corporelle.

C'est pourquoi c'est une orientation intérieure qui est la clé de la juste relation corporelle entre l'homme et la femme, c'est « une orientation de son regard », une façon de considérer l'autre, une victoire du sentiment sur la concupiscence, une structuration de soi qui est tournée vers l'autre et non vers soi-même. Cette façon de considérer les choses, de se focaliser sur le cœur et non sur le corps, est un éthos nouveau, celui du Nouveau Testament. C'est une libération. JP2 appelle cela « l'éthos de la rédemption ». Car en plus d'être libérante, cette attitude du cœur est basée sur une libération, celle que Jésus opère en nous par rapport à l'empire que le mal exerce sur notre cœur, en détruisant l'oeuvre du péché par l'obtention du pardon opérée sur la Croix. « L'*ethos* de la

rédemption comporte dans tout contexte — et directement dans le domaine de la concupiscence de la chair — l'impératif de la maîtrise de soi, la nécessité d'une immédiate continence et d'une habituelle tempérance. » (TDC 49-4) Mais cette tempérance acquise n'est pas du stoïcisme, du contrôle de soi pour soi-même, c'est de l'amour motivé par la relation à une autre personne, c'est de la retenue motivée par le respect de l'autre, c'est bien plus positif à vivre, cela épanouit celui qui le met en œuvre ! La pureté est une exigence de l'amour vrai, pureté du cœur, du regard, du corps.

Séance 13 : séance plénière

L'adultère dans le cœur. (TDC 34-1 à 48-5)

Réponses aux questions de réflexion personnelle :

1. N'avoir couché qu'avec un homme / une femme toute sa vie, n'est-ce pas être passé à côté de quelque chose ?
2. Quand on ne s'aime plus, n'est-ce pas hypocrite de rester ensemble ? Ne faut-il pas mieux faire courageusement un constat d'échec, divorcer, et refaire sa vie ?

Texte 8 : ne pas confondre attrait naturel et désir personnel

(TDC 40- 2) L'éternelle vocation dont nous avons cherché à faire l'analyse en suivant le livre de la Genèse (principalement Genèse 2, 23-25 [cf. TDC 9 - 19]) et, en un certain sens, l'éternelle attraction réciproque de l'homme vers la féminité et de la femme vers la masculinité, est une invitation par l'intermédiaire du corps, mais ce n'est pas le désir signifié par les paroles de Matthieu 5, 27-28. Le « désir », comme actualisation de la concupiscence de la chair (aussi et surtout dans l'acte purement intérieur) amoindrit la signification de ce qu'étaient — et que ne cessent d'être substantiellement — cette invitation et cette attraction. L'éternel « féminin » (das Ewig-Weibliche) — comme du reste l'éternel « masculin » — tend même, au plan de l'historicité, à se dégager de la pure concupiscence et cherche à s'affirmer sur le niveau propre au monde des personnes. En témoigne cette honte originelle dont parle Genèse 3. La dimension de l'intentionnalité des pensées et des cœurs constitue un des principaux fils conducteurs de la culture humaine universelle. Les paroles du Christ dans le Sermon sur la Montagne confirment précisément cette dimension.

(TDC 40- 3) Néanmoins ces paroles expriment clairement que le « désir » fait partie de la réalité du cœur humain. Quand nous affirmons que « *le désir* » — comparé à l'attraction réciproque originelle de la masculinité et de la féminité — représente une « réduction », nous pensons à une « *réduction* » *intentionnelle*, une limitation ou, pour ainsi dire, une obstruction de l'horizon de l'esprit et du cœur. Une chose est, en effet, d'avoir conscience que la valeur du sexe fait partie de toute la richesse de valeurs avec laquelle l'être féminin se révèle à l'homme ; une autre est de « réduire » toute la richesse personnelle de la féminité à cette seule valeur, c'est-à-dire au sexe comme objet convenant à la satisfaction de sa propre sexualité. On peut faire le même raisonnement à propos de ce qu'est la masculinité pour la femme, bien que les paroles de Matthieu 5, 27-28 ne se réfèrent directement qu'à l'autre relation. Comme on le voit, la « réduction » intentionnelle est de nature surtout axiologique. D'une part, l'éternelle attraction de l'homme vers la féminité (cf. Gn 2, 23)

libère en lui — ou peut-être devrait libérer — une gamme de désirs spirituels-charnels de nature surtout personnelle et « de communion » (cf. l'analyse de l'« origine ») auxquels correspond une hiérarchie proportionnelle de valeurs ; d'autre part, le « désir » *limite* cette gamme en obscurcissant la hiérarchie des valeurs caractéristiques de l'éternelle attraction de la masculinité et de la féminité.

(TDC 40- 4) Le désir a pour effet que dans le for intérieur, c'est-à-dire dans le « cœur », dans l'horizon intérieur de l'homme et de la femme, la signification du corps qui est propre à la personne est obscurcie. La féminité cesse ainsi d'être surtout un sujet pour la masculinité ; elle cesse d'être un langage spécifique de l'esprit ; elle perd son caractère de signe. Elle cesse, dirais-je, de revêtir la sublime signification sponsale du corps. Elle cesse d'avoir sa place dans le contexte de la conscience et de l'expérience de cette signification. Le désir qui naît précisément de la concupiscence de la chair, depuis le premier moment de son existence dans l'homme intérieur — de son existence dans son « cœur » — passe d'une certaine manière à côté de ce contexte (pour prendre une image, on pourrait dire qu'il piétine les ruines de la signification sponsale du corps et de tous ses éléments subjectifs), et, en vertu de sa propre intentionnalité axiologique, tend directement à une fin exclusive : *satisfaire seulement le besoin sexuel du corps*, comme son objet propre.

(...)

(TDC 41- 5) A l'union ou « communion » personnelle à laquelle l'homme et la femme sont appelés « depuis l'origine » ne correspond pas — et même s'oppose — l'éventuelle circonstance que l'une des deux personnes existe seulement comme sujet de l'assouvissement du besoin sexuel et que l'autre devienne exclusivement l'objet de cette satisfaction. De même, ne correspond pas à une telle unité de « communion » — mais s'y oppose — le cas où tous deux, l'homme et la femme, existent l'un pour l'autre seulement comme objets d'assouvissement du besoin sexuel, et où chacun d'eux de son côté est seulement sujet de cet apaisement. Une telle « réduction » d'un si riche contenu de l'éternelle et réciproque attraction entre les personnes humaines dans leur masculinité et féminité ne correspond précisément en rien à la « nature » de l'attraction en question. En effet, cette « réduction » éteint la signification personnelle et « de communion » propre à l'homme et à la femme à travers laquelle, selon Genèse 2, 24, « l'homme... s'unira à sa femme et ils deviendront une seule chair ». La « concupiscence » retire la dimension intentionnelle de l'existence réciproque de l'homme et de la femme *des perspectives personnelles de la communion* qui sont propres à leur éternelle et réciproque attraction, réduisant cette attraction et la poussant, pour ainsi dire, vers des dimensions utilitaristes dans le cadre desquelles un être humain « se sert » d'un autre être humain, « l'utilisant » uniquement pour satisfaire ses propres « besoins ».

Texte 9 : Quand le Christ désigne le cœur humain, ce n'est pas pour l'accuser mais pour l'appeler.

(TDC 46- 4) (...) En résumé, on peut dire en bref que les paroles du Christ selon Matthieu 5, 27-28 ne permettent pas de nous en tenir à accuser le cœur et à le mettre en état de continuel soupçon, mais elles doivent être entendues et interprétées surtout comme un appel adressé au cœur. *Cela découle de la nature même de l'ethos de la rédemption*. Sur le fondement de ce mystère, que saint Paul (Rm 8, 23) définit comme « rédemption du corps », sur le fondement de la réalité appelée « rédemption » et, par conséquent, sur le fondement de l'ethos de la rédemption du corps, nous ne pouvons pas nous arrêter à la simple accusation du cœur humain sur la base du désir et de la concupiscence de la chair. *L'homme ne peut se borner à mettre le cœur en état de continuel et irréversible soupçon* à cause des manifestations de la concupiscence de la chair et de la *libido* que, entre autres choses, un psychanalyste dévoile en analysant l'inconscient. La rédemption est une

vérité, une réalité, au nom de laquelle l'homme doit se sentir appelé, et « appelé avec efficacité ». Il doit se rendre compte de cet appel également à travers les paroles du Christ selon Matthieu 5, 27-28, relues dans le contexte entier de la révélation du corps. L'homme *doit se sentir appelé à redécouvrir* ou mieux, à réaliser la signification sponsale du corps et à exprimer de cette manière la liberté intérieure du don, c'est-à-dire de cet état et de cette force spirituelle qui découlent de la maîtrise de la concupiscence de la chair.

(TDC 46- 5) L'homme y est appelé par la parole de l'Évangile et, donc de « l'extérieur », mais en même temps il est aussi appelé de « l'intérieur ». Les paroles du Christ qui, dans le Sermon sur la Montagne se réfèrent « au cœur » conduisent en quelque sorte l'auditeur à cet « appel intérieur ». Si celui-ci accepte qu'elles agissent en lui, il pourra en même temps entendre à l'intime de lui comme l'écho de cette « origine », cette bonne « origine » à laquelle le Christ s'est référé à une autre occasion pour rappeler à ses auditeurs qui est l'homme, qui est la femme et qui ils sont réciproquement l'un pour l'autre dans l'œuvre de la création. Les paroles que le Christ a prononcées dans le Sermon sur la Montagne ne sont pas un appel lancé dans le vide. Elles ne s'adressent pas à l'homme plongé entièrement dans la convoitise de la chair, incapable de chercher une autre forme de relations mutuelles dans le climat de l'éternelle attraction qui accompagne l'histoire de l'homme et de la femme précisément « depuis l'origine ». Les paroles du Christ attestent que *la puissance originelle* (et donc également la grâce) *du mystère de la création devient*, pour chacun d'eux, *la puissance* (c'est-à-dire la grâce) *du mystère de la rédemption*. Cela regarde la « nature » même, le substrat même de l'humanité de la personne, les impulsions les plus profondes du « cœur ». L'homme n'éprouve-t-il pas, en même temps que la concupiscence, un profond besoin de préserver la dignité des relations réciproques qui ont leur expression dans le corps, grâce à sa masculinité et à sa féminité ? Ne ressent-il pas le besoin de les imprégner de tout ce qui est noble et beau ? N'éprouve-t-il pas le besoin de leur conférer la valeur suprême qu'est l'amour ?

(TDC 46- 6) En le relisant, cet appel contenu dans paroles du Christ dans le Sermon sur la Montagne ne peut pas être un acte détaché du contexte de l'existence concrète. Il signifie toujours — bien que seulement dans la dimension de l'acte auquel il réfère — la redécouverte de la signification de toute l'existence, de la signification de la vie, dans laquelle est également comprise cette signification du corps que nous avons appelée ici « sponsale ». La signification du corps est, en un certain sens, l'antithèse de la libido freudienne. La signification de la vie est l'antithèse de l'herméneutique « du soupçon ». Cette *herméneutique* est très différente, *est même radicalement différente* de celle que nous redécouvrons *dans les paroles du Christ* dans le Sermon sur la Montagne. Ces paroles révèlent non seulement un autre *ethos*, mais aussi une autre vision des possibilités de l'homme. Il importe que, précisément dans son « cœur », il ne se sente pas irrévocablement accusé et laissé en proie à la concupiscence de la chair, mais que dans ce même cœur, il se sente appelé avec énergie. Appelé précisément à cette valeur suprême qu'est l'amour. Appelé comme une personne dans la vérité de son humanité et donc aussi dans la vérité de sa masculinité et féminité, dans la vérité de son corps. Appelé dans cette vérité qui est un héritage « de l'origine », un héritage de son cœur, plus profond que l'état de péché dont il a hérité, plus profond que la triple concupiscence. Les paroles du Christ, insérées dans l'entière réalité de la création et de la rédemption, réactivent cet héritage plus profond et lui donnent une puissance réelle dans la vie de l'homme.

Séance 14 : séance à domicile

Pureté du cœur et vie selon l'Esprit

« Heureux les cœurs purs car ils verront Dieu » (Mt 5, 8)
(TDC 49-1 à 59-7)

Questions de réflexion personnelle :

1. Pensez-vous qu'il puisse exister une forme d'érotisme qui soit morale ? Comment la décririez-vous ?
2. Quelle est la différence entre « des seins » et « les seins de ma femme » ? (Cela marche aussi avec « des fesses » et « les fesses de mon mari » !)
3. Les stoïciens appellent à la maîtrise de soi ; les bouddhistes appellent à la maîtrise de soi ; les chrétiens appellent à la maîtrise de soi. Y a-t-il une différence entre ces appels, ces méthodes pour y parvenir ?

Jésus rappelle aux Pharisiens que ce n'est pas la nourriture avalée qui souille l'Homme, mais ce qui procède de son cœur, que sont les mauvaises intentions. Dans notre vocabulaire, « pur » est ce qui s'oppose à « sale », et les ablutions rituelles signifiaient, sur la base d'une analogie, le besoin de rompre avec le mal moral qui s'incruste en notre cœur (avec le danger à terme de penser qu'on peut se laver sans se convertir). Cette analogie fait équivaloir le bien morale et la pureté, le mal moral et l'impureté ; mais cela ne se cantonne pas au domaine sexuel (Jésus énumère : « mauvais desseins, meurtres, adultères, débauches, vols, faux témoignages, diffamations »).

« Saint Paul n'est pas l'auteur des paroles sur la triple concupiscence. Comme on le sait, elles se trouvent dans la première épître de saint Jean. On peut dire toutefois que, de manière analogique à ce qui pour Jean (1 Jn 2, 16-17) est à l'intérieur de l'homme une opposition entre Dieu et le monde (entre ce qui vient du « Père » et ce qui vient « du monde ») — une opposition qui naît dans le cœur et pénètre dans les actions de l'homme comme « concupiscence des yeux, convoitise de la chair et orgueil de la vie » — Saint Paul révèle chez le chrétien une autre contradiction : l'opposition et en même temps la *tension* entre la « chair » et l'« Esprit » (écrit avec un E majuscule, donc l'Esprit Saint) : « Or je vous dis : laissez-vous mener par l'Esprit et vous ne risquerez pas de satisfaire la convoitise de la chair. Car la chair convoite contre l'Esprit et l'Esprit contre la chair ; il y a entre eux antagonisme, si bien que vous ne faites pas ce que vous voudriez » (Ga 5, 16-17). Il s'ensuit que la vie « selon la chair » est en opposition avec la vie « selon l'Esprit ». « En effet, ceux qui vivent selon la chair désirent les choses de la chair ; ceux qui vivent selon l'Esprit, les choses de l'Esprit » (Rm 8, 5). » (TDC 50-5) Sous l'appellation « chair », St Paul ne parle pas que de fautes du corps (ivrognerie) mais aussi de l'esprit (idolâtrie) ; ce qui s'y oppose est donc bien la vie selon l'Esprit (avec une majuscule), qui influence l'Homme via son esprit qui dirige ses actions...

Il y a donc deux façons de vivre : selon le monde (vocabulaire de St Jean), selon la chair (vocabulaire de St Paul), selon la cité terrestre (vocabulaire de St Augustin) et selon le Père (vocabulaire de St Jean), selon l'Esprit (vocabulaire de St Paul), selon la cité céleste (vocabulaire de St Augustin). C'est d'abord une opposition, un combat entre le bien et le mal, qui se joue dans le cœur de l'Homme. Mais l'Homme n'est pas livré à lui-même, abandonné à ses propres forces réduites après la blessure du péché originel. St Paul parle de cette opposition dans le cadre de son discours sur la justification par la foi. « Cette 'justification' par la foi ne constitue pas simplement une dimension du plan divin du salut et de la sanctification de l'homme, mais, selon saint Paul, elle est *une force authentique qui est à l'œuvre dans l'homme et se révèle et s'affirme dans ses actions* » (TDC 51-4) St Paul parle des œuvres du mal, mais des fruits de l'Esprit : les actes mauvais découlent du cœur de l'Homme blessé, les actes bons sont des collaborations avec Dieu qui restaure le cœur de l'Homme et dynamise son agir en l'habitant. Or, parmi les fruits de l'Esprit que cite St

Paul figure « la maîtrise de soi » : ce n'est pas une œuvre de stoïcien ou de bouddhiste, c'est un fruit de la coopération avec Dieu ! « Cette maîtrise ou, comme l'écrit Paul, le fait de *'faire mourir les œuvres du corps avec l'aide de l'Esprit'*, est une condition indispensable de la *'vie selon l'Esprit'*, c'est-à-dire de la *'vie'* qui est l'antithèse de la *'mort'* dont il parle dans le même contexte. La vie *'selon la chair'* fructifie en effet en *'mort'*, c'est-à-dire comporte comme effet la *'mort'* de l'Esprit. Le terme *'mort'* ne signifie donc pas seulement la mort corporelle, mais aussi le péché que la théologie morale appelle péché mortel. » (TDC 52-4) Nous devons réaliser la pureté du cœur, celle à laquelle nous appelle l'Evangile. Et elle est liée au Grand Commandement : aimer Dieu et son prochain comme soi-même. **Ainsi, la maîtrise de soi est-elle « orientée » dans la vie chrétienne ! Jésus a lié la liberté au commandement de l'amour ! Ce n'est pas tant une liberté « de » qu'une liberté « pour ».** (cf Ga 5, 13 : « Seulement, que cette liberté ne tourne pas en prétexte pour vivre selon la chair, mais par la charité mettez-vous au service les uns des autres ».) « En d'autres termes, saint Paul nous met en garde contre la possibilité de mal user de la liberté, d'en faire un usage qui soit en contradiction avec la libération de l'esprit humain accomplie par le Christ et qui contredise cette liberté avec laquelle *'le Christ nous a rendus libres'*. (...) Celui qui *vit* de cette manière, « *selon la chair* », c'est-à-dire qui s'assujettit — serait-ce même de manière plus ou moins consciente, mais néanmoins effective — à la triple concupiscence, et en particulier à la concupiscence de la chair, *cesse d'être capable de cette liberté* pour laquelle *'le Christ nous a rendus libres'* ; il cesse aussi d'être ordonné au *vrai don de soi* qui est fruit et expression de cette liberté. En outre, il cesse d'être capable de ce don qui est organiquement lié à la signification sponsale du corps humain que nous avons examinée au cours de nos précédentes analyses du livre de la Genèse (cf. Gn 2, 23-25). » (TDC 53-3)

St Paul écrit aussi ceci : « Et voici quelle est la volonté de Dieu : c'est votre sanctification ; c'est que vous vous absteniez d'impudicité, que chacun de vous sache maintenir son propre corps avec sainteté et respect, non comme un objet de passions libidineuses comme font les païens qui ne connaissent pas Dieu... Car Dieu ne nous a pas appelés à l'impureté mais à la sanctification. Dès lors, qui rejette cela, ce n'est pas un homme qu'il rejette, c'est Dieu, lui qui vous a fait le don de l'Esprit Saint » (1 Th 4, 3-5, 7-8). Il distingue un aspect négatif (s'abstenir ; la tempérance) et un aspect positif (maintenir avec respect ; la chasteté, l'attitude chaste). « Ces deux fonctions, 1'« *abstention* » et le « *maintien* », sont strictement liées et *dépendent l'une de l'autre*. » (TDC 54-3) De plus, le corps est depuis le baptême (comme il l'était dans l'état de justice originelle) le Temple de Dieu. St Paul dit que les péchés sexuels sont une double profanation pour les chrétiens : profanation de la personne, dont la dimension sexuelle est réduite à l'état de chose, et profanation de Dieu qui réside en elle depuis le baptême... (et par extension à toute personne qui est appelée au baptême).

« La pureté est la gloire du corps humain devant Dieu. Elle est la gloire de Dieu dans le corps humain à travers lequel se manifestent la masculinité et la féminité. De la pureté jaillit cette singulière beauté qui imprègne tout le domaine de la coexistence réciproque des êtres humains et permet d'y exprimer la simplicité et la profondeur, la cordialité et l'authenticité incomparables de la confiance personnelle. » (TDC 57-3) Les exigences éthiques sont enracinées dans une vérité anthropologique. « L'apaisement de la passion est, en effet, une chose ; en est une autre la joie que l'homme éprouve à se posséder plus pleinement lui-même et à pouvoir aussi devenir par là plus pleinement un vrai don pour une autre personne. » (TDC 58-7) Considérer le corps sous l'angle biologique a été fait ; le considérer sous l'angle d'expression de la personne demeure à faire.

Donc St Paul déduit aussi que la garde la pureté est une action conjointe de l'Esprit-Saint en nous, par le don de piété (respect de l'œuvre divine). « Ce don est surtout celui de piété (*donum pietatis*) qui restitue à l'expérience du corps — spécialement pour ce qui est du domaine des relations réciproques de l'homme et de la femme — toute *sa simplicité, sa clarté transparente* et aussi *sa joie intérieure*. » (TDC 58-7) C'est pourquoi, en plus de parler de théologie du corps, nous

pouvons parler de spiritualité du corps.

Tout ce que nous venons de voir, l'aspect négatif et l'aspect positif de la maîtrise de soi, l'aide de l'Esprit-Saint (don de piété) pour réaliser dans le bon état d'esprit (« de façon intégrée ») ce qui correspond à l'Homme et à son lien avec Dieu (est moral), est dit de façon laconique et sans grandes explications dans l'encyclique de Paul VI (qui a été mal reçue) :

« La maîtrise des instincts par la raison et la libre volonté impose indubitablement une ascèse (Paul VI utilise ce terme) afin que les manifestations affectives de la vie conjugale soient conformes à l'ordre juste, en particulier pour l'observance de la continence périodique. Mais cette discipline qui est le propre de la pureté des époux, bien loin de nuire à l'amour conjugal, lui confère au contraire une plus haute valeur humaine. Elle exige un effort continu (c'est précisément cet effort qui a été appelé plus haut « ascèse »), mais, grâce à son influence bénéfique, les époux développent intégralement leur personnalité, en s'enrichissant de valeurs spirituelles. Elle... favorise l'attention à l'égard de l'autre conjoint, les aide tous deux à bannir l'égoïsme, ennemi du véritable amour, et elle approfondit leur sens de responsabilité » (Paul VI, encyclique *Humanae Vitae*, 21).

Mais ce qui est certain, c'est que sans comprendre ce à quoi nous sommes appelés, sans mesurer la richesse de cet agir humain, et sans compter sur l'aide de Dieu, la simple énonciation des devoirs moraux en matière sexuelle paraît une utopie, pour ne pas dire une idéologie.

Séance 15 : séance supplémentaire à domicile

La représentation du corps dans l'art. (TDC 60-1 à 63-7)

Questions de réflexion personnelle :

1. Le corps humain est-il un sujet artistique comme les autres ?
2. Y a-t-il une différence entre le dessin et la photo ? Entre le fixe et le mouvant ? Entre le silencieux et le parlant ?

« Nous ne pouvons considérer le corps comme une réalité objective en dehors de la subjectivité personnelle de l'homme, des êtres humains, masculins et féminins. » (TDC 60-1) Le corps, c'est à la fois un donné objectif, un objet matériel, et une façon de vivre ce corps, l'expression d'une subjectivité, mais aussi une interface avec les autres personnes (surtout dans la relation homme-femme). On ne peut pas séparer ces trois dimensions chez la personne humaine. Même si à travers l'art le spectateur fait l'expérience d'un corps représenté et non pas réel, son regard n'échappe pas à l'intentionnalité et donc il se trouve confronté au même défi de « regarder pour » que s'il s'agissait d'un corps charnel. Intentionnalité qui équivaut à responsabilité morale. Mais cela implique aussi la responsabilité de l'artiste, le montreur, qui choisit la façon dont il va exposer le corps au regard, et qui a aussi une intentionnalité dans ce qu'il entend communiquer.

« Il importe cependant de faire tout de suite quelques distinctions, au moins à titre d'exemples. Une chose est le corps humain vivant, le corps de l'homme et de la femme, qui crée par lui-même l'objet d'art et l'œuvre d'art (comme par exemple au théâtre, dans la danse et également jusqu'à un

certain point au cours d'un concert) et une autre chose est *le corps comme modèle d'une œuvre d'art*, comme dans les arts plastiques, sculpture ou peinture. Est-il possible de mettre également sur le même plan le film ou l'art photographique au sens large ? Il semble qu'on puisse le faire, bien qu'au point de vue du corps comme objet-thème, il se révèle en ce cas une différence essentielle. Dans la peinture ou la sculpture, l'homme-corps reste toujours un modèle, soumis à un traitement spécifique de la part de l'artiste. Dans le film, et plus encore dans l'art photographique, ce n'est pas le modèle qui est transfiguré, mais l'homme vivant qui est reproduit ; et en ce cas l'homme, le corps humain, n'est pas le modèle d'une œuvre d'art mais *l'objet d'une reproduction* obtenue au moyen de techniques appropriées. » (TDC 60-4)

« Il faut signaler dès à présent que cette distinction est importante au point de vue de l'*ethos* du corps dans les œuvres de la culture. Et il faut ajouter aussitôt que lorsqu'elle devient un contenu de la représentation et de la transmission (télévisée ou cinématographique) la reproduction artistique perd, en un certain sens, son contact fondamental avec l'homme-corps dont elle est une reproduction et bien souvent celui-ci devient un objet « anonyme », comme par exemple un nu photographique anonyme publié par une revue illustrée, ou bien une image diffusée sur tous les écrans de télévision du monde. *Un tel anonymat est l'effet de la « propagation » de l'image-reproduction du corps humain, objectivé d'abord à l'aide des techniques de reproduction qui semblent — comme nous l'avons rappelé ci-dessus — se différencier essentiellement de la transfiguration du modèle typique de l'œuvre d'art, surtout dans les arts plastiques. Cependant cet anonymat (qui, par ailleurs, est une manière de « voiler » ou de « cacher » l'identité de la personne reproduite) constitue également un problème spécifique au point de vue de l'ethos du corps humain dans les œuvres de la culture et particulièrement dans les œuvres contemporaines de la soi-disant culture de masse.* » (TDC 60-5)

« L'*ethos* du corps — c'est-à-dire la *justesse* éthique de sa *nudité* — est, en raison de la dignité personnelle du sujet, étroitement lié à ce système de référence, entendu comme *système sponsal*, dans lequel le don de l'un trouve en l'autre la réponse adéquate et appropriée au don. Cette réponse décide la réciprocité du don. L'objectivation artistique du corps humain dans sa nudité masculine et féminine dans le but d'en faire d'abord un modèle, puis le thème de l'œuvre d'art, est toujours un certain transfert à l'extérieur de cette configuration *du don interpersonnel* qui appartient originellement et spécifiquement au corps. Cela constitue d'une certaine façon un déracinement du corps humain de cette configuration et son transfert dans la dimension de l'objectivation artistique, une dimension spécifique à l'œuvre d'art ou à la reproduction typique des techniques cinématographiques et photographiques de notre temps. » (TDC 61-1)

Représenter un corps par le dessin, c'est déjà le dépersonnaliser, l'anonymiser, et le donner à voir à tous : il représente alors davantage un modèle qu'un sujet, il traduit une pensée, une attitude, un concept plus qu'il n'exprime une personne. Dans la réplique par le photo, c'est déjà plus problématique, car il y a un intermédiaire de moins, l'artiste qui exécute l'œuvre. Nous sommes davantage en présence d'une personne que l'on dépersonnalise... Protéger le corps nu du regard d'autrui est le fait d'un progrès dans la sensibilité humaine, dans l'attention à la personnalité de soi-même ou de l'autre. Le corps nu (= les organes sexuels visibles) n'est pas fait pour être exposé à tous mais confié à un autre. N'oublions pas qu'exposer publiquement la nudité de quelqu'un est une méthode pour le rabaisser, pour nier sa dignité humaine, pour bafouer sa sensibilité personnelle. Disons que le corps nu est « violé » dans sa dignité quand il est exposé en dehors d'une signification interpersonnelle, ou que le corps est « brutalisé » quand il est exposé en dehors d'une signification expressive de la personne. En un mot, quand il montre sans exprimer.

L'optique naturaliste, qui montre ce qui est humain comme étant banal, ne prend pas en compte les individualités et leur pudeur. « La vérité sur l'homme, sur ce qui en lui — précisément en raison de son corps et de son sexe (féminité-masculinité) — est particulièrement personnel et intérieur, crée ici des limites précises qu'il n'est pas permis de franchir. » (TDC 62-3) Le corps nu n'a de

raison d'être qu'au sein d'une relation entre deux personnes ; on ne peut pas l'extraire de cette relation intime sans danger, et pour celui qui se montre, et pour celui qui regarde. « Tout le problème de la « pornovision » et de la « pornographie » tel qu'il ressort de ce que nous venons de dire, *n'est pas l'effet de la mentalité puritaine* ou d'un *moralisme étroit*, ni n'est le produit d'une pensée chargée de manichéisme. Il s'agit plutôt en l'occurrence d'une *sphère de valeurs extrêmement importante* et fondamentale à laquelle l'homme ne peut rester indifférent en raison de la dignité de l'humanité et du caractère personnel et de l'éloquence du corps humain. A travers les œuvres d'art et l'activité des moyens audiovisuels, tous ces contenus et ces valeurs peuvent être modélisés et approfondis, mais ils peuvent aussi être déformés et détruits « *dans le cœur* » de l'homme. » (TDC 62-5) « A ce point, on peut ajouter que, malgré leur étymologie ancienne, les termes « pornographie » et « pornovision » n'ont fait leur apparition dans le langage que relativement tard. La terminologie latine traditionnelle se servait du mot *obscaena*, pour désigner tout ce qui ne doit être mis sous les yeux des spectateurs, ce qui doit être entouré d'une discrétion appropriée, ce que l'on *n'a aucunement le choix de présenter à la vue humaine*. » (TDC 63-2) Et souvent, à travers le mode de représentation du corps, l'intention de l'artiste transparaît et c'est elle qui nous met mal à l'aise ou pas face à un corps humain dévoilé.

La façon de représenter le corps humain fait partie de l'éducation à la chasteté, à la formation du regard et à l'orientation du cœur.

Au-delà de l'art en tant que tel, le vrai sujet qui est abordé ici est le point le plus problématique : le porno. « Pornè », en grec, signifie « la prostituée » : c'est donc clairement du sexe dépersonnalisé.

Le Pape n'aborde pas la question de la « porno dépendance », de l'addiction des comportements. Son sujet est uniquement l'exposition du corps aux regards non-autorisés.

Dans une moindre mesure, prenons conscience qu'il y a des attitudes (propos, tenues) qui sont provocatrices et ne rentrent pas dans le cadre d'un juste respect des personnes.

Séance 16 : séance plénière

Pureté du cœur et vie selon l'Esprit.
« Heureux les cœurs purs car ils verront Dieu » (Mt 5, 8)
(TDC 49-1 à 59-7)

Réponses aux questions de réflexion personnelle :

1. Pensez-vous qu'il puisse exister une forme d'érotisme qui soit morale ? Comment la décririez-vous ?
2. Quelle est la différence entre « des seins » et « les seins de ma femme » ? (Cela marche aussi avec « des fesses » et « les fesses de mon mari » !)
3. Les stoïciens appellent à la maîtrise de soi ; les bouddhistes appellent à la maîtrise de soi ; les chrétiens appellent à la maîtrise de soi. Y a-t-il une différence entre ces appels, ces méthodes pour y parvenir ?

Texte 10 : Profanation du corps = profanation du Temple.

(TDC 56- 1) (...) L'abstention « de l'impudicité », qui implique qu'on use du corps « avec sainteté et respect », permet de déduire, selon la doctrine de l'Apôtre, que la pureté est une « *aptitude* » centrée sur la *dignité du corps*, c'est-à-dire sur la *dignité de la personne* en relation à son propre corps, à la féminité ou à la masculinité qui se manifestent dans ce corps. La pureté, entendue comme « aptitude », est précisément une expression et un fruit de la vie « selon l'Esprit » au sens plein du terme, c'est-à-dire comme une aptitude nouvelle de l'être humain dans laquelle le don de l'Esprit Saint porte du fruit. Ces deux dimensions de la pureté — la dimension morale ou vertu, et la dimension charismatique ou *don* de l'Esprit Saint — sont présentes et strictement liées l'une à l'autre dans le message de Paul. Cela est particulièrement mis en relief dans la première épître aux Corinthiens où il appelle le corps « *temple* (donc demeure et sanctuaire) *de l'Esprit Saint* » (1 Co 6, 19).

(TDC 56- 2) « Ou bien ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint-Esprit qui est en vous et que vous tenez de Dieu ? Et que vous ne vous appartenez pas ? » demande Paul aux Corinthiens (1 Co 6, 19) après les avoir instruits très sévèrement sur les exigences morales de la pureté. « Fuyez la fornication ! Tout péché que l'homme peut commettre est extérieur à son corps ; mais qui s'adonne à la fornication pèche contre son propre corps » (1 Co 6, 18). Le caractère particulier du péché que l'Apôtre stigmatise ici se trouve dans le fait qu'un tel *péché*, à la différence de tous les autres, est un péché « *contre le corps* » (alors que les autres péchés sont « extérieurs au corps »). Nous trouvons donc ainsi dans la terminologie paulinienne la motivation des expressions « péchés du corps » ou « péchés de la chair ». Ces péchés sont précisément en opposition avec cette vertu par la force de laquelle l'homme use « du corps qui lui appartient avec sainteté et respect » (1 Th 4,4).

(TDC 56- 3) De tels péchés portent en eux la « *profanation* » du corps : ils privent le corps de la femme ou de l'homme du respect qui lui est dû en raison de la dignité de la personne. L'Apôtre va toutefois plus loin : selon lui le péché contre le corps est aussi une « *profanation du temple* ». Aux yeux de Paul ce qui décide de la dignité du corps humain ce n'est pas seulement l'esprit humain grâce auquel l'homme est constitué comme sujet personnel, mais aussi et plus encore la réalité surnaturelle de la demeure et la présence continuelle de l'Esprit Saint dans l'homme — dans son âme et dans son corps — comme fruit de la rédemption accomplie par le Christ. Il s'en suit que désormais le « corps » de l'homme n'est plus seulement « son corps à lui ». Et ce n'est pas seulement parce qu'il est corps de la personne qu'il mérite ce respect, dont la manifestation dans l'attitude réciproque des êtres humains, homme et femme, constitue la vertu de pureté. Quand l'Apôtre écrit : « Ou bien ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint-Esprit qui est en vous et que vous tenez de Dieu ? » (1 Co 6, 19), il entend indiquer encore *une autre source de la dignité du corps*, précisément le Saint-Esprit, qui est également la source du *devoir moral* qui découle de cette dignité.

Texte 11 : La vertu de pureté est soutenue par le don de piété.

(TDC 57- 2) Toutefois, on ne saurait découvrir toute la richesse de la pensée contenue dans les textes pauliniens sans noter que le mystère de la rédemption fructifie également en l'homme de manière charismatique. L'Esprit Saint qui, selon les paroles de l'Apôtre, entre dans le corps humain comme dans son propre « temple », y habite et opère avec ses dons spirituels. Parmi ces dons, connus dans l'histoire de la spiritualité comme les sept dons de l'Esprit Saint (cf. Is 11, 2) celui qui s'accorde le mieux à la vertu de pureté semble être le don de « *piété* » (*eusebeia, donum*

pietatis). Si la pureté prédispose l'homme « à user du corps qui lui appartient avec sainteté et respect », comme nous le lisons dans la première épître aux Thessaloniens (4, 3-5), la piété, qui est un don de l'Esprit Saint, semble servir la pureté d'une manière particulière en rendant le sujet humain sensible à cette dignité qui est le propre du corps humain en vertu du mystère de la création et de la rédemption. A travers le don de piété, les paroles de saint Paul : « Ou ne savez-vous pas que votre corps est un temple de l'Esprit Saint qui est en vous... et que vous ne vous appartenez pas » (1 Co 6, 19), acquièrent l'éloquence d'une expérience et deviennent une vérité vivante et vécue dans les actes. Elles ouvrent aussi plus pleinement l'accès à l'expérience de la signification sponsale du corps et de la liberté du don qui s'y rattache, expérience dans laquelle se révèle la face profonde de la pureté et son lien organique avec l'amour.

(TDC 57- 3) Bien que le fait de garder son corps « avec sainteté et respect » se forme *par l'abstention de « l'impudicité »* — et ce moyen est indispensable — cette attitude fructifie cependant toujours dans l'expérience plus profonde de cet amour qui a été inscrit « dès l'origine » dans tout l'être humain et donc aussi dans son corps selon l'image et ressemblance de Dieu lui-même. C'est pourquoi Paul, dans sa première épître aux Corinthiens, conclut son argumentation du chapitre 6 par une exhortation significative : « Glorifiez donc Dieu dans votre corps ! » (1 Co 6, 20). La pureté, en tant que vertu ou capacité d' « user de son corps avec sainteté et respect », alliée au don de piété, en tant que fruit de l'inhabitation de l'Esprit Saint dans le « temple » du corps, produit dans le corps une dignité d'une telle plénitude dans les relations interpersonnelles, que *Dieu lui-même y est glorifié*. La pureté est la gloire du corps humain devant Dieu. Elle est la gloire de Dieu dans le corps humain à travers lequel se manifestent la masculinité et la féminité. De la pureté jaillit cette singulière beauté qui imprègne tout le domaine de la coexistence réciproque des êtres humains et permet d'y exprimer la simplicité et la profondeur, la cordialité et l'authenticité incomparables de la confiance personnelle. (Peut-être aurons-nous encore l'occasion de traiter plus amplement ce thème. Le lien de la pureté avec l'amour et aussi le lien de cette même pureté dans l'amour avec ce don de l'Esprit qu'est la piété, constituent une ligne conductrice peu connue de la théologie du corps qui mérite toutefois une étude particulièrement approfondie. (...)

Séance 17 : séance à domicile

Un corps appelé à être glorifié. (TDC 64-1 à 72-7)

Questions de réflexion personnelle :

1. Qu'avez-vous compris de l'article du Credo : « Je crois à la résurrection de la chair » ? (cf CEC §997-1001)
2. En quoi la résurrection finale ne sera pas un simple retour à l'état d'innocence originelle ?
3. Au Ciel, est-ce que le mariage contracté sur terre subsistera ? Qu'en restera-t-il ?

Le Pape signale clairement que l'on aborde ici le troisième volet du triptyque scripturaire (qui est la première partie des catéchèses) : après le commentaire de Mt 19 qui se réfère à l'Origine ; après le commentaire de Mt 5 qui se réfère à la triple concupiscence actuelle (Histoire) ; nous abordons le commentaire de Mt 22 // Mc 12 // Lc 20 qui est de dialogue avec les Sadducéens concernant la résurrection à la fin des temps (Gloire).

Le Pape nous donne des éléments de compréhension dans une note en bas de page : « A l'époque du Christ, les Sadducéens formaient, au sein du judaïsme, une secte liée à l'aristocratie sacerdotale. A la tradition orale et à la théologie élaborée des Pharisiens ils opposaient l'interprétation littérale du Pentateuque qu'ils tenaient pour la source principale de la religion yahviste. Comme il n'était pas fait mention de la vie après la mort dans les livres bibliques les plus anciens, les Sadducéens refusaient l'eschatologie proclamée par les Pharisiens et affirmaient que « les âmes meurent avec le corps » (cf. Flavius Joseph *Antiquitates Iudaicae*, XVII, 1.4, 16). Toutefois les conceptions des Sadducéens ne nous sont pas directement connues car tous leurs écrits ont été perdus après l'incendie de Jérusalem en 70, lorsque la secte elle-même disparut. Les informations concernant les Sadducéens sont assez rares ; nous les puisons dans les écrits de leurs adversaires idéologiques. »

Les Sadducéens interrogent Jésus sur la loi du Lévirat (cf Dt 25 : donner une descendance à son frère mort par le biais de sa veuve), en présentant un cas d'école volontairement outrancier : dans leur exemple, sept frères auront partagé la même femme tour à tour.... Jésus interprète les paroles données à Moïse dans l'épisode du buisson ardent (« Je suis le Dieu d'Abraham... ») comme étant la preuve que les morts subsistent dans l'au-delà (comme personnes aux yeux de Dieu), car Moïse est le législateur du lévirat (tout le Pentateuque, les cinq livres de la Torah, est attribué à Moïse, donc le Deutéronome est une parole de Dieu répercutée par Moïse). Et Jésus indique qu'à la résurrection, le mariage n'existera plus. Le mariage est une réalité d'ici-bas.

« La pleine signification de ce témoignage auquel fait appel Jésus dans son entretien avec les Sadducéens pourrait (toujours à la seule lumière l'Ancien Testament) être prise de la manière suivante : Celui qui est — Celui qui vit et qui est la Vie — constitue la source inépuisable de l'existence et de la vie, comme cela a été révélé à l'origine (Cf. Gn 1-3). Bien que, à cause du péché, la mort corporelle soit devenue le sort de l'homme²⁴ (cf. Gn 3, 19) et bien que l'accès à l'Arbre de Vie (grand symbole du livre de la Genèse) lui ait été interdit (Cf. Gn 3,22), toutefois, *le Dieu vivant, en contractant Alliance avec les hommes* (Abraham, les Patriarches, Moïse, Israël), *renouvelle sans cesse, dans cette Alliance, la réalité même la Vie*, en dévoile de nouveau la perspective et, en un certain sens, ouvre de nouveau l'accès à l'arbre de la Vie. Avec l'Alliance, cette vie dont Dieu lui-même est la source, est donnée en partage à ces mêmes hommes qui, comme conséquence de la rupture de la première Alliance, avaient perdu l'accès à l'arbre de Vie et, dans la dimension de leur histoire terrestre, avaient été soumis à la mort. Le Christ est l'ultime parole de Dieu à ce propos ; en effet l'Alliance, qui, avec Lui et par Lui, est établie entre Dieu et l'humanité, ouvre une perspective de Vie infinie et l'accès à l'arbre de la Vie — selon le plan originel du Dieu de l'Alliance — est révélé à tout homme dans sa plénitude définitive. Ce sera la signification de la mort et de la résurrection du Christ ; ce sera le témoignage du mystère pascal. » (TDC 65-5 & TDC 65-6)

Le mariage, union de l'homme et de la femme ouvert à la procréation, n'appartient donc qu'à ce monde actuel (à l'Origine et dans l'Histoire, mais pas dans la Gloire). Après la destruction du corps par la putréfaction, son rétablissement par **la résurrection n'est pas un retour au *statu quo ante*, mais un nouvel état du corps, un renouvellement : un corps glorieux, qui est un corps spiritualisé** (totalement soumis à l'esprit, sans combat contre la concupiscence de la chair). Ainsi, même s'ils seront encore sexués, les corps glorieux n'exerceront plus de sexualité (union et procréation, conjugalité et génération). En disant que nous serons « comme des anges », Jésus n'entend pas dire que nous serons des anges, mais que comme eux notre esprit sera le décideur de nos actions : nous serons spiritualisés (sans révolte de la chair). Cet état sera différent de notre vie terrestre actuelle, mais aussi différente de la vie terrestre originelle : le corps glorieux aura des caractéristiques différentes (le Corps glorieux de Jésus n'a pas les caractéristiques du corps

24 Ici, nous ne nous arrêtons pas sur la conception de la mort au sens purement vétéro-testamentaire, mais nous prenons en considération l'anthropologie théologique dans son ensemble.

d'Adam : il peut se rendre présent dans une pièce fermée à clé...).

Cette spiritualisation du corps dans la Gloire peut être décrite comme un nouveau rapport de l'esprit et du corps, un parfait rapport de force qui exclue la domination du corps-sensuel sur l'esprit-spirituel (cette « loi dans les membres qui lutte contre la loi dans l'esprit » dont parle St Paul en Romains 7). Disons même plus : l'esprit influencera positivement le corps. Dans la vie terrestre, on peut gagner le combat de l'esprit contre le corps révolté ; mais ce n'est pas un état stable, il demeure précaire. Ce n'est pas une déshumanisation, mais une réalisation, donc c'est aussi une réalisation du corps qui est alors apaisé : une harmonie, préservant le primat de l'esprit. Dans la Gloire, il y aura une spontanéité du corps soumis à l'esprit, qui ne sera pas une victoire sur le corps, mais une libération de l'esclavage du corps : ce sera une meilleure expression personnelle de chacun, sans entraves ni influences négatives.

Cet état de spiritualisation sera aussi un état de divinisation. Les hommes ressuscités ne sont pas dit par Jésus uniquement « comme des anges » mais aussi « fils de Dieu ». Ce ne sera pas simplement un degré plus haut d'union à Dieu, de divinisation, comme nous la vivons depuis notre baptême, mais un autre genre d'union à Dieu. « La participation à la nature divine, la participation à la vie intérieure de Dieu lui-même, pénétration et imprégnation de ce qui est essentiellement humain par ce qui est essentiellement divin, atteindra alors son sommet de telle sorte que la vie de l'esprit humain parviendra à une plénitude qui lui était absolument inaccessible auparavant. Cette nouvelle spiritualisation sera donc un *fruit de la grâce*, c'est-à-dire *de la communication de Dieu dans sa divinité même*, non seulement à l'âme mais à *toute la subjectivité psychosomatique de l'homme*. » (TDC 67-3)

Cela peut être décrit comme une nouvelle gamme d'expériences de la vérité et de l'amour, qui exclue le mariage, mais se vit sous le mode de la virginité, qui se marquera par une nouvelle et totale façon de se communiquer à Dieu en retour ; et c'est ce don de soi total (sponsal ; cf GS 24-3) qui constituera la Béatitude céleste dans le cœur de l'Homme. « La communion (*communio*) eschatologique de l'homme avec Dieu, constituée grâce à l'amour d'une parfaite union, sera alimentée par la vision « face à face », par la *contemplation* de cette communion la plus parfaite, parce que purement divine, qu'est la *communion trinitaire des Personnes divines* dans l'unité de la même divinité. » (TDC 68-1) Cette vision de Dieu en soi absorbera toute la subjectivité psychosomatique humaine. Découvrant Dieu, l'Homme découvrira aussi en Lui la réalité de la destinée de l'Homme à se donner, donc découvrira la propre richesse de son cœur, et la richesse de l'union aux autres (ce que nous nommons la communion des saints), car il est appelé à la *communio personarum*. (Notons que JP2 utilise cette expression en latin, car elle est utilisée comme telle dans le dogme de la Trinité : autre façon subtile de dire que l'Homme est créé à l'image de Dieu !)

JP2 introduit alors une notion de plus : celle de la virginité consacrée. Dans cet état futur de l'Homme, le don total de soi à Dieu ne se fera pas de façon indirecte (par le prochain) ni donc de façon sexuée ; autrement dit, le don sponsal de soi se fera (donc peut se faire dans le cœur humain) de façon virginale.

Tandis que Jésus ne se référait qu'à l'Ancien Testament, Saint Paul, lui, se réfère à la réalité de la résurrection glorieuse du Christ-Jésus qui a eue lieu. Mais il parle à l'Homme de l'Histoire et donc à un Homme qui fait l'expérience de la révolte charnelle contre l'esprit, ce qu'il appelle « l'esclavage de la corruption » opérée par le péché. Ceci dit, il dévoile et annonce aussi les aspirations profondes du cœur humain qui demeurent, lui qui est « gémit dans les douleurs de l'enfantement » car il possède en lui les prémisses de l'Esprit-Saint qui ne demandent qu'à s'appliquer sans retenue, ce qui constitue « la rédemption de nos corps » (Rm 8). Cet « homme céleste » à venir n'est pas la négation de « l'homme terrestre » actuel, mais son accomplissement et sa confirmation. Le « périssable » à donc une potentialité à accueillir « l'impérissable » (1 Co 15).

A la fin des temps, ce qui règnera, ce sera la charité de Dieu vécue en nos cœurs. Ceci dit, comme ce qui demeurera c'est la charité, même si on ne pourra plus dire « je vous présente mon conjoint », on pourra dire « je vous présente celui/celle qui a été mon conjoint et que j'ai aimé plus que tout ». Quand on dit que le mariage n'existera plus au Ciel, on veut dire d'abord qu'on ne prendra plus ni mari ni femme, et ensuite que les attendus du mariage comme l'entraide mutuelle et la cohabitation ne seront plus de mise. Autrement dit, ce qui demeurera au Paradis, ce n'est pas le mariage (le lien établi par la promesse) mais l'amour (la charité).

JP2 développe donc des concepts nouveaux portés par des mots particuliers : le corps sexué exprime « l'être pour autrui » (signification sponsale), qui peut se réaliser sous deux modes, le mode conjugal (signification procréative) en me donnant exclusivement à une personne, et le mode virginal (signification virginale) en me donnant universellement à tous.

JP2 parle ici de « signification virginale du corps » (c'est-à-dire sans partage, cf ce que dit St Paul sur celui qui n'est pas marié : son cœur n'est pas partagé), qui est le second mode de réalisation de la signification sponsale du corps, en plus de la signification procréative. On pourrait dire que le don de soi peut se vivre de deux façons : consacré à une personne (ou consacré à Dieu par la consécration à une personne, son conjoint), ou consacré à toutes les personnes (ou consacré à Dieu par la consécration à toutes les personnes, sans exclusion).

Séance 18 : séance plénière

Un corps appelé à être glorifié. (TDC 64-1 à 72-7)

Réponses aux questions de réflexion personnelle :

1. Qu'avez-vous compris de l'article du Credo : « Je crois à la résurrection de la chair » ? (cf CEC §997-1001)
2. En quoi la résurrection finale ne sera pas un simple retour à l'état d'innocence originelle ?
3. Au Ciel, est-ce que le mariage contracté sur terre subsistera ? Qu'en restera-t-il ?

Texte 12 : La nouvelle signification du corps lors de la résurrection de la chair à venir

(TDC 66- 1) « Lorsqu'on ressuscite d'entre les morts, on ne prend ni femme ni mari » (*Mc* 12, 25). Le Christ prononce ces paroles *qui ont une signification clé pour la théologie du corps* après avoir affirmé, dans son entretien avec les Sadducéens, que la résurrection des morts est conforme à la puissance du Dieu vivant. Les trois Évangiles synoptiques rapportent le même fait ; seule la version de Luc diffère par quelques détails de celles de Matthieu et de Marc. Il apparaît chez tous cette constatation essentielle que, lors de la future résurrection, les hommes après avoir retrouvé leurs corps dans la plénitude de la perfection propre à l'image et ressemblance de Dieu — et après les avoir retrouvés dans leur masculinité et féminité — « ne prendront ni femme ni mari ». Au chapitre 20, 34-35, Luc exprime la même idée en ces termes : « Les enfants de ce monde prennent femme ou mari ; mais ceux qui auront été jugés dignes d'avoir part à l'autre monde et à la résurrection d'entre les morts ne prennent ni femme ni mari ».

(TDC 66- 2) Il résulte de ces paroles que *le mariage*, cette union où, comme le dit le livre

de la Genèse, « l'homme... s'unira à sa femme et les deux ne seront qu'une seule chair » (Gn 2, 24) — union propre à l'homme depuis l'« origine » — appartient *exclusivement* « à ce monde ». Au contraire, le mariage et la procréation ne constituent pas le futur eschatologique de l'homme. Dans la résurrection ils perdent, pour ainsi dire, leur raison d'être. Cet « autre monde » dont parle Luc (Lc 20, 35) signifie l'accomplissement définitif du genre humain, la clôture quantitative de ce cercle des êtres qui furent créés à l'image et ressemblance de Dieu afin qu'en se multipliant par l'« unité conjugale du corps » des hommes et des femmes, ils s'assujettissent la terre. Cet « autre monde » n'est pas le monde de la terre, mais le monde de Dieu, qui, comme nous le savons par la première épître de Paul aux Corinthiens, le remplira entièrement en devenant « tout en tous » (1 Co 15, 28).

(TDC 66- 3) En même temps, cet « autre monde », qui selon la révélation est « le Royaume de Dieu », est aussi la définitive et éternelle « patrie » de l'homme (cf. Ph 3, 20) ; il est la « maison du Père » (Jn 14, 2). *A travers la résurrection*, cet « autre monde » *comme nouvelle patrie de l'homme*, émerge définitivement du monde actuel qui est temporel, soumis à la mort, c'est-à-dire à la destruction du corps (cf. Gn 3, 19 : « Tu retourneras en poussière »). Selon les paroles du Christ rapportées par les Synoptiques, la résurrection signifie non seulement la récupération de la corporéité et le rétablissement de la vie humaine dans son intégrité par l'union de l'âme et du corps, mais aussi un état tout à fait nouveau de la vie humaine elle-même. Nous trouvons la confirmation de ce nouvel état du corps dans la résurrection du Christ (cf. Rm 6, 5-11). Les paroles rapportées par les Synoptiques (Mt 22, 30 ; Mc 12, 25 ; Lc 20, 34-35) ont dû résonner alors (c'est-à-dire après la résurrection du Christ) avec, dirais-je, presque une nouvelle puissance démonstrative pour ceux qui les avaient entendues, et elles ont dû acquérir en même temps le caractère d'une promesse convaincante. Pour l'instant, toutefois, nous considérerons ces paroles dans leur phase « pré-pascale », nous basant uniquement sur la situation où elles furent prononcées. Il est incontestable que déjà, dans la réponse donnée aux Sadducéens, le Christ révèle la condition du corps humain dans la résurrection, et il le fait en proposant précisément une référence et une comparaison avec la condition à laquelle l'homme a participé dès l'« origine. »

(TDC 66- 4) Les paroles « ils ne prendront ni femme ni mari » semblent affirmer à la fois et en même temps que les corps humains retrouvés et aussi renouvelés dans la résurrection conserveront leurs caractéristiques masculines ou féminines et que *le sens d'être par le corps masculin ou féminin sera constitué et entendu* dans l'« autre monde » *d'une manière différente* de celle qui a été « depuis l'origine », puis dans toute la dimension de l'existence terrestre. Les paroles de la Genèse « l'homme quittera son père et sa mère, il s'unira à sa femme et les deux ne seront qu'une seule chair » (Gn 2, 24), ont constitué depuis l'origine cette condition et cette relation de la masculinité et de la féminité, s'étendant aussi au corps, qu'il faut à juste titre définir comme « conjugale » et en même temps « procréatrice » et « génératrice » ; elle est en effet attachée à la bénédiction de la fécondité que Dieu (*Elohim*) a prononcée lors de la création de l'être humain « mâle et femelle » (Gn 1, 27). Les paroles que le Christ a prononcées au sujet de la résurrection nous permettent de déduire que la dimension de la masculinité et de la féminité — c'est-à-dire le fait d'être par le corps masculin et féminin — sera ainsi constituée d'une manière nouvelle dans la résurrection du corps dans l'« autre monde ».

(TDC 66- 5) Est-il possible de dire quelque chose de plus précis encore à ce sujet ? Sans aucun doute, les paroles du Christ rapportées par les Synoptiques (spécialement dans la version de Luc 20, 27-40) nous le permettent. Nous y lisons, en effet, que « ceux qui auront été jugés dignes d'avoir part à l'autre monde et à la résurrection d'entre les morts... ne peuvent plus mourir parce qu'ils sont pareils aux anges et ils sont fils de Dieu étant fils de la résurrection » (Matthieu et Marc rapportent simplement que « ils seront comme des anges dans les cieux »). Cet énoncé permet surtout d'en déduire *une spiritualisation de l'homme selon une dimension différente de celle de la vie terrestre* (et même différente de celle de l'« origine » elle-même). Il est évident qu'il ne s'agit pas ici de transformation de la nature de l'homme en celle des anges, c'est-à-dire en une nature

purement spirituelle. Le contexte indique clairement que l'homme conservera dans l'« autre monde » sa propre nature humaine psychosomatique. S'il en allait autrement, parler de résurrection serait dénué de sens.

Résurrection veut dire restitution à la vraie vie de la corporéité humaine qui était assujettie à la mort dans sa phase temporelle. Dans l'expression de Luc (Lc 20, 36) qui vient d'être citée (cf. Mt 22, 30 ; Mc 12, 25), il s'agit certainement de la nature humaine, c'est-à-dire de la nature psychosomatique. La comparaison avec les êtres célestes utilisée dans ce contexte ne constitue en aucune manière une nouveauté dans la Bible. Entre autres, le Psalmiste, exaltant l'homme comme œuvre du Créateur, dit : « Et cependant tu l'as fait un peu moindre que les anges » (Ps 8, 6). Il faut supposer que dans la résurrection cette ressemblance se fera plus grande : non pas par une désincarnation de l'homme, mais par un autre genre (on pourrait aussi dire, un autre degré) de spiritualisation de sa nature somatique, c'est-à-dire par un autre « système de forces » à l'intérieur de l'homme. La résurrection signifie une nouvelle soumission du corps à l'esprit.

(TDC 66- 6) Avant de commencer à développer ce sujet, il convient de se rappeler que la vérité à propos de la résurrection a eu *une signification clé pour la formation de toute l'anthropologie théologique*, qui pourrait être considérée simplement comme une « *anthropologie de la résurrection* ». La réflexion sur la résurrection a conduit Thomas d'Aquin à abandonner dans son anthropologie métaphysique (et en même temps théologique) la conception philosophique de Platon sur la relation entre l'âme et le corps et à se rapprocher de la conception d'Aristote. La résurrection atteste, en effet, au moins indirectement, que le corps, dans l'ensemble du composé humain, n'est pas seulement temporairement lié à l'âme (sa « prison » terrestre, comme l'estimait Platon) mais qu'avec l'âme il constitue l'unité et l'intégrité de l'être humain. C'est précisément ce qu'enseignait Aristote, contrairement à Platon. Si dans son anthropologie saint Thomas a accepté la conception d'Aristote, il l'a fait parce qu'il considérait la vérité sur la résurrection. La vérité sur la résurrection affirme en effet clairement que la perfection eschatologique et la béatitude de l'homme ne sauraient être comprises comme l'état de l'âme seule, séparée (libérée, selon Platon) du corps, mais qu'il faut l'entendre comme *l'état de l'homme définitivement et parfaitement « intégré »* par une union de l'âme avec le corps telle qu'elle qualifie et assure définitivement sa parfaite intégrité.

Nous interrompons ici notre réflexion sur les paroles prononcées par le Christ sur la résurrection. La grande richesse des contenus cachés dans ces paroles nous conduisent à les reprendre dans des considérations ultérieures.

(TDC 67- 1) « A la résurrection... on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel » (Mt 22, 30 ; cf. de même Mc 12, 25). « ...ils sont pareils aux anges, et ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection » (Lc 20, 36).

Cherchons à comprendre ces paroles du Christ à propos de la future résurrection pour en tirer une conclusion sur la *spiritualisation* de l'homme différente de celle de la vie terrestre. Ici, on pourrait également parler d'un parfait système de forces dans les rapports réciproques entre ce qui, dans l'homme, est spirituel et ce qui est corporel. A la suite du péché originel, l'homme « historique » fait l'expérience de multiples imperfections de ce système de forces, comme cela est exprimé dans les paroles bien connues de saint Paul : « J'aperçois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de mon esprit » (Rm 7, 23).

L'homme « eschatologique » sera libéré de cette « opposition ». Dans la résurrection, le corps retrouvera la parfaite unité et harmonie avec l'esprit : l'homme n'éprouvera plus l'opposition entre ce qui, en lui, est spirituel et ce qui est corporel. La « *spiritualisation* » ne signifie pas seulement que l'esprit dominera le corps, mais, dirais-je, qu'il *imprénera complètement le corps et que les forces de l'esprit impréneront les énergies du corps*.

Séance 19 : séance plénière

Le célibat « pour le Royaume ».
(TDC 73-1 à 86-8)

Questions de réflexion personnelle :

1. Le renoncement au mariage est-il une condamnation du mariage ?
2. Comment comprenez-vous (ou pas) le célibat consacré ?
3. Le Pape François a dit que ceux qui ne se sont pas mariés pour se dévouer auprès des nécessiteux (parfois un parent malade) peuvent être considérés comme ayant vécu un célibat consacré. Cette affirmation est-elle recevable ?

JP2 note que Jésus parle du célibat et de la continence « pour le Royaume » en deux occasions : dans le dialogue avec les Sadducéens (Mt 22 // Mc 12), en se référant à la résurrection future, et dans le dialogue avec les Pharisiens (Mt 19), en se référant à l'Origine. **La virginité consacrée est dans cette vie (Origine et Histoire) une exception à la règle commune, qui est le mariage, tandis qu'elle sera le mode d'être dans la vie future (Gloire), avec un corps glorieux. L'Eglise en a donc parlé comme une « anticipation » de la vie future dans le temps présent.** Cet état est volontaire (« se sont rendus eux-mêmes eunuques ») et surnaturel (« pour le Royaume des Cieux » ; soulignons le « pour » de destination, la finalité) ; c'est donc un renoncement et un effort spirituel déterminé.

Cet enseignement du Christ est tout à fait nouveau : nulle part dans l'Ancien Testament on ne trouve la virginité louée, d'autant plus que l'Alliance que Dieu conclut avec l'Homme est un mariage. Seul le mariage est une valeur positive (religieusement) dans l'Ancienne Alliance. Si, « dans » le Royaume des Cieux on ne se marie plus, c'est parce qu'alors « Dieu sera tout en tous » (1 Co 15). Ainsi, la virginité consacrée « pour » le Royaume des Cieux suppose aussi une union à Dieu particulière. C'est aussi une ressemblance avec le Christ qui a fait ce choix et inauguré en sa Personne la rédemption du corps humain. Cette possibilité a aussi été inaugurée, quoique dans le secret, par la Vierge Marie et Saint Joseph. En eux, comme dans le Christ quoique d'une autre façon, cela « vient de l'Esprit-Saint ». « *Le mariage de Marie avec Joseph* (dans lequel l'Eglise honore Joseph comme époux de Marie et Marie comme son épouse) *cache* à la fois *en lui* le mystère de la parfaite communion des personnes, de l'Homme et de la Femme, dans l'alliance conjugale, et aussi le mystère de cette *singulière « continence pour le royaume des cieux »* : une continence qui était au service de la plus parfaite « *fécondité de l'Esprit-Saint* » dans l'histoire du salut. » (TDC 75-3)

« Pour » le Royaume des Cieux indique la finalité (et donc la source de motivation), non l'utilité (ce n'est pas un utilitarisme). « Celui qui choisit consciemment cette continence choisit, en un certain sens, une *participation* particulière au mystère de la rédemption (du corps) ; il veut, pour ainsi dire, la compléter d'une manière particulière dans sa propre chair (cf. Col 1, 24), trouvant également en cela l'empreinte d'une ressemblance avec le Christ. » (TDC 76-3) **Il s'agit donc d'un choix exceptionnel, qui répond à un appel personnel particulier mais qui n'est pas l'appel universel ordinaire (qu'est le mariage).** C'est pourquoi Jésus précise : « Tous ne comprennent pas cela, mais seulement ceux à qui c'est donné » (Mt 19, 11) C'est un don, c'est-à-dire une grâce, qui doit trouver une résonance adéquate dans la volonté humaine de l'appelé, et qui n'exclue pas certains tourments dus au décalage qui consiste à vivre dans le temps « comme » dans l'éternité...

« Sur l'arrière-fond des paroles du Christ, on peut affirmer que non seulement le mariage nous

aide à comprendre la continence pour le royaume des Cieux, mais aussi que la continence elle-même projette une lumière particulière sur le mariage considéré dans le mystère de la Création et de la Rédemption. » (TDC 76-6) Dans la consécration religieuse, la solitude de la personne (homme ou femme) devient une solitude pour Dieu, et la communion des personnes ne se spécifie pas mais devient universelle. Ainsi comprise, la continence gardée pour Dieu n'est pas comprise comme une amputation de la nature humaine ou une agression faite au cœur humain : c'est un déploiement selon un autre mode que le mariage. « Cette orientation de l'appel explique de manière explicite l'expression 'pour le royaume des cieux' ; en effet, la réalisation de ce royaume doit être trouvée dans la ligne du développement authentique de l'image et ressemblance de Dieu dans sa signification trinitaire, c'est-à-dire précisément dans sa signification 'de communion'. En choisissant la continence pour le royaume des cieux, l'homme a conscience de pouvoir ainsi se réaliser 'différemment' et, en un certain sens, 'plus' que dans le mariage, en devenant 'un don sincère pour les autres' (*Gaudium et Spes*, 24). » (TDC 77-2) « La continence signifie *un renoncement conscient et volontaire* à cette union et à tout ce qui s'y attache dans la pleine dimension de la vie et de la coexistence humaine. L'homme qui renonce au mariage renonce également à la génération comme fondement de la communauté familiale composée des parents et des enfants. Les paroles du Christ auxquelles nous nous référons indiquent sans aucun doute toute cette sphère de renoncement, bien qu'elles n'insistent pas sur les détails. » (TDC 77-3) Déjà, en Mt 19, Jésus parlait du combat qui consiste à orienter son cœur et son regard (son éthos, son agir intentionnel) pour regarder sans désirer ; là, dans la continence religieuse, il s'agit du même combat que dans le mariage : ne pas utiliser l'autre mais se donner à lui sans arrière-pensées.

Jésus distingue le mariage qui est la voie ordinaire et le célibat consacré qui est la voie extraordinaire ; c'est St Paul qui établit une hiérarchie entre eux en disant que le mariage est « bien » (pas mal, c'est déjà ça !) et que le célibat consacré est « mieux » (1 Co 7). Ce n'est jamais, dans la Tradition de l'Eglise, ni une position manichéenne de dépréciation du corps, ni une dépréciation du mariage. Cette hiérarchisation ne signifie **pas une opposition mais une complémentarité**. « L'état de perfection » dont on qualifie la vie religieuse ne porte pas sur l'abstention des unions charnelles mais sur l'ensemble des conditions de vie, des trois conseils évangéliques (pauvreté, chasteté, obéissance) qui répondent à l'invitation du Christ à « être parfait » (Mt 19, 21). « *La perfection de la vie chrétienne se mesure, en revanche, à l'aune de la charité*. Il s'en suit qu'une personne qui ne vit pas dans l' 'état de perfection' (c'est-à-dire dans une institution qui fonde son plan de vie sur les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance), ou dans un institut religieux mais dans le 'monde', peut atteindre *'de facto'* un degré supérieur de perfection — dont la mesure est la charité — par rapport à la personne qui vit dans l' 'état de perfection' mais à un moindre degré de charité. Toutefois, les conseils évangéliques aident incontestablement à parvenir à une plus pleine charité. » (TDC 78-3) « Le parfait amour conjugal doit être caractérisé par cette fidélité et par cette donation à l'unique Époux (et également par la fidélité et par la donation de l'Époux à l'unique Épouse), sur lesquels sont fondés la profession religieuse et le célibat sacerdotal. En définitive, la nature de l'un et de l'autre amour est 'sponsal' c'est-à-dire qu'il s'exprime par le don total de soi. » (TDC 78-4)

« D'autre part, l'amour sponsal qui trouve son expression dans la continence 'pour le royaume des cieux' doit mener, dans son développement normal, à la 'paternité' ou 'maternité' au sens spirituel (c'est-à-dire précisément à cette 'fécondité de l'Esprit-Saint' dont nous avons déjà parlé) d'une manière analogue à l'amour conjugal qui *mûrit dans la paternité et la maternité physiques* et se confirme en elles précisément comme amour sponsal. De son côté, la génération physique ne correspond elle aussi pleinement à sa signification que si elle est complétée par la paternité et maternité *dans l'esprit* dont l'expression et le fruit est toute l'œuvre d'éducation des parents envers les enfants nés de leur union conjugale corporelle. » (TDC 78-5)

Cette anticipation du Royaume dès ici-bas se justifie par le fait que ce Royaume spirituel est lui-même commencé dès ici-bas : il sera réalisé pleinement dans la Gloire quand Dieu sera tout

en tous, mais il est déjà commencé ici-bas dans l'Histoire car Dieu est davantage en certains. En renonçant au mariage et à la famille, certains sont appelés à oeuvrer « pour le Royaume » en ayant un cœur libre et ouvert à tous (tandis que d'autres sont appelés à oeuvrer aussi « pour le Royaume » en se consacrant à un conjoint et à des enfants tout en demeurant ouverts aux autres de façon secondaire). Autrement dit, que ce soit dans le mariage ou dans le célibat, chacun doit choisir l'état de vie auquel il se sent appelé en référence au Christ, selon les vues de Dieu (ses raisons et ses perspectives) : « une décision liée à la volonté de participer à l'œuvre rédemptrice du Christ. » (TDC 79-8)

Quant à savoir concrètement qui cela concerne (Les ermites ? Les religieux communautaires ? Les prêtres ? Les évêques?), Jésus ne le précise pas. St Paul en parle un peu (1 Co 7), mais c'est surtout dans le développement historique de la Tradition de l'Eglise que cela s'est précisé. C'est un amour envers la personne même du Christ qui motive en réalité le renoncement au mariage que constitue le célibat consacré, un amour envers le Christ Epoux de l'Eglise, et une participation à son élan du cœur.

De même que l'Homme ne peut pas être équipé en tout à l'animal et réduit à une compréhension naturaliste, car il exprime une subjectivité (spirituelle et relationnelle) propre, de même il ne peut pas être réduit à des instincts sexuels car il exprime une intention par son corps sexué. Ainsi doit-on comprendre le renoncement à l'exercice de sa sexualité comme porté par une intention qui est une préférence, un choix motivé par l'amour. « En s'appuyant sur la même disposition du sujet personnel grâce à laquelle l'homme se trouve pleinement à travers un don sincère de soi (cf. *Gaudium et Spes*, 24), l'homme (masculin et féminin) est capable de choisir le don personnel de soi fait à une autre personne dans l'alliance conjugale où tous deux deviennent 'une seule chair', et il est également capable de *renoncer librement* à ce don de soi à une autre personne afin qu'en choisissant la continence 'pour le royaume des cieux', il puisse se donner lui-même totalement au Christ. Sur la base de la même disposition du sujet personnel et sur la base de la même signification sponsale de l'être en tant que corps, masculin ou féminin, peut se former l'amour qui engage l'homme au mariage dans la dimension de toute sa vie (cf. *Mt* 19, 3-10) mais peut également se former l'amour qui engage l'homme pour toute sa vie à la continence 'pour le royaume des cieux'. » (TDC 80-6) **« Les paroles du Christ font indubitablement allusion à un renoncement volontaire et conscient au mariage. Un tel renoncement n'est possible que quand on admet une authentique conscience de la valeur constituée par la disposition sponsale de la masculinité et féminité au mariage.** Pour que l'homme puisse être pleinement *conscient de ce qu'il choisit* (la continence pour le royaume) il doit être aussi être pleinement conscient *de ce à quoi il renonce* (il s'agit exactement ici de la conscience de la valeur au sens d'"idéal" ; néanmoins cette conscience est absolument 'réaliste'). Le Christ exige certainement de cette manière, un choix mûri. La façon dont il exprime l'appel à la continence pour le royaume des cieux le prouve sans doute aucun. » (TDC 81-2) **Il faut comprendre les deux formes de vie chrétienne, d'autant plus que le Christ incarne les deux : Il est vierge-consacré et Epoux !**

Le thème de la virginité consacrée est développée par St Paul (1 Co 7) car les premières communautés chrétiennes (venues de l'hellénisme et non du judaïsme) avaient besoin d'éclaircissements ; il donne une réponse pastorale (c'est-à-dire conscient des faiblesses possibles). St Paul redit que ce n'est pas un commandement du Seigneur (voir obligée) mais un conseil (voie possible). Puis il donne un avis qui lui est personnel : il pense que le mariage est bien mais que le célibat consacré est mieux, non pas en soi, mais à cause d'une circonstance qu'il énonce : « le temps se fait maintenant court », car il pense que la fin des temps est imminente lorsqu'il écrit ces lignes. Enfin, il donne un témoignage personnel, il livre son expérience, en avouant que le célibataire garde plus facilement un cœur sans partage et plus attentif aux préoccupations divines (le salut des âmes, la constitution de l'Eglise spirituelle, donc le monde entier) : « Celui qui n'est pas marié se préoccupe des affaires du Seigneur, il cherche comment plaire au Seigneur » (1 Co 7, 32). **Si St**

Paul insiste beaucoup sur les turpitudes de la chair, il ne considère pas simplement le mariage comme « un remède à la concupiscence » (ce dont on l'accuse souvent et à tort), mais bien comme « un don » (1 Co 7, 7), donc comme une réalité sacramentelle dans laquelle œuvre l'Esprit-Saint en vue de la sainteté des personnes.

Soulignons au passage que JP2 utilise le mot « vocation » tant pour la virginité consacrée que pour le mariage : « (...) dans l'une et l'autre manière de vivre — nous dirions aujourd'hui : dans l'une et l'autre vocation — est à l'œuvre le « don » que chacun reçoit de Dieu (...) » (TDC 85-4)

Cela doit se comprendre ainsi : LA vocation est la vocation universelle à la sainteté ; cette vocation générale se spécifie (se réalise concrètement selon chacun) soit en mariage, soit en célibat consacré. Mais, selon l'appel entendu et discerné par chacun, dans tous les cas il s'agit de vivre ces deux réalités en chrétien, selon la façon indiquée par le Christ, « pour le Royaume des Cieux », c'est-à-dire en vue de sa sainteté personnelle, de la sanctification de son prochain, et en portant des fruits spirituels (génération et éducation humaine et religieuse d'enfants / conversion et éducation spirituelle de fidèles).

Objectivement, comme le dit St Paul, la voie religieuse (des trois conseils évangéliques) est la voie royale, suivie du ministère sacerdotal et de prédication, suivie du mariage. Subjectivement, la voie royale est celle qui me correspond (et donc celle à laquelle j'ai discerné que Dieu m'appelle). Dans tous les cas, la perfection de la personne est la plénitude de sa sainteté, qui se mesure à l'aune de la charité !

Séance 20 : séance plénière

Le célibat « pour le Royaume ». (TDC 73-1 à 86-8)

Réponses aux questions de réflexion personnelle :

1. Le renoncement au mariage est-il une condamnation du mariage ?
2. Comment comprenez-vous (ou pas) le célibat consacré ?
3. Le Pape François a dit que ceux qui ne se sont pas mariés pour se dévouer auprès des nécessiteux (parfois un parent malade) peuvent être considérés comme ayant vécu un célibat consacré. Cette affirmation est-elle recevable ?

Texte 13 : La continence « pour le Royaume » et l'appel au célibat consacré.

(TDC 73- 1) Nous commençons aujourd'hui à réfléchir sur la virginité ou le célibat « pour le royaume des cieux ». La question de l'appel à un don exclusif de soi à Dieu dans la virginité et le célibat plonge profondément ses racines dans le sol évangélique de la théologie du corps. Pour discerner les dimensions qui lui sont propres, il faut garder présentes à l'esprit les paroles par lesquelles le Christ se réfère à l'« origine » et celles par lesquelles il se réfère à la résurrection des corps. La constatation « lorsqu'on ressuscite d'entre les morts on ne prend ni femme ni mari » (Mc 12, 25) indique qu'il existe une condition de vie sans mariage où l'homme, masculin et féminin, trouve en

même temps la plénitude de la donation personnelle et celle de la communion intersubjective des personnes grâce à la glorification de tout son être psychosomatique dans l'union éternelle avec Dieu. Quand l'appel à la continence « pour le Royaume des Cieux » trouve un écho en l'âme humaine dans les conditions de la temporalité, c'est-à-dire dans les conditions où habituellement les personnes « prennent femme et prennent mari » (Lc 20, 34), il n'est pas difficile de percevoir *une sensibilité particulière de l'esprit humain* qui, déjà dans les conditions de la temporalité, *semble anticiper* ce à quoi l'homme participera dans la future résurrection.

(TDC 73- 2) Toutefois, le Christ ne parle pas de ce problème, de cette vocation particulière, dans le contexte immédiat de son entretien avec les Sadducéens (cf. Mt 22, 23-30 ; Mc 12, 18-25 ; Lc 20, 27-30) lorsqu'il se réfère à la résurrection des corps. Par contre, il en avait déjà parlé auparavant dans le contexte de son entretien avec les Pharisiens au sujet du mariage et des fondements de son indissolubilité, comme un prolongement, pour ainsi dire, de ce dialogue (cf. Mt 19, 3-9). Ses derniers mots concernent le soi-disant certificat de divorce consenti par Moïse en certains cas. Le Christ dit : « C'est en raison de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes ; mais à l'origine il n'en fut pas ainsi. Or je vous le dis : quiconque répudie sa femme, sauf en cas de concubinage, et en épouse une autre, commet un adultère » (Mt 19, 10). Alors les disciples qui — comme on peut le déduire du contexte — avaient écouté attentivement ce dialogue et particulièrement les dernières paroles prononcées par Jésus, lui dirent : « Si telle est la condition de l'homme envers la femme, il n'est pas avantageux de se marier » (Mt 19 ; 10). Le Christ leur donne la réponse suivante : « Tous ne comprennent pas ce langage, *mais seulement ceux à qui cela est donné*. Il y a en effet des eunuques qui sont nés ainsi du sein de leur mère ; il y des eunuques qui le sont devenus par l'action des hommes ; et il y a des eunuques qui *se sont eux-mêmes rendus tels en vue du royaume des cieux*. Comprenne qui pourra » (Mt 19, 11-12).

(TDC 73- 3) A propos de cet entretien que nous rapporte Matthieu, on peut se poser la question suivante : que pensaient les disciples quand, après avoir entendu la réponse que Jésus a donnée aux pharisiens au sujet du mariage et de son indissolubilité, ils exprimèrent leur observation : « Si telle est la condition de l'homme envers la femme, il n'est pas avantageux de se marier » ? En tout cas, le Christ estime que cette circonstance est opportune pour leur parler de la continence volontaire pour le Royaume des Cieux. En disant cela, il ne prend pas directement position au sujet de la remarque des disciples et il ne reste pas non plus dans la ligne de leur raisonnement. Aussi il ne répond pas : « il est avantageux de se marier » ou « il n'est pas avantageux de se marier ». La question de la continence pour le Royaume des Cieux n'est pas opposée au mariage ni basée sur un jugement négatif à l'égard de son importance. Du reste, parlant auparavant de l'indissolubilité du mariage, le Christ s'était référé à l'« origine », c'est-à-dire au mystère de la création, indiquant ainsi la source première et fondamentale de sa valeur. Par conséquent, pour répondre à la question des disciples, ou plutôt pour éclaircir le problème soulevé par eux, le Christ *a recours à un autre principe*. Ce n'est pas parce que « il n'est pas avantageux de se marier » ni à cause d'une supposée valeur négative du mariage que la continence est observée par ceux qui font dans leur vie ce choix « pour le royaume des cieux », mais en vue de la valeur particulière qui est attachée à ce choix et qu'il convient de découvrir et accueillir comme sa propre vocation. C'est pourquoi le Christ dit : « Comprenne qui pourra » (Mt 19, 12). Juste avant cela il avait dit : « Tous ne comprennent pas ce langage, mais seulement ceux à qui cela est donné » (Mt 19, 11).

(TDC 73- 4) Comme on le voit, dans sa réponse au problème soulevé par les disciples, le Christ *précise clairement une règle pour comprendre* ses paroles. Dans la doctrine de l'Église est en vigueur la conviction que ces paroles expriment, non pas *un commandement* qui oblige tout le monde, mais *un conseil* qui concerne seulement certaines personnes : celles précisément qui sont capables de « le comprendre ». Et celles qui sont capables de « le comprendre » sont celles « à qui cela est donné ». Les paroles que nous avons citées indiquent clairement le moment du choix personnel et en, même temps, celui de la grâce particulière, c'est-à-dire du don que l'homme reçoit

pour faire ce choix. On peut dire que le choix de la continence pour le royaume des cieux est une orientation charismatique vers cet état eschatologique dans lequel les êtres humains « ne prennent ni femme ni mari ». Toutefois, entre cet état de l'homme dans la résurrection des corps et le choix volontaire de la continence pour le royaume des cieux durant la vie terrestre et dans l'état historique de l'homme tombé et racheté, il existe une différence essentielle. Cette situation de « *non marié* » *eschatologique* sera un « état », c'est-à-dire le mode propre et fondamental de l'existence des êtres humains, hommes et femmes, dans leurs corps glorifiés. *La continence* pour le royaume des cieux, *comme fruit d'un choix charismatique*, est une exception par rapport à l'autre état, c'est-à-dire celui auquel « dès l'origine », l'homme a pris part et continue à prendre part au cours de toute son existence terrestre.

(TDC 73- 5) Il est très significatif que le Christ ne rattache pas directement ses paroles sur la continence pour le royaume des cieux à l'annonce de « l'autre monde » où « on ne prend ni femme ni mari » (*Mc* 12, 25). Par contre, ses paroles se situent — comme nous l'avons déjà dit — dans le prolongement de l'entretien avec les Pharisiens dans lequel Jésus s'est référé à l'origine, en montrant l'institution du mariage par le Créateur et en rappelant son caractère indissoluble qui correspond dans le plan de Dieu à l'unité conjugale de l'homme et de la femme.

Le conseil, et donc le choix charismatique de la continence pour le royaume des cieux, sont liés, dans les paroles du Christ, à la plus haute reconnaissance de l'ordre « historique » de l'existence humaine, relativement à l'âme et au corps. Sur la base du contexte immédiat des paroles concernant la continence pour le royaume des cieux dans la vie terrestre de l'homme, il importe de voir dans la vocation à cette continence *une sorte d'exception à ce qui est plutôt une règle commune en cette vie*. C'est surtout cela que le Christ souligne. Qu'il y ait dans cette exception l'anticipation de la vie eschatologique sans mariage qui est le propre de l'« autre monde » (c'est-à-dire du stade final du « royaume des cieux »), le Christ n'en parle pas directement ici. Il s'agit, en effet, non pas de la continence *dans* le royaume des cieux, mais de la continence « *pour* le royaume des cieux ». L'idée de la virginité ou du célibat comme anticipation et signe eschatologique (cf. par exemple *Lumen Gentium*, 44 ; *Perfectae caritatis*, 12) découle de l'association des paroles que Jésus a prononcées ici avec celles qu'il a dites en une autre circonstance, c'est-à-dire dans son entretien avec les Sadducéens lorsqu'il a proclamé la future résurrection des corps.

Texte 14 : Pour conclure cette première partie de ses catéchèses, JP2 redit tout, mais en se basant sur St Paul et non plus sur l'Evangile !

(TDC 86- 1) « Nous aussi, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement tandis que nous attendons ... la rédemption de notre corps » (*Rm* 8, 23). Dans l'épître aux Romains, saint Paul voit cette « rédemption du corps » *dans une dimension anthropologique* et en même temps *cosmique*... La création en effet « était soumise à la contingence » (*Rm* 8, 20). Toute la création visible, tout le cosmos porte en lui les effets du péché de l'homme. « Toute la création gémit et souffre jusqu'à ce jour dans les douleurs de l'enfantement » (*Rm* 8, 22). Et en même temps, toute « la création ... attend avec impatience la révélation des fils de Dieu » et « elle nourrit l'espérance d'être, elle aussi, libérée de l'esclavage de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (*Rm* 8, 19, 20-21).

(TDC 86- 2) La rédemption du corps, selon Paul, est l'objet de l'espérance. Cette espérance a été implantée dans le cœur de l'homme, dans un certain sens, immédiatement après le premier péché. Il suffit de rappeler les paroles du livre de la Genèse qui ont été traditionnellement définies comme le « Proto-évangile » (cf. *Gn* 3, 15) et donc, pourrait-on dire, comme le début de la Bonne Nouvelle, la première annonce du salut. La rédemption du corps est liée, selon les paroles de

l'épître aux Romains, précisément à cette espérance dans laquelle — comme nous le lisons — « nous avons été sauvés » (*Rm* 8, 24). *Par l'espérance*, qui remonte aux origines mêmes de l'homme, la rédemption du corps a sa dimension anthropologique : elle est la rédemption de l'homme. En même temps elle irradie, en un certain sens, sur toute la création qui, depuis l'origine, a été liée d'une manière particulière à l'homme et lui a été subordonnée (cf. *Gn* 1, 28-30). La rédemption du corps est donc la rédemption du monde : elle a une dimension cosmique.

(TDC 86- 3) En présentant dans l'épître aux Romains l'image « cosmique » de la rédemption, Paul de Tarse place l'homme en son centre même, exactement comme « à l'origine » celui-ci avait été placé au centre de l'image de la création. C'est précisément cet homme, ce sont les êtres humains, qui possèdent « les prémices de l'Esprit », qui gémissent intérieurement en attendant la rédemption de leur corps (cf. *Rm* 8, 23). Le Christ, qui est venu pour révéler pleinement l'homme à lui-même et lui faire découvrir la sublimité de sa vocation (cf. *Gaudium et Spes*, 22), *parle* dans l'Évangile de *la profondeur divine même du mystère de la rédemption* qui trouve précisément en Lui son sujet « historique » spécifique. Par conséquent, le Christ parle au nom de cette espérance qui a été implantée dans le cœur de l'homme déjà dans le « Proto-évangile ». Le Christ donne son accomplissement à cette espérance, non seulement par les paroles de son enseignement, mais surtout par le témoignage de sa mort et de sa résurrection. Ainsi donc, la rédemption du corps a déjà été accomplie dans le Christ. En Lui a été *confirmée* cette *espérance* dans laquelle « nous avons été sauvés ». Et en même temps, cette espérance a été *rouverte à nouveau* vers son accomplissement définitif eschatologique. « La révélation des fils de Dieu » dans le Christ a été définitivement orientée vers cette « liberté et gloire » à laquelle doivent participer définitivement les « enfants de Dieu ».

(TDC 86- 4) Pour comprendre tout ce que comporte « la rédemption du corps » selon l'épître de Paul aux Romains, une authentique théologie du corps est nécessaire. Nous avons cherché à la construire en nous référant avant tout aux paroles du Christ. Les éléments constitutifs de la théologie du corps sont contenus dans ce que dit le Christ quand il fait appel à « l'origine » à propos de la question de l'indissolubilité du mariage (cf. *Mt* 19, 8), dans ce qu'il dit de la concupiscence quand il en appelle au cœur humain, dans le Sermon sur la Montagne (cf. *Mt* 5, 28), et aussi dans ce qu'il dit quand il en appelle à la résurrection (cf. *Mt* 22, 30). Chacun de ces énoncés cache en lui un riche contenu de nature tant anthropologique. Le Christ parle à l'homme, et il parle de l'homme : de l'homme qui est « corps » et qui a été créé comme masculin et féminin à l'image et à la ressemblance de Dieu ; il parle de l'homme, dont le cœur est sujet à la concupiscence et, finalement, de l'homme devant qui s'ouvre la perspective eschatologique de la résurrection du corps.

Le « corps » signifie (selon le livre de la Genèse) l'aspect visible de l'homme et son appartenance au monde visible. Pour saint Paul, il signifie non seulement cette appartenance, mais parfois aussi l'aliénation de l'homme de l'influence de l'Esprit de Dieu. L'une et l'autre significations demeurent en relation avec la « rédemption du corps ».

(TDC 86- 5) Comme dans les textes analysés précédemment le Christ parle de la profondeur divine du mystère de la Rédemption, *ses paroles servent* précisément cette *espérance* dont parle l'épître aux Romains. Selon l'Apôtre, « la rédemption du corps » est, en définitive, ce que nous « attendons ». Ainsi attendons-nous précisément la *victoire* eschatologique *sur la mort* dont le Christ a donné le témoignage surtout par sa résurrection. A la lumière du mystère pascal, ses paroles sur la résurrection des corps et sur la réalité de l'« autre monde » retenues par les Synoptiques ont acquis leur pleine éloquence. Tant le Christ que, plus tard, Paul de Tarse ont proclamé l'appel à l'abstinence du mariage « pour le Royaume des cieux », précisément au nom de cette réalité eschatologique.

(TDC 86- 6) Cependant, la « rédemption du corps » ne s'exprime pas seulement dans la résurrection en tant que victoire sur la mort. Elle est aussi présente dans les paroles du Christ

adressées à l'homme « historique », à la fois quand elles confirment le principe de l'indissolubilité du mariage comme principe venant du Créateur lui-même, et quand — dans le Sermon sur la Montagne — le Christ invite à maîtriser la concupiscence jusque dans les mouvements uniquement intérieurs du cœur humain. De l'un et l'autre de ces énoncés clés on doit dire qu'ils réfèrent à la *moralité humaine* et qu'ils ont un *sens éthique*. Ici, il ne s'agit pas de l'espérance eschatologique de la résurrection, mais de l'espérance *de la victoire sur le péché*, qui peut être appelée l'espérance au quotidien.

(TDC 86- 7) Dans sa vie de chaque jour, l'homme doit puiser au mystère de la rédemption du corps l'inspiration et la force pour maîtriser le mal qui est en sommeil en lui sous la forme de la triple concupiscence. L'homme et la femme liés dans le mariage doivent entreprendre chaque jour l'accomplissement de l'union indissoluble de l'alliance qu'ils ont conclue entre eux. Mais un homme ou une femme qui a choisi volontairement la continence pour le royaume des cieux doit aussi donner chaque jour un témoignage vivant de fidélité à un tel choix en écoutant les directives du Christ dans l'Évangile et celles de l'apôtre Paul dans la première lettre aux Corinthiens. Dans tous les cas, il s'agit de *l'espérance de chaque jour* qui, dans la mesure des tâches normales et les difficultés de la vie humaine, aide à vaincre « le mal par le bien » (*Rm* 12, 21). De fait, « dans l'espérance, nous avons été sauvés » : l'espérance de chaque jour manifeste sa puissance dans les œuvres humaines et jusque dans les mouvements mêmes du cœur humain, traçant un chemin, en un certain sens, à la grande espérance eschatologique liée à la rédemption du corps.

(TDC 86- 8) En pénétrant dans la vie quotidienne avec la dimension de la morale humaine, la rédemption du corps aide, avant tout, à *découvrir tout ce bien dans lequel l'homme remporte la victoire sur le péché* et sur la concupiscence. Les paroles du Christ, qui découlent de la divine profondeur du mystère de la rédemption, nous permettent de découvrir et de renforcer ce lien qui existe entre la dignité de l'être humain (de l'homme ou de la femme) et la signification sponsale de son corps. Elles permettent de comprendre et d'actualiser, sur la base de cette signification, la liberté mûre du don qui s'exprime d'une manière dans le mariage indissoluble et de l'autre par l'abstention du mariage pour le royaume de Dieu. Sur ces voies différentes, le Christ révèle pleinement l'homme à lui-même, et lui découvre « sa sublime vocation » [*Gaudium et spes*, 22]. Cette vocation est inscrite dans l'homme selon tout son *compositum* psycho-physique, précisément à travers le mystère de la rédemption du corps.

Tout ce que nous avons essayé de faire au cours de nos méditations pour comprendre les paroles du Christ trouve son fondement définitif dans le mystère de la rédemption du corps.

Séance 21 : séance à domicile

Éphésiens 5. (TDC 87-1 à 93-7)

Questions de réflexion personnelle :

1. Relisez Éphésiens en entier. Tentez d'en dresser le plan détaillé (résumant les idées au sein d'un plan).

« Nous commençons maintenant un nouveau chapitre sur le thème du mariage, en lisant les paroles de saint Paul aux Éphésiens : 'Que les femmes soient soumises à leurs maris, comme au

Seigneur Jésus ; car, pour la femme, le mari est la tête, tout comme pour l'Église, le *Christ* est la tête, lui qui est *le Sauveur de son corps*. Et comme l'Église se soumet au Christ, ainsi également les femmes doivent être soumises en tout à leurs maris. Vous, les maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église et s'est donné pour elle afin de la rendre sainte en la purifiant par le bain d'eau accompagné de la parole, pour *se la présenter à lui-même, son Église*, toute glorieuse, sans tache ni ride, ni rien de tel, mais sainte et immaculée. C'est de la même manière que les maris doivent aimer leurs femmes : *comme leurs propres corps* ; car celui qui aime sa femme s'aime lui-même. Jamais personne, en effet, n'a haï sa propre chair ; au contraire, on la nourrit, on en prend soin, comme fait le Christ pour l'Église, parce que nous sommes les membres de son corps. A cause de cela, l'homme quittera son père et sa mère, il s'unira à sa femme et les deux ne formeront plus qu'une seule chair. *Ce mystère est grand* ; je le dis en référence au Christ et à l'Église ! Donc vous aussi, que chacun de son côté aime sa femme comme lui-même, et que la femme respecte son mari' (*Ép* 5, 22-33). » (TDC 87-1) Il est important de noter les mots que JP2 souligne lui-même : **le Christ est le Sauveur de son corps qu'est l'Eglise, car il voulait se la présenter à Lui-même toute belle (en vue de l'épouser, de se l'unir)**. Le chapitre 5 de l'Épître aux Éphésiens est une lecture proposée pour le sacrement de mariage ; mais mal comprise, elle a été souvent accusée d'être misogynne²⁵. JP2 s'attèle donc à la commenter... Il dit qu' Eph 5 est « le couronnement » des trois paroles de Jésus précédemment commentées, et qu'il faut lire ce passage à la lumière des paroles de Jésus (qui sont antérieures à l'épître).

Si Eph 5 est proposée à lire pour le sacrement de mariage, c'est parce qu'elle traite de la sacramentalité du mariage ! C'est-à-dire la dimension de signe (et de grâce) que le mariage comporte. On peut dire que le corps humain lui-même est en quelque sorte « un sacrement », en ce qu'il exprime l'âme unie à Dieu et est donc « un signe visible d'une réalité invisible » et divine. Le corps humain réalise aussi la grâce divine en ce qu'il est un de ses terrains d'applications. Eph 5 fait prendre conscience à l'Homme de la sublimité de son être et de sa vocation au mariage.

Mais pour bien comprendre Eph 5, il ne faut pas l'isoler de la dynamique de toute l'épître : Eph 1 parle du plan éternel de Dieu qui est notre sainteté (qui passera par notre Rédemption après la Chute), et signale que le Christ est la Tête de son Corps qu'est l'Eglise ; Eph 2 dit que juifs et païens doivent s'unir dans un seul et même temple et Eph 3 dit que l'Apôtre est le prédicateur de ce mystère. Puis avec Eph 4 commencent des précisions plus détaillées sur la vie chrétienne à mener pour répondre à cette vocation à la sainteté. Et les premiers versets du chapitre 5 sont fondamentaux pour comprendre la suite : « Soyez donc des imitateurs de Dieu, comme des enfants bien-aimés, et marchez dans l'amour, comme le Christ nous a aimés et s'est donné pour nous... en sacrifice » (*Ép* 5, 1-2). L'auteur parle de la communauté chrétienne en général, puis passe à la communauté chrétienne domestique qu'est la famille (le rapport mari-femme en Eph 5 et le rapport parents-enfants en Eph 6). « Nous pourrions facilement constater que le contenu essentiel de ce texte « classique » apparaît à l'intersection des *deux fils conducteurs principaux* de toute l'épître aux Éphésiens : le premier, celui du mystère du Christ qui, comme expression du plan divin pour le salut de l'homme, se réalise dans l'Église ; le second, celui la vocation chrétienne comme modèle de vie des baptisés et des communautés particulières, correspondant au mystère du Christ, c'est-à-dire au plan divin pour le salut de l'homme. » (TDC 88-3) C'est pourquoi Eph 6 s'achève sur un appel au combat spirituel.

C'est en référence au Christ, par délicatesse aimante envers Lui (« dans la crainte du Christ »), que les époux chrétiens doivent trouver la motivation et la mesure des rapports qu'ils entretiennent entre eux. « La soumission réciproque « dans la crainte du Christ » — soumission née sur le fondement de la *pietas* chrétienne — constitue toujours cette profonde et

25 A cause de « femmes soyez soumises à vos maris » (v.22) qui a été coupé de « soyez soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ » (v.21) ! Si l'on oublie la réciprocité, cela sent la misogynie en effet... (« Crainte » en Grec est l'équivalent de « respect » et a été traduit en Latin par « pietas », « bonté, délicatesse envers quelqu'un ».)

solide structure portante de la *communauté des époux* dans laquelle se réalise la vraie « *communion* » des personnes. » (TDC 89-6)

Ce fondement qu'est l'exemple de l'attitude du Christ s'exprime par une double analogie dans l'épître : les femmes doivent être soumises aux maris comme l'Eglise l'est au Christ ; car le mari est la tête (caput ; et pas dux, le chef) de la femme comme le Christ est la tête de l'Eglise qui est son corps et pour laquelle Il s'est sacrifié. L'analogie fonctionne dans les deux sens, et pour les deux conjoints : en regardant l'attitude de l'Eglise envers le Christ, on comprend l'attitude de la femme envers le mari ; et réciproquement, en regardant l'attitude de la femme envers le mari, on comprend l'attitude de l'Eglise envers le Christ ; en regardant l'attitude du Christ envers l'Eglise, on comprend l'attitude du mari envers la femme ; et réciproquement, en regardant l'attitude du mari envers la femme, on comprend l'attitude du Christ envers l'Eglise. Autrement dit, **pas de mariage chrétien sans amour, pas d'amour chrétien sans mariage.**

« *'Le Christ a aimé l'Église et s'est donné lui-même pour elle' (Ép 5, 25). (...) Dans cette expression, l'amour rédempteur se transforme, dirais-je, en amour sponsal : en se donnant lui-même pour l'Église, par ce même acte rédempteur, le Christ s'est uni à elle une fois pour toutes, comme l'époux à l'épouse, comme le mari à la femme, se donnant à travers tout ce qui est inclus une fois pour toutes dans cet acte de 'se donner lui-même' pour l'Église.* De cette manière, le mystère de la rédemption du corps cache en lui, en un certain sens, le mystère des 'noces de l'Agneau' (cf. Ap 19, 7). » (TDC 90-5 et TDC 90-6)

« Parce que le Christ est la tête du corps, tout le don salvateur de la rédemption pénètre l'Eglise comme le corps de cette tête et forme continuellement la substance essentielle, la plus profonde, de sa vie. Et il la forme de manière sponsale, étant donné que dans le texte cité l'analogie du corps et de la tête passe dans l'analogie de l'époux et de l'épouse ou plutôt du mari et de la femme. » (TDC 90-6) Pour comprendre cette histoire de tête, disons que la tête est chez l'homme ce qui est lié au reste du corps, lui transmet la vie (commande), et exprime la pensée (psychisme) que le corps exprimera ; c'est par la tête que se fait en quelque sorte l'unité intégrale de la personne humaine. **Cette double analogie d'Éphésiens (tête-corps et mari-femme) sert à décrire le lien qui unit le Christ et l'Eglise, un lien de vie et d'union mystique qui fait que les deux ne forment plus qu'un, ce qui est la définition du mariage en Genèse.** S'il y a union, il n'y a pas confusion : les époux ne forment volontairement plus qu'un par le lien de l'amour mais demeurent deux sujets libres pour autant ; ainsi du Christ et de l'Eglise.

Cette union est accompagnée de (et même opérée par) « le bain d'eau » (v.26) (on pense ici au baptême mais aussi en parallèle au rite de préparation de l'épouse dans le rite juif aussi bien que dans le rite grec).

Quand il est dit que le mari doit aimer sa femme « comme son propre corps », il est fait alors allusion à l'unité morale qui découle de l'amour. Le mari doit aimer la femme comme soi-même (et réciproquement mais on compare ici cet amour à celui du Christ).

« Après ce verset, l'auteur estime opportun de citer ce qui, dans la Bible tout entière peut être considéré comme le texte fondamental sur le mariage, texte contenu dans la Genèse, chapitre 2, 24 : 'C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'unira à sa femme, et les deux formeront une seule chair' (Ép 5, 31 ; Gn 2, 24). Il est possible de déduire du contexte immédiat de l'épître aux Éphésiens que la citation du livre de la Genèse (Gn 2, 24) est ici nécessaire, non pas tant pour rappeler l'unité des époux définie 'dès l'origine' dans l'œuvre de la création, que pour présenter le mystère du Christ avec l'Église dont l'auteur déduit la vérité sur l'unité des époux. C'est le point le plus important de tout le texte, *en un certain sens sa clé de voûte.* L'auteur de l'épître aux Éphésiens inclut dans ces paroles tout ce qu'il a dit auparavant en traçant l'analogie et en présentant la ressemblance entre l'unité des époux et l'unité du Christ avec l'Église. En rapportant les paroles du livre de la Genèse 2, 24, l'auteur relève qu'il faut chercher les bases de cette analogie *dans la ligne qui, dans le plan salvateur de Dieu, unit le mariage, en tant que la plus*

ancienne révélation (et 'manifestation') de ce plan dans le monde créé, *avec la révélation* et la 'manifestation' *définitives*, à savoir la révélation que 'le Christ a aimé l'Église et s'est donné lui-même pour elle' (*Ép* 5, 25), ce qui confère à son amour rédempteur une nature et une signification sponsales. Ainsi donc cette analogie qui parcourt le texte de l'épître aux Éphésiens 5, 22-33 se base ultimement sur le plan salvateur de Dieu. » (TDC 93-& et 93-2)

Quand l'auteur dit « ce mystère²⁶ est grand », il désigne le plan salvateur de Dieu qui était présent à l'Origine, se réalise dans l'Histoire, et qui se déploiera et se manifestera totalement dans la Gloire. Ce plan salvateur est annoncé et en même temps opéré par Dieu, il constitue « son secret stratégique », notion qui est décrite par le mot « mystère » en Grec.

« Prenant en considération le passage de l'épître aux Éphésiens ici analysé et en particulier les paroles : 'Ce mystère est grand ; je le dis en référence au Christ et à l'Église' (*Ép* 5, 32), on doit constater que l'auteur de l'épître parle non seulement du grand mystère caché en Dieu, mais encore — et surtout — du mystère qui s'accomplit dans le fait que le Christ qui a aimé l'Église par un acte d'amour rédempteur et s'est donné lui-même pour elle, s'est, par ce même acte, uni à l'Église de manière sponsale, comme mari et femme sont unis réciproquement dans le mariage institué par le Créateur. Il semble que les paroles de l'épître aux Éphésiens justifient de manière suffisante ce que nous lisons au tout début de la Constitution *Lumen Gentium* : 'L'Église est, dans le Christ, comme un sacrement, c'est-à-dire un signe et un instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain' (*Lumen Gentium*, 1). Ce texte de Vatican II ne dit pas : 'L'Église est un sacrement', mais 'est comme un sacrement', indiquant par là que de la sacramentalité de l'Église il faut parler de manière analogique et non pas de manière identique comme nous l'entendons lorsque nous nous référons aux sept sacrements administrés par l'Église en vertu de leur institution par le Christ. Si les bases existent pour parler de l'Église comme sacrement, ces bases ont été pour la plupart indiquées précisément dans l'épître aux Éphésiens. » (TDC 93-6)

Séance 22 : séance complémentaire à domicile

La Rédemption est un don sponsal.
(TDC 94-1 à 102-8)

Questions de réflexion personnelle :

1. Comment comprenez-vous l'expression de l'Apocalypse : « Ce sont maintenant les Noces de l'Agneau, et son Epouse s'est préparée » (Ap 19, 7) ?
2. Si c'est à la fin des temps que c'est « maintenant » le mariage de Jésus... depuis quand pensez-vous au mariage ?

Dans la Rédemption, c'est le Christ Lui-même qui se donne à l'Eglise, c'est un don sponsal. Déjà, dans l'Ancien Testament, cette idée que Dieu est l'Epoux est présente (Il compare l'idolâtrie à l'adultère, Il se dit épouser son Peuple, c'est présent dans Isaïe, Osée, Ézéchiël, mais plus encore le Cantique des Cantiques, etc.). Notamment, **il y a un verset de l'Ancien Testament qui lie la notion de rédemption à celle de mariage : « Car ton époux est ton créateur, Seigneur des**

²⁶ On a parfois traduit « ce sacrement est grand », car « mysterion » en Grec a été traduit par « sacramentum » en Latin. Mais le Pape JP2 n'emploie pas cette traduction car il ne s'agit pas ici du sacrement de mariage en tant que tel mais du plan salvateur de Dieu, du fondement de la sacramentalité de tous les sept sacrements.

armées est son nom ; ton rédempteur est le Saint d'Israël, il s'appelle le Dieu de toute la terre. » (Is 54, 5) Mais ce qu'Éphésiens rajoute à Isaïe, c'est que ce Salut s'opère par la Christ, avec une dimension universelle ecclésiale, et avec une échéance plénière eschatologique.

Éphésiens cite Gn 2, 24, l'institution du mariage : l'épître signifie que le mariage est le seul sacrement (au sens de manifestation visible de l'invisible Amour qu'est Dieu) présent dès l'Origine, c'est « le sacrement primordial », qui a toute sa place dans « le sacrement de la création », et c'est un mariage dans la grâce de la sainteté originelle, destiné à communiquer la vie et la grâce aux enfants engendrés (il garde donc ce but en soi). Et ce sacrement primordial du mariage tire son efficacité du Fils Bien-Aimé, dans lequel nous sommes tous prédestinés, dans le sens où Dieu-le-Père a voulu nous rendre participants de sa divinité en pensant à l'Incarnation de son Fils²⁷. Après la Chute, le mariage ne communique plus la grâce en même temps que la vie, mais il demeure néanmoins le signe de l'Alliance entre Dieu et les Hommes ; pour communiquer la grâce aux enfants, il faudra le Sacrement de Baptême. « Ne pouvons-nous pas en déduire que le mariage est demeuré cette plateforme de la réalisation des desseins éternels de Dieu, selon lesquels le sacrement de la création s'est fait proche des êtres humains et les a préparés au sacrement de la rédemption, les introduisant dans la dimension de l'œuvre du salut ? » (TDC 97-1)

« Dans ce don rédempteur de lui-même « pour » l'Église, est également compris — selon la pensée paulinienne — le don de soi du Christ à l'Eglise, à l'image de la relation sponsale qui unit mari et femme dans le mariage. De cette manière, le sacrement de la rédemption revêt en un certain sens la figure et la forme du sacrement primordial. » (TDC 97-2) **Autrement dit, JP2 dit que la Rédemption est un Mariage, ce que désigne déjà l'expression « Noces de l'Agneau » de l'Apocalypse ; mais JP2 le souligne car il semble que nous ne l'ayons pas assez à l'esprit : nous ne voyons pas assez la Croix comme un sacrifice d'holocauste (total) qui est un élan (« pour ») sponsal (total) du Cœur de Jésus... afin de produire comme effet la purification de l'Eglise en vue de (« pour ») se l'unir. En clair, JP2 dit (sans doute pour la première fois dans l'histoire de l'Eglise de cette façon) que le mariage est la clé de lecture de la Rédemption : si nous comprenons mieux ce qu'il y a dans le cœur des époux, nous comprenons mieux ce qu'il y a dans le cœur de Dieu !** On peut dire aussi que le mariage, à l'Origine, était le signe (mais il le demeure après la Chute) de la volonté divine de nous unir à Lui en nous faisant partager sa Vie dans la sainteté. « Ainsi le mystère caché en Dieu de toute éternité — mystère qui à l' « origine », dans le sacrement de la création, est devenu *une réalité visible à travers l'union* du premier homme et de la première femme dans la perspective du mariage — devient dans le sacrement de la rédemption *une réalité visible dans l'union indissoluble du Christ avec l'Église*, que l'auteur de l'épître aux Éphésiens présente comme l'union sponsale des époux, mari et femme. » (TDC 97-4) **Autrement dit, le mariage, qui est une des deux réalités présentes avant le péché originel (la seconde étant le travail) et qui demeurent ensuite, est et demeure une image, un signe, le miroir, de la pensée divine, du mystère, de l'intention fondamentale de Dieu... (et donc de tous les sept sacrements...) Rien que cela !**

En ce qui nous concerne, le mariage d'Adam et Eve diffère du sacrement de Mariage²⁸ en ce que le Mariage comme Sacrement de la Nouvelle Alliance établie par Jésus est une grâce qui guérit la triple concupiscence du cœur humain, ce que n'éprouvaient pas Adam et Eve à leur mariage. (Rappelons une seconde différence : dans la Nouvelle Alliance est inaugurée aussi une seconde

27 Il existe un débat théologique non-résolu à ce jour, né au Moyen-Âge : « S'il n'y avait pas eu le péché originel, le Verbe se serait-il incarné ? » Les Dominicains ont répondu « non », ou plus précisément, ils répondent qu'on ne peut pas répondre à cette question et que, dans l'Histoire telle qu'elle s'est déroulée, c'est en vue de notre Salut qu'il y a eu l'Incarnation. Les Franciscains répondaient « oui », mais sans bons arguments. Il semble que JP2 réponde « oui » en se basant sur Eph 1, 4. Du moins, JP2 est prudent dans ses formules et rappelle que notre sainteté nous vient du Fils.

28 C'est moi qui mets une majuscule au Sacrement de la Nouvelle Alliance du Mariage pour qu'on s'y retrouve un peu...

voie, celle du renoncement au Mariage par la célibat consacré « pour le Royaume », comme signe par anticipation de l'accomplissement des Noces de l'Agneau dans sa dimension ecclésiale collective, alors que le premier signe qu'est le mariage cessera d'être.)

Le Christ parlant aux Pharisiens de l'indissolubilité du mariage prend comme argument qu'à l'Origine il en était ainsi : le mariage était exclusif et indissoluble, dans le cri de ravissement d'Adam et dans l'unité qu'Adam et Eve formaient à deux comme s'ils fussent une seule chair. Il leur assigne aussi un éthos, une façon d'agir : ainsi, celui qui change de femme devient un adultère. Ainsi, **le Mariage devient aussi pour nous une ligne de conduite, un éthos.** (JP2 prépare le terrain car il aura une réflexion purement éthique plus tard dans ses Catéchèses.) « Comme sacrement né du mystère de la rédemption et, en un certain sens, né à nouveau de l'amour sponsal du Christ et de l'Eglise, le mariage est une expression efficace de la puissance salvatrice de Dieu qui réalise son dessein éternel, même après le péché et malgré la triple concupiscence cachée dans le cœur de chaque homme, masculin et féminin. Comme *expression sacramentelle de cette puissance salvatrice, le mariage est aussi une exhortation à maîtriser la concupiscence* (comme en parle le Christ dans le Sermon sur la Montagne). **Les fruits de cette maîtrise sont l'unité et l'indissolubilité du mariage, et en outre le sens approfondi de la dignité de la femme dans le cœur de l'homme (comme aussi de la dignité de l'homme dans le cœur de la femme), tant dans la coexistence conjugale que dans tout autre domaine des relations réciproques.** » (TDC 101-1) Et de rappeler que cette vie de charité est une vie selon l'Esprit-Saint qui nous comble de ses dons intérieurs. « Ceux qui, comme époux, s'unissent selon l'éternel plan divin en sorte de *devenir* en un certain sens *'une seule chair'*, sont également *appelés* à leur tour *par le sacrement* à une vie *'selon l'Esprit'* qui corresponde au *'don'* reçu dans le sacrement. En vertu de ce *'don'*, conduits comme époux à une vie *'selon l'Esprit'*, ils sont capables de redécouvrir le don gratuit particulier qui leur a été donné en partage. Autant la *'concupiscence'* obscurcit l'horizon de la vision intérieure et prive les cœurs de la clarté des désirs et des aspirations, autant la vie *'selon l'Esprit'* (c'est-à-dire la grâce du mariage) permet à l'homme et à la femme de retrouver la vraie liberté du don, unie à la conscience du sens sponsal du corps dans sa masculinité et féminité. » (TDC 101-5) **Ce qui veut dire que la vie chrétiennement menée, selon l'Esprit, n'est pas un fossoyeur de l'expression amoureuse des époux, mais bien au contraire un libérateur.** (Autrement dit, vivre saintement le mariage, avec et selon Dieu, ce n'est pas éteindre l'érotisme, comme expression physique de son amour du conjoint, mais le purifier de son poids pornographique toujours possible, qui réduit l'autre à n'être qu'un objet de ma satisfaction égoïste ; et c'est aussi une façon de faire la rencontre charnelle conjugale, un mode d'action, un éthos, en soumettant leur union charnelle à la bénédiction de la procréation.) « La vie *'selon l'Esprit'* s'exprime donc également dans l'*'union'* ou *'connaissance'* réciproque (cf. *Gn 4, 1*), par laquelle les époux, devenant *'une seule chair'*, soumettent leur masculinité et féminité à la bénédiction de la procréation : *'Adam s'unit à Eve, sa femme qui conçut et enfanta... et dit : "J'ai acquis un homme du Seigneur"'* (*Gn 4, 1*). La vie *'selon l'Esprit'* s'exprime également ici dans la conscience du don gratuit qui correspond à la dignité des époux eux-mêmes en qualité de parents, c'est-à-dire qu'elle s'exprime *dans la profonde conscience de la sainteté de la vie (sacrum)*, à laquelle tous deux donnent origine en participant — comme premiers parents — aux forces du mystère de la création. » (TDC 101-6) Naissance qui sera suivie bien évidemment de la seconde naissance dans la grâce par le baptême.

Le mariage, qui n'est pas une réalité de la Gloire à la fin des temps, est néanmoins une réalité orientée vers la Gloire en ce qu'il contient la procréation de nouvelles personnes pour constituer le collectif qu'est la famille humaine et spirituelle qu'est l'Eglise.

En disant que l'amour du Christ envers l'Eglise est à la fois rédempteur et sponsal, St Paul nous dit que ces deux dimensions font partie du mariage en soi et du sacrement de Mariage des chrétiens : les conjoints se donnent mutuellement et entièrement afin de sanctifier le conjoint (en plus de se sanctifier eux-mêmes dans le don de soi). JP2 élargit même le champ

de vision, 'en inversant la chaussette' : « L'union du Christ avec l'Église nous permet de comprendre de quelle manière la signification sponsale du corps est complétée par la signification rédemptrice, et cela dans les diverses voies de la vie et dans les différentes situations : non seulement dans le mariage ou dans la 'continence' (c'est-à-dire la virginité ou le célibat), mais aussi, par exemple, dans les multiples formes de la *souffrance humaine* et, bien sûr, dans la *naissance et la mort* mêmes de l'homme. » (TDC 102-8) Autrement dit, **quand nous vivons une situation de souffrance, de croix, nous sommes appelés à le vivre de façon amoureuse, sponsale.** « Comme sacrement, le mariage demeure une partie vivante et vivifiante de ce processus salvateur. » (TDC 102-8)

Séance 23 : séance plénière

Éphésiens 5 : la Rédemption est un don sponsal.
(TDC 87-1 à 102-8)

Réponses aux questions de réflexion personnelle :

1. Relisez Éphésiens en entier. Tentez d'en dresser le plan détaillé (résumant les idées au sein d'un plan).
2. Comment comprenez-vous l'expression de l'Apocalypse : « Ce sont maintenant les Noces de l'Agneau, et son Epouse s'est préparée » (Ap 19, 7) ?
3. Si c'est à la fin des temps que c'est « maintenant » le mariage de Jésus... depuis quand pensez-vous au mariage ?

Texte 13 : La soumission chrétienne dans le mariage... / une réalité réciproque.

(TDC 89- 3) L'expression qui ouvre notre passage d'Éphésiens 5, 21-23, dont nous nous sommes approchés grâce à l'analyse du contexte éloigné et immédiat, a une éloquence toute particulière. L'auteur parle de la soumission mutuelle des époux, mari et femme, et de cette manière il fait aussi comprendre comment entendre les paroles qu'il écrira par la suite *sur la soumission de la femme au mari*. Nous lisons, en effet : « Que les femmes soient soumises à leur mari comme au Seigneur » (Ep 5, 22). En s'exprimant ainsi l'auteur n'entend pas dire que le mari est « maître » de la femme et que le pacte interpersonnel propre au mariage est un pacte de domination du mari sur la femme. Il exprime, au contraire, un autre concept : c'est-à-dire que c'est dans sa relation avec le Christ — qui est pour les deux époux le seul et unique Seigneur — que la femme peut et doit trouver la motivation de ses rapports avec son mari qui découlent de l'essence même du mariage et de la famille. Ces rapports ne sont toutefois pas des rapports de soumission unilatérale. Selon la doctrine de l'épître aux Éphésiens, le mariage exclut cet élément du pacte qui pesait, et parfois ne cesse de peser, sur cette institution. Le mari et la femme sont en effet « soumis l'un à l'autre », sont mutuellement subordonnés l'un à l'autre. *La source* de cette réciproque soumission se trouve dans la *pietas* chrétienne et *son expression est l'amour*.

(TDC 89- 4) L'auteur de l'épître souligne d'une manière particulière cet amour en s'adressant aux maris. Il écrit en effet : « Et vous, maris, aimez vos femmes... » et, par cette manière de s'exprimer, il enlève toute crainte qu'aurait pu susciter (étant donné la sensibilité contemporaine) la phrase précédente : « Femmes, soyez soumises à vos maris ». L'amour exclut toute espèce de

soumission par laquelle la femme deviendrait la servante ou l'esclave du mari, un objet de soumission unilatérale. L'amour fait que *le mari est* simultanément *soumis* lui aussi à sa femme, et *soumis en cela au Seigneur lui-même*, tout comme la femme au mari. La communauté ou unité qu'ils doivent constituer en raison de leur mariage se réalise à travers une donation réciproque qui est aussi une soumission mutuelle. Le Christ est la source et en même temps le modèle de cette soumission qui, étant réciproque « dans la crainte du Christ », confère à l'union conjugale un caractère profond et mature. De multiples facteurs de nature psychologique ou provenant des coutumes se trouvent tellement transformés dans cette source et devant ce modèle qu'ils font émerger, dirais-je, une nouvelle et précieuse « fusion » des conduites et des relations bilatérales.

(TDC 89- 5) L'auteur de l'épître aux Éphésiens ne craint pas d'accueillir ces concepts qui étaient propres à la mentalité et aux mœurs de ce temps-là ; il ne craint pas de parler de la soumission de la femme au mari ; il ne craint pas (également dans le dernier verset du texte que nous avons cité) de recommander ensuite à la femme de « respecter son mari » (Ép 5, 33). En effet, il est certain que, lorsque le mari et la femme seront soumis l'un à l'autre « dans la crainte du Christ », tout trouvera un juste équilibre, c'est-à-dire un équilibre qui correspond à leur vocation chrétienne dans le mystère du Christ.

(TDC 89- 6) Notre sensibilité contemporaine est certainement différente, la mentalité et les mœurs sont différentes et la position sociale de la femme à l'égard de l'homme est différente. Néanmoins, le principe parénétique fondamental que nous trouvons dans l'épître aux Éphésiens demeure le même et porte les mêmes fruits. La soumission réciproque « dans la crainte du Christ » — soumission née sur le fondement de la *pietas* chrétienne — constitue toujours cette profonde et solide structure portante de la *communauté des époux* dans laquelle se réalise la vraie « *communion* » des personnes.

(TDC 89- 7) L'auteur du texte aux Éphésiens qui a commencé son épître par une magnifique vision du plan éternel de Dieu pour l'humanité, ne se limite pas à mettre en relief les seuls aspects traditionnels des mœurs ou les aspects éthiques du mariage, mais il déborde du cadre de l'enseignement et, en écrivant sur les relations réciproques des époux, il découvre en eux la dimension du mystère même du Christ dont il est l'annonciateur et l'apôtre. « Que les femmes soient soumises à leur mari comme au Seigneur ; le mari en effet est la tête de sa femme, comme le Christ est la tête de l'Église, lui qui est le sauveur de son corps. Et comme l'Église se soumet au Christ, ainsi femmes doivent donc aussi se soumettre en tout à leur mari. Et vous, maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est donné pour elle... » (Ép 5, 22-25). De cette manière, *l'enseignement* propre à cette partie parénétique de l'épître se trouve en un certain sens *inséré dans la réalité même du mystère* caché de toute éternité en Dieu et révélé à l'humanité en Jésus-Christ. Dans l'épître aux Éphésiens, nous sommes témoins, dirais-je, d'une rencontre particulière de ce mystère avec l'essence même de la vocation au mariage. Comment faut-il comprendre cette rencontre ?

(TDC 89- 8) Dans le texte de l'épître aux Éphésiens, elle se présente avant tout comme une grande *analogie*. Nous lisons : « Que les femmes soient soumises à leurs maris *comme* au Seigneur... » : voilà le premier élément de l'analogie. « En effet, le mari est la tête de sa femme *comme* le Christ est la tête de l'Église... » : voilà le second élément qui constitue l'explication et la motivation du premier. « Et comme l'Église est soumise au Christ, *ainsi* également les femmes sont soumises à leur mari... » : les rapports du Christ avec l'Église, présentés précédemment, sont maintenant exprimés en tant que rapports de l'Église avec le Christ, et l'élément suivant de l'analogie est contenu ici. Finalement : « Et vous, maris, aimez vos femmes *comme* le Christ a aimé l'Église et s'est donné pour elle... » : voilà le dernier élément de l'analogie. La suite du texte de l'épître développe la pensée fondamentale contenue dans le passage qui vient d'être cité ; et le texte entier de l'épître aux Éphésiens au chapitre 5, 21-23 est intégralement imprégné de la même analogie ; c'est-à-dire que les relations réciproques entre les époux, mari et femme, doivent être

compris par les *chrétiens à l'image de la relation entre le Christ et l'Église*.

(TDC 90- 1) En analysant les différents éléments de l'épître aux Éphésiens, nous avons constaté mercredi dernier que le rapport réciproque entre les époux, mari et femme, doivent être compris par les chrétiens à l'image du rapport entre le Christ et l'Église.

Ces rapports sont une révélation et une réalisation dans le temps du mystère du salut, de l'élection d'amour « cachée » en Dieu de toute éternité. Dans cette révélation et cette réalisation, le mystère du salut comprend le trait particulier de l'amour sponsal dans les rapports du Christ avec l'Église et c'est pourquoi on peut l'exprimer de la manière la plus adéquate en recourant à l'analogie des rapports qui existent — qui doivent exister — entre mari et femme dans le mariage. Cette *analogie éclaire le mystère*, au moins jusqu'à un certain point. Il semble en effet que, selon l'auteur de l'épître aux Éphésiens, cette analogie soit complémentaire de celle du « Corps Mystique » (cf. *Ép* 1, 22-23) quand nous cherchons à exprimer le mystère des rapports du Christ avec l'Église — et remontant encore plus loin — le mystère de l'amour éternel de Dieu envers l'homme, envers l'humanité : le mystère qui s'exprime et se réalise dans le temps à travers les rapports du Christ avec son Église.

(TDC 90- 2) Si, comme il a été dit, cette analogie éclaire le mystère, elle *est* elle-même à son tour *illuminée par ce mystère*. Les relations sponsales qui unissent les époux, mari et femme, doivent — selon l'auteur de l'épître aux Éphésiens — nous aider à comprendre l'amour qui unit le Christ à l'Église, cet amour réciproque du Christ et de l'Église, dans lequel se réalise l'éternel plan divin du salut de l'homme. Toutefois, la signification de l'analogie n'est pas épuisée ici. L'analogie utilisée dans l'épître aux Éphésiens, en éclairant le mystère des rapports entre le Christ et l'Église, *révèle* en même temps *la vérité essentielle sur le mariage* : c'est-à-dire que le mariage ne correspond à la vocation des chrétiens que lorsqu'il reflète l'amour que Christ-Époux donne à l'Église son Epouse et que l'Église (à la ressemblance de la femme « soumise » et donc pleinement donnée) s'efforce de rendre au Christ. Cela c'est l'amour rédempteur, sauveur, l'amour avec lequel l'homme a été aimé de Dieu de toute éternité dans le Christ : « En lui il nous a choisis dès avant la création du monde pour être saints et immaculés en sa présence... » (*Ép* 1, 4).

(TDC 90- 3) Le mariage ne correspond à la vocation des chrétiens en tant qu'époux que si, précisément, cet amour se reflète et s'actualise.

Texte 14 : La soumission chrétienne dans le mariage... / le rôle du mari.

(TDC 92- 4) Dans tout le passage du texte cité est bien clairement conservé le principe de la *bi-subjectivité* : Christ-Église, Epoux-Epouse (mari-femme). L'auteur présente l'amour du Christ envers l'Église — cet amour qui fait de l'Église le corps du Christ dont il est la tête — comme modèle de l'amour des époux et comme modèle des noces de l'époux et de l'épouse. L'amour oblige l'époux-mari à se soucier du bien de l'épouse-femme, l'engage à désirer sa beauté et en même temps à goûter cette beauté et à en prendre soin. Il s'agit ici également de la beauté visible, de la beauté physique. L'époux scrute attentivement son épouse comme par souci créateur, amoureux, de trouver tout ce qu'il y a de bon et de beau en elle et qu'il désire pour elle. Ce bien, que celui qui aime crée par son amour dans celui qui est aimé, est comme un test de ce même amour et sa mesure. En se donnant lui-même de la manière la plus désintéressée, celui qui aime ne le fait pas en dehors de cette mesure et de cette vérification.

(TDC 92- 5) Quand, dans les versets suivants du texte (*Ép* 5, 28-29), l'auteur de l'épître aux Éphésiens tourne son attention exclusivement vers les époux eux-mêmes, l'analogie de la relation du Christ avec l'Église a une résonance encore plus vive et cela le pousse à s'exprimer ainsi : « Les maris doivent *aimer leur femme comme leur propre corps* » (*Ép* 5, 28). Ici revient le

motif d' « une seule chair » qui, dans la phrase précitée et dans celles qui suivent, est non seulement repris mais aussi clairement expliqué. Si les maris doivent aimer leur femme comme leur propre corps, cela signifie que cette mono-subjectivité se fonde sur la base de la bi-subjectivité et a un caractère non pas réel mais intentionnel : le corps de la femme n'est pas le propre corps du mari, mais doit être aimé comme son propre corps. Il s'agit donc de l'unité, non dans le sens ontologique mais moral : *de l'unité par amour*.

(TDC 92- 6) « Celui qui aime sa femme s'aime lui-même » (*Ep* 5, 28). Cette phrase confirme encore davantage ce caractère d'unité. En un certain sens, l'amour fait du « je » de l'autre son propre « je » : le « je » de la femme, dirais-je, devient par amour le « je » du mari. Le corps est l'expression de ce « je » et le fondement de son identité. L'union du mari et de la femme dans l'amour s'exprime également par le corps. Elle s'exprime dans le rapport réciproque, bien que l'auteur de l'épître aux Éphésiens l'indique surtout du côté du mari. Cela résulte de la structure de l'image dans son ensemble. Bien que les époux doivent être « soumis l'un à l'autre dans la crainte du Christ » (cela est déjà mis en évidence dans le premier verset du texte cité : *Ép* 5, 21), dans la suite, toutefois, *le mari* est surtout *celui qui aime* et la femme, au contraire, *celle qui est aimée*. On pourrait même risquer l'idée que la « soumission » de la femme au mari, entendue dans le contexte du passage entier de l'épître aux Éphésiens (*Ep* 5, 22-33), veut dire surtout « éprouver de l'amour ». D'autant plus que cette « soumission » se réfère à l'image de la soumission de l'Eglise au Christ, qui consiste certainement à éprouver l'amour du Christ. L'Eglise comme Épouse, étant l'objet de l'amour rédempteur du Christ-Époux, devient son corps. La femme, étant l'objet de l'amour sponsal du mari, devient « une seule chair » avec lui : en un certain sens, sa « propre » chair. L'auteur répétera encore une fois cette idée dans la dernière phrase du passage que nous analysons : « Donc, vous aussi, chacun pour sa part, doit aimer sa femme comme lui-même » (*Ép* 5, 33).

(TDC 92- 7) C'est cela l'unité morale, conditionnée et constituée par l'amour. L'amour, non seulement unit les deux sujets, mais il leur permet aussi de s'interpénétrer l'un l'autre, en appartenant spirituellement l'un à l'autre au point que l'auteur de l'épître peut affirmer : « Celui qui aime sa femme, s'aime lui-même » (*Ép* 5, 28). Le « je » devient en un certain sens le « tu » et le « tu » devient le « je » (au sens moral, bien sûr). Et c'est pourquoi la suite du texte que nous analysons dit : « Nul, en effet n'a jamais haï sa propre chair ; au contraire on la nourrit et on en prend soin comme le Christ le fait pour l'Eglise parce que nous sommes les membres de son corps » (*Ép* 5, 29-30). La phrase, qui au début se réfère encore aux relations entre les époux, en revient explicitement, dans l'étape suivante, au rapport Christ-Eglise, et ainsi, à la lumière de ce rapport, nous amène à définir le sens de la phrase tout entière. Après avoir expliqué le caractère de la relation du mari avec sa propre femme en formant « une seule chair », l'auteur veut encore renforcer son affirmation précédente (« celui qui aime sa femme s'aime lui-même ») et, en un certain sens, *la soutenir par la négation et l'exclusion de la possibilité opposée* (« nul, en effet n'a jamais haï sa propre chair » *Ép* 5, 29). Dans l'union par amour, le corps « de l'autre » devient le « sien propre », en ce sens que l'on prend soin du corps de l'autre comme de son propre corps. Les paroles précédentes, caractérisant l'amour « charnel » qui doit unir les époux, expriment, si l'on peut dire, le contenu le plus général et, en même temps, le plus essentiel. Elles semblent parler de cet amour surtout avec le langage de l'*agapè*.

Texte 15 : La pensée de St Paul dans Ephésiens 5 est déjà présente en Isaïe 54 ! Mais maintenant nous savons que le Salut est opéré par le Christ, par le don de son Corps par amour !!!

(TDC 95- 1) L'épître aux Éphésiens, à travers la comparaison du rapport entre le Christ et l'Eglise avec le rapport sponsal des époux, fait référence à la tradition des prophètes de l'Ancien

Testament. Pour l'illustrer, nous citons le texte suivant d'Isaïe : « Ne crains rien, car tu n'auras plus à rougir ; n'aies pas honte, car tu ne seras plus déshonorée ; au contraire tu oublieras la honte de ta jeunesse et tu ne te souviendras plus du déshonneur de ton veuvage. Car ton époux est ton créateur, Seigneur des armées est son nom ; ton rédempteur est le Saint d'Israël, il s'appelle le Dieu de toute la terre. Telle une femme abandonnée dont l'esprit est affligé, le Seigneur t'a appelée. 'La femme épousée dans la jeunesse, pourrait-elle être répudiée ?' » a dit ton Dieu. Pour un bref instant, je t'avais abandonnée, mais je te reprendrai avec immense amour. Dans un accès de colère, je t'avais pour un instant caché ma face ; mais avec une affection durable j'ai eu pitié de toi, dit le Seigneur, ton rédempteur. Ce sera pour moi comme aux jours de Noé lorsque j'ai juré que les eaux de Noé n'inonderaient plus la terre ; de même, je jure de ne plus me mettre en colère contre toi et de ne plus te menacer. Car les montagnes pourraient se déplacer et les collines trembler, mon affection ne s'écartera jamais de toi et mon alliance de paix ne faillira pas, a dit le Seigneur qui use de miséricorde envers toi » (Is 54, 4-10).

(TDC 95- 2) *Le texte d'Isaïe* ne contient, dans ce cas, aucun des reproches adressés à Israël comme à une épouse infidèle, auxquels font écho avec tant de force les autres textes, ceux d'Osée et d'Ézéchiél en particulier. Grâce à cela transparaît plus clairement le contenu essentiel de l'analogie biblique : l'amour de Dieu-Yahvé envers Israël, le peuple élu, est exprimé comme l'amour de l'homme-époux envers la femme élue pour être son épouse à travers le pacte conjugal. C'est ainsi qu'Isaïe explique les événements qui forment le cours de l'histoire d'Israël, remontant au mystère caché, pour ainsi dire, dans le cœur même de Dieu. En un certain sens, il nous conduit *dans la même direction* où, de nombreux siècles plus tard, nous conduira l'auteur de l'épître aux Éphésiens qui — se basant sur la rédemption déjà accomplie dans le Christ — révélera beaucoup plus pleinement la profondeur de ce même mystère.

(TDC 95- 3) Le texte du Prophète a toute la couleur de la tradition et de la mentalité des hommes de l'Ancien Testament. Parlant au nom de Dieu et, pour ainsi dire, avec ses paroles, le Prophète s'adresse à Israël comme un époux à l'épouse qu'il a élue. Ces paroles débordent de l'authentique ardeur de l'amour et, en même temps, elles mettent en relief toute la spécificité tant de la situation que de la mentalité propre à cette époque. Elles soulignent que *le choix par l'homme* arrache la femme au « déshonneur » qui, suivant l'opinion de la société, semblait s'attacher à l'état de célibataire, soit originaire (la virginité), soit secondaire (le veuvage), soit enfin celui qui découle de la répudiation de l'épouse non aimée (cf. Dt 24, 1) ou éventuellement de la femme infidèle. Toutefois, le texte cité ne fait pas mention de l'infidélité, mais il relève le motif de l'« amour miséricordieux », indiquant par là non seulement la *nature* sociale du mariage dans l'Ancienne Alliance, mais aussi *le caractère* même du *don* qu'est l'amour de Dieu envers Israël-épouse : un don qui provient entièrement de l'initiative de Dieu. En d'autres termes : en indiquant la *dimension de la grâce* qui depuis l'origine est contenue dans cet amour. Voilà peut-être la plus forte « déclaration d'amour » de la part de Dieu, liée au serment solennel de fidélité à jamais.

(TDC 95- 4) L'analogie de l'amour qui unit les époux est très nettement mise en relief dans ce passage. Isaïe dit : «... ton époux est ton créateur, Seigneur des armées est son nom ; ton rédempteur est le Saint d'Israël, il s'appelle le Dieu de toute la terre » (Is 54, 5). Ainsi donc, dans ce texte, Dieu lui-même, dans toute sa majesté de Créateur et Seigneur de la création, est explicitement appelé « époux » du peuple élu. Cet « époux » parle de sa grande « affection », qui ne se « détournera » pas d'Israël, son épouse, mais constituera un fondement inébranlable de l'« alliance de paix » avec lui. C'est ainsi que le motif de *l'amour sponsal et du mariage* se trouve lié au motif de *l'alliance*. En outre le « Seigneur des armées » se nomme lui-même, non seulement « Créateur », mais aussi « Rédempteur ». Ce texte possède un contenu théologique d'une extraordinaire richesse.

(TDC 95- 5) Confrontant le texte d'Isaïe avec l'épître aux Éphésiens et constatant la continuité en ce qui concerne l'analogie de l'amour sponsal et du mariage, nous devons en même temps relever une certaine différence d'optique théologique. Déjà dans le premier chapitre de

l'épître, l'auteur parle du mystère de l'amour et de l'élection par lesquels « Dieu Père de notre Seigneur Jésus-Christ » embrasse tous les hommes en son Fils, et il en parle surtout comme d'un mystère « caché dans l'esprit de Dieu ». C'est là le mystère de l'amour paternel, mystère de l'élection à la sainteté (« pour être saints et immaculés en sa présence », *Ép* 1, 4), et de l'adoption comme fils en le Christ (« nous prédestinant à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ », *Ép* 1, 5). Dans ce contexte, la déduction de l'analogie au sujet du mariage que nous avons trouvée en Isaïe (« ton époux est ton créateur, Seigneur des armées est son nom », *Is* 54, 5) semble être un raccourci faisant partie de la perspective théologique. *La première dimension de l'amour et de l'élection, comme mystère caché depuis des siècles en Dieu, est une dimension paternelle et non « conjugale »*. Selon l'épître aux Éphésiens, la première note caractéristique de ce mystère reste liée à la paternité même de Dieu qui est mise particulièrement en relief par les prophètes (cf. *Os* 11, 1-4 ; *Is* 63, 8-9 ; 64, 7 ; *Ml* 1, 7).

(TDC 95- 6) L'analogie de l'amour conjugal et du mariage apparaît seulement quand le « Créateur » et le « Saint d'Israël » du texte d'Isaïe, se manifeste comme « Rédempteur ». Isaïe dit : « Ton époux est ton créateur ; Seigneur des armées est son nom ; ton rédempteur est le Saint d'Israël » (*Is* 54, 5). Déjà dans ce texte il est, en un certain sens, possible de lire le parallélisme entre l'« époux » et le « Rédempteur ». Passant à l'épître aux Éphésiens, nous devons observer que cette pensée y est précisément pleinement développée. La figure du Rédempteur y est déjà esquissée dans le premier chapitre comme caractéristique propre de celui qui est le premier « Fils bien-aimé » du Père (*Ép* 1, 6), *bien-aimé de toute éternité*, de celui en qui le Père nous a tous aimés « depuis les siècles ». Il est le Fils de même substance que le Père « *en qui avons la rédemption* par son sang, la rémission de nos péchés selon la richesse de sa grâce » (*Ép* 1, 7). C'est ce même Fils, en tant que Christ (c'est-à-dire en tant que Messie), qui « a aimé l'Église et s'est donné lui-même pour elle » (*Ép* 5, 25).

Cette splendide formulation de l'épître aux Éphésiens résume et en même temps met en relief les éléments du Cantique du Serviteur de Yahvé et du Chant de Sion (cf. par ex. *Is* 42, 1 ; 53, 8-12 ; 54, 8).

Et ainsi, le don de soi pour l'Église équivaut à l'accomplissement de l'œuvre de rédemption. De cette manière le « créateur, Seigneur des armées », du texte d'Isaïe devient le « Saint d'Israël », du « nouvel Israël », en tant qu'il est Rédempteur. Dans l'épître aux Éphésiens, la perspective théologique du texte prophétique est conservée et, en même temps, approfondie et transformée. Y entrent de nouveaux moments révélés : le moment trinitaire, le moment christologique et enfin le moment eschatologique.

(TDC 95- 7) Ainsi donc, en écrivant sa lettre au peuple de Dieu de la Nouvelle Alliance et précisément à l'Église d'Éphèse, saint Paul ne répétera pas : « Ton époux est ton créateur », mais il montrera de quelle manière le « Rédempteur », qui est le Fils premier-né et de toute éternité « le bien-aimé » du Père, révèle dans le même temps son *amour salvateur* qui consiste en la donation de lui-même pour l'Église, comme *amour sponsal avec lequel il épouse l'Église* et en fait son propre Corps. L'analogie des textes prophétiques de l'Ancien Testament (en ce cas-là, principalement le livre d'Isaïe) est ainsi conservée dans l'épître aux Éphésiens et, en même temps, évidemment transformée. A l'analogie correspond le mystère qui est exprimé et en un certain sens expliqué à travers elle. Dans le texte d'Isaïe ce mystère est à peine esquissé, pour ainsi dire « entrouvert » ; par contre, dans l'épître aux Éphésiens, il est pleinement dévoilé (sans cesser d'être un mystère, bien sûr). Dans l'épître aux Éphésiens, la dimension éternelle du mystère en tant qu'il est caché en Dieu (« Père de notre Seigneur Jésus-Christ ») et la dimension de sa réalisation historique suivant sa dimension à la fois christologique et ecclésiologique, sont explicitement distinctes. L'analogie du mariage se réfère surtout à la seconde dimension. Chez les prophètes également (chez Isaïe), l'analogie du mariage se réfère directement à *une dimension historique* : elle était liée à l'histoire du peuple élu de l'Ancienne Alliance, à l'histoire d'Israël ; cependant, dans la réalisation

vétérotestamentaire du mystère, *la dimension christologique et ecclésiologique* se trouvait seulement à l'état embryonnaire : elle était seulement annoncée.

Néanmoins, il est clair que le texte d'Isaïe nous aide à mieux comprendre l'épître aux Éphésiens et la grande analogie de l'amour sponsal du Christ et de l'Église.

Texte 16 : Le mariage est la clé de compréhension de la rédemption ! Autrement dit, l'Acte de Dieu (la seule idée qu'il ait jamais eue en tête) est un Mariage...

(TDC 97- 2) Quand, au verset 31, l'auteur se réfère aux paroles de l'institution du mariage que nous trouvons dans Genèse 2, 24 (« C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'unira à sa femme et les deux seront une seule chair »), puis qu'il déclare aussitôt après : « Ce mystère est grand ; je le dis en référence au Christ et à l'Église » (Ep 5, 32), il semble indiquer, non seulement l'identité du mystère caché en Dieu de toute éternité, mais aussi la continuité de sa réalisation entre le sacrement primordial attaché à la gratification [c'est-à-dire la dotation de grâce ou le don de la grâce] surnaturelle de l'homme dans la création elle-même et la nouvelle gratification survenue quand « le Christ a aimé l'Église et s'est donné lui-même pour elle, afin de la rendre sainte... » (Ep 5, 25-26) — *une gratification qui peut être définie dans son intégralité comme le sacrement de la rédemption*. Dans ce don rédempteur de lui-même « pour » l'Église, est également compris — selon la pensée paulinienne — le don de soi du Christ à l'Église, à l'image de la relation sponsale qui unit mari et femme dans le mariage. De cette manière, le sacrement de la rédemption revêt en un certain sens la figure et la forme du sacrement primordial. Au mariage du premier mari et de la première femme, comme signe de la gratification surnaturelle de l'homme dans le sacrement de la création, correspond le mariage ou, plutôt, l'analogie du mariage du Christ avec l'Église comme « grand » signe fondamental de la gratification surnaturelle de l'homme dans le sacrement de la rédemption — de la gratification dans laquelle se renouvelle, de manière définitive l'Alliance de la grâce de l'élection, rompue à l' « origine » par le péché.

(TDC 97- 3) L'image contenue dans le passage cité de l'épître aux Éphésiens semble parler surtout du sacrement de la rédemption comme de la *réalisation définitive du mystère caché en Dieu de toute éternité*. Dans ce *mysterium magnum* se réalise définitivement, en effet, tout ce dont cette même épître aux Éphésiens a traité en son premier chapitre. En effet, elle dit non seulement, comme nous nous en souvenons : « En lui (c'est-à-dire dans le Christ), [Dieu] nous a choisis dès avant la création du monde, pour être saints et immaculés en sa présence... » (Ep 1, 4), mais encore : « En lui (le Christ), nous avons la rédemption par son sang, la rémission des péchés, selon la richesse de sa grâce qu'il nous a prodiguée en surabondance... » (Ep 1, 7-8). La nouvelle gratification surnaturelle de l'homme dans le « sacrement de la rédemption » est également une réalisation nouvelle du mystère caché en Dieu de toute éternité — nouvelle par rapport au sacrement de la création. A ce moment, la gratification est, en un certain sens, une « nouvelle création ». Elle est cependant différente du sacrement de la création en tant que la gratification originelle liée à la création de l'homme constituait cet homme « depuis l'origine », par la grâce, dans l'état d'innocence et de justice originelle. La nouvelle gratification de l'homme dans le sacrement de la rédemption lui donne, au contraire, avant tout la « rémission des péchés ». Toutefois, peut ici également « surabonder la grâce » comme Paul lui-même l'exprime ailleurs : « Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé » (Rm 5, 20),

(TDC 97- 4) Le sacrement de la rédemption — fruit de l'amour rédempteur du Christ — devient, *sur la base de son amour sponsal* envers l'Église, *une dimension permanente de la vie de l'Église* elle-même, une dimension fondamentale et vivifiante. C'est le *mysterium magnum* du Christ et de l'Église, le mystère éternel réalisé par le Christ qui « s'est donné lui-même pour elle »

(Ép 5, 25), mystère qui se réalise continuellement dans l'Église parce que le Christ « a aimé l'Église » (Ép 5, 25), s'unissant à elle d'un amour indissoluble, comme s'unissent les époux, mari et femme, dans le mariage. De cette manière, l'Église vit du sacrement de la rédemption, et, à son tour, elle complète ce sacrement comme la femme, en vertu de l'amour sponsal, complète son propre mari, ce qui était déjà d'une certaine manière mis en relief « à l'origine » quand le premier homme a trouvé dans la première femme « une aide semblable à lui » (Gn 2, 20). Même si l'analogie de l'épître aux Éphésiens ne le précise pas, nous pouvons cependant ajouter que l'Église, unie au Christ comme la femme à son propre mari, tire également toute sa fécondité et maternité spirituelles du sacrement de la rédemption. En témoignent en quelque manière les paroles de l'épître de saint Pierre quand il écrit que nous avons été « engendrés de nouveau, non d'une semence corruptible, mais immortelle : la Parole du Dieu vivant et éternel » (1 P 1, 23). Ainsi le mystère caché en Dieu de toute éternité — mystère qui à l'« origine », dans le sacrement de la création, est devenu *une réalité visible à travers l'union* du premier homme et de la première femme dans la perspective du mariage — devient dans le sacrement de la rédemption *une réalité visible dans l'union indissoluble du Christ avec l'Église*, que l'auteur de l'épître aux Éphésiens présente comme l'union sponsale des époux, mari et femme.

(TDC 97- 5) Le *sacramentum magnum* (le texte grec dit : *to mystèrion toûto méga estin*) de l'épître aux Éphésiens parle de la nouvelle réalisation du mystère caché en Dieu de toute éternité ; une réalisation définitive au point de vue de l'histoire terrestre du salut. Il parle en outre de « rendre visible » le mystère : de la visibilité de l'Invisible. Cette visibilité ne fait pas que le mystère cesse d'être mystère. Cela se réfère au mariage constitué à l'« origine », dans l'état d'innocence originelle, dans le contexte du sacrement de la création. Cela se réfère également à l'union du Christ avec l'Église, en tant que « grand mystère » du sacrement de la rédemption. La visibilité de l'Invisible ne signifie pas — si l'on peut dire — un éclaircissement total du mystère. Comme objet de foi, celui-ci reste voilé même à travers ce qui est exprimé et réalisé. La visibilité de l'Invisible appartient donc à l'ordre des signes, et le « signe » indique seulement la réalité du mystère, mais il ne la « dévoile » pas. Comme le « premier Adam » — l'homme, mâle et femelle — créé dans l'état d'innocence originelle et appelé en cet état à l'union conjugale (en ce sens, nous parlons du sacrement de la création) fut le signe de l'éternel mystère, ainsi également le « second Adam », le Christ, uni à l'Église à travers le sacrement de la rédemption par un lien indissoluble, analogue à l'alliance indissoluble des époux, est un signe définitif du même mystère éternel. *En parlant donc de la réalisation de l'éternel mystère*, nous parlons également du fait que celui-ci devient visible avec la visibilité du signe. C'est pourquoi nous parlons également de la sacramentalité de tout l'héritage du sacrement de la rédemption en référence à l'ensemble de l'œuvre de la création et de la rédemption, et plus encore en référence au mariage institué dans le contexte du sacrement de la création, comme aussi en référence à l'Église en tant qu'Épouse du Christ, dotée d'une alliance quasi conjugale avec Lui. (...)

(TDC 98- 2) Comme sacrement primordial, le mariage constitue d'une part *la figure* (et donc la ressemblance, l'analogie) suivant laquelle s'édifie la structure portante fondamentale de la nouvelle économie du salut et de l'ordre sacramentel qui provient de la gratification sponsale que l'Église reçoit du Christ avec tous les biens de la rédemption (on pourrait dire, en reprenant les paroles du début de l'épître aux Éphésiens : « avec toutes sortes de bénédictions spirituelles » (Ép 1, 3). De cette manière, le mariage, en tant que sacrement primordial, est assumé et inséré dans la structure intégrale de la nouvelle économie sacramentelle qui est issue de la rédemption *sous forme, dirais-je, de « prototype »* : il est assumé et inséré, pour ainsi dire, à partir de ses bases mêmes. Dans son entretien avec les Pharisiens (Mt 19, 3-9), le Christ lui-même reconferme avant tout son existence. A bien réfléchir sur cette dimension, il faudrait conclure que tous les sacrements de la Nouvelle Alliance trouvent en un certain sens leur prototype dans le mariage en tant que sacrement primordial.

Séance 24 : séance à domicile

Le corps comme signe de l'amour dans le mariage.
(TDC 103-1 à 107-6)

Questions de réflexion personnelle :

1. Peut-on être « faux-prophète » de l'amour par son corps ? Quelles formes concrètes cela pourrait-il prendre ?

Le Mariage se réalise par la parole de l'échange des consentements devant témoins et sa réalisation en acte par le don mutuel charnel : l'intention et l'acte. Tel est le signe (en deux temps) du sacrement de Mariage : la parole vraie, concrétisée. La parole signifie ce que les époux ont dans le cœur, donc ce sont les époux eux-mêmes, dans leurs dispositions au Mariage, qui constitue en dernier ressort le signe du sacrement de Mariage. **Et ce que disent ces paroles de façon intentionnelle, c'est la même chose que ce que dit le corps sexué de façon muette : je te reçois et me donne à toi. Le langage du corps est donc à la fois le substrat et le contenu de la communion des personnes qu'est le mariage.** Et ce langage est inclus dans la liturgie qui communique la grâce sacramentelle.

Dans la Bible, Dieu se révèle comme l'Époux d'Israël puis de l'Eglise ; Dieu a l'initiative de cette Alliance. Et le Peuple répond par la fidélité ou l'infidélité. **Le corps exprime le vrai par la fidélité et le faux par l'infidélité.**

C'est par son corps, considéré objectivement, que l'Homme découvre le langage de l'amour, du don réciproque. C'est aussi par son corps qu'il l'exprime de façon intentionnelle, subjectivement. Et il peut l'exprimer soit par l'usage dans le mariage, soit par le non-usage dans le célibat consacré. Il peut aussi exprimer par son corps la vérité du langage de l'amour ou sa fausseté ; **le langage du corps doit donc être relu (compris) dans la vérité : on doit comprendre qu'il désigne que chacun est « fait pour » l'autre.** En exprimant cette vérité du corps dont le langage vient de Dieu, l'Homme exprime « le prophétisme du corps » humain, il dit une vérité divine. Et dans le sacrement de Mariage, il le dit en utilisant explicitement le pronom personnel « je ». Dans l'échange des consentements, le mariage est dit « pour toute la vie », donc c'est dans tout l'agir conjugal (l'éthos conjugal) qu'il continue de se dire au long des jours. Et ce langage est ouvert de façon prospective à la générations et à l'accueil d'enfants, la signification procréatrice du corps. Parce qu'il est marqué par la concupiscence de la chair, l'Homme peut devenir un faux-prophète du langage du corps ; mais l'Homme est aussi celui dont le cœur est appelé à vivre la vérité divine aussi dans le langage du corps, et la grâce communiqué dans son cœur et les dons de l'Esprit-Saint le rendent possible.

Séance 25 : séance plénière

Le corps comme signe de l'amour dans le mariage.
(TDC 103-1 à 107-6)

Réponses aux questions de réflexion personnelle :

1. Peut-on être « faux-prophète » de l'amour par son corps ? Quelles formes concrètes cela pourrait-il prendre ?

Texte 17 : Le langage du mariage : corps et parole entrent dans la liturgie du Mariage.

(TDC 103- 1) « Moi... je te prends... pour mon épouse » ; « moi... je te prends... pour mon époux » — ces paroles sont au centre de la liturgie du mariage en tant que sacrement de l'Église. Les fiancés prononcent ces paroles insérées dans la formule de consentement suivante : « ...je promets de t'être toujours fidèle dans la joie et dans la peine, dans la santé et dans la maladie, et de t'aimer et de t'honorer tous les jours de ma vie. » Par ces paroles les fiancés contractent mariage et le reçoivent en même temps comme sacrement dont tous deux sont ministres. *Tous deux, l'homme et la femme, administrent le sacrement.* Ils le font devant témoins. Le témoin qualifié est le prêtre qui bénit le mariage en même temps qu'il préside à toute la liturgie du sacrement. De plus, les témoins sont, en un certain sens, tous les participants à la cérémonie nuptiale et certains d'entre eux (généralement deux) sont spécialement appelés à l'être de manière « officielle ». Ils doivent témoigner que le mariage est contracté devant Dieu et confirmé par l'Église. Dans l'ordre normal des choses, le mariage sacramentel est un acte public par lequel deux personnes, un homme et une femme, deviennent, devant la société de l'Église, mari et femme, c'est-à-dire sujets actuels de la vocation et de la vie conjugales.

(TDC 103- 2) Comme sacrement le mariage est contracté moyennant *la parole* qui est un *signe sacramentel en raison de son contenu* : « Je te prends pour mon épouse — pour mon époux — et je promets de t'être toujours fidèle, dans la joie et dans la peine, dans la santé et dans la maladie, et de t'aimer et t'honorer tous les jours de ma vie. » Toutefois, cette parole sacramentelle n'est en soi que le signe de la réalisation du mariage. Et la réalisation du mariage est distincte de sa consommation au point que, sans cette consommation, le mariage n'est pas encore constitué dans sa pleine réalité. La constatation qu'un mariage a été juridiquement contracté mais non consommé (*ratum - non consummatum*) correspond à la constatation qu'il n'a pas été constitué pleinement comme mariage. En effet, les paroles mêmes : « Je te prends pour mon épouse — pour mon époux » ne se réfèrent pas seulement à une réalité déterminée, mais elles ne peuvent s'accomplir que par la *copula coniugale* [l'acte conjugal]. Cette réalité (*la copula coniugale*) est, du reste, définie dès l'origine par institution du Créateur : « L'homme quittera son père et sa mère et s'unira à sa femme, et les deux seront une seule chair » (*Gn 2, 24*).

(TDC 103- 3) Ainsi donc, *des paroles* par lesquelles l'homme et la femme expriment leur disponibilité à devenir « une seule chair » selon la vérité éternelle établie dans le mystère de la création, nous passons à *la réalité* qui correspond à ces paroles. L'un et l'autre élément sont importants *en regard de la structure du signe sacramentel* auquel il convient de consacrer la suite des présentes considérations. Étant donné que le sacrement est le signe par le moyen duquel s'exprime et en même temps s'actualise la réalité salvatrice de la grâce et de l'Alliance, nous devons maintenant le considérer sous l'aspect du signe, alors que les précédentes réflexions étaient consacrées à la réalité de la grâce et de l'Alliance.

En tant que sacrement de l'Église, le mariage est contracté par les paroles des ministres, c'est-à-dire des nouveaux époux, paroles qui signifient et indiquent, dans l'ordre intentionnel, ce que (ou plutôt qui) tous deux ont décidé d'être désormais l'un pour l'autre. Les paroles des nouveaux époux font partie de la structure intégrale du signe sacramentel, non seulement *par ce* qu'elles signifient mais, en un certain sens, également *avec ce* qu'elles signifient et déterminent. Le signe sacramentel

se constitue dans l'ordre intentionnel dans la mesure où il est constitué simultanément dans l'ordre réel.

(TDC 103- 4) Par conséquent, le signe du sacrement de mariage est constitué par les paroles des nouveaux époux en tant que leur correspond la « réalité » qu'eux-mêmes constituent. *Tous les deux, comme homme et femme*, étant ministres du sacrement au moment de contracter mariage, *constituent* en même temps *le plein et réel signe visible* du sacrement lui-même. Les paroles qu'ils prononcent ne constitueraient pas en elles-mêmes le signe sacramentel du mariage si n'y correspondaient pas la subjectivité humaine du fiancé et de la fiancée et en même temps la conscience du corps liée à la masculinité et à la féminité de l'époux et de l'épouse. Il est nécessaire d'avoir ici à l'esprit toute la série des analyses menées précédemment à propos du livre de la Genèse (cf. Gn 1 ; 2). La structure du signe sacramentel demeure en effet la même dans son essence qu'« à l'origine ». Ce qui la détermine est, *en un certain sens*, « *le langage du corps* », en tant que l'homme et la femme qui doivent devenir par le mariage une seule chair, expriment dans ce signe le don réciproque de la masculinité et de la féminité comme fondement de l'union conjugale des personnes.

(TDC 103- 5) Le signe du sacrement du mariage est constitué par le fait que les paroles prononcées par les nouveaux époux reprennent le même « langage du corps » qu'à l'« origine » et, en tout cas, lui donnent une expression concrète, irremplaçable. Ils lui donnent une expression intentionnelle sur le plan de l'intelligence et de la volonté, de la conscience et du cœur. Les paroles « Je te prends pour mon épouse — pour mon époux » portent en elles précisément cet éternel « langage du corps », chaque fois unique et irremplaçable, et en même temps, elles l'insèrent dans le contexte de la communion des personnes : « Je promets de t'être toujours fidèle, dans la joie et dans la peine, dans la santé et dans la maladie, et de t'aimer et t'honorer tous les jours de ma vie. » De cette manière, l'éternel et à chaque fois nouveau « langage du corps » *est non seulement le « substrat »* mais aussi, *en un certain sens*, *le contenu constitutif de la communion des personnes*. Les personnes — homme et femme — deviennent l'une pour l'autre un don réciproque. Elles deviennent ce don dans leur masculinité et féminité, en découvrant la signification sponsale du corps et en la référant réciproquement à eux-mêmes, de manière irréversible : dans la dimension de la vie tout entière.

(TDC 103- 6) Ainsi, comme signe, le sacrement de mariage permet de comprendre les paroles des nouveaux époux, des paroles qui confèrent un nouvel aspect à leur vie dans la dimension strictement personnelle (et interpersonnelle : *communio personarum*) sur la base du « langage du corps ». L'administration du sacrement consiste en ceci qu'au moment de contracter mariage, l'homme et la femme, avec les paroles appropriées et dans la relecture de l'éternel « langage du corps », forment un signe, un signe irremplaçable, qui a aussi une signification prospective : « tous les jours de ma vie », c'est-à-dire jusqu'à la mort. Ceci est le *signe visible et efficace* de l'Alliance avec Dieu dans le Christ, c'est-à-dire de la *grâce qui, dans ce signe, doit devenir leur part, comme « leur don propre »* (selon l'expression de la première épître aux Corinthiens 7, 7).

(TDC 103- 7) Si l'on formule la question en catégories socio-juridiques, on peut dire qu'entre les nouveaux époux a été établi un contrat conjugal au contenu bien déterminé. On peut dire en outre qu'à la suite de ce contrat ils sont devenus des époux de manière socialement reconnue et que de cette manière la famille comme cellule sociale fondamentale se trouve également constituée en germe. Cette manière, de comprendre est évidemment conforme à la réalité humaine du mariage et, bien sûr, elle est également fondamentale au sens religieux et au sens religieux-moral. Toutefois, au point de vue de la théologie du sacrement, *la clé pour comprendre* le mariage demeure *la réalité du signe* par lequel le mariage se trouve constitué sur la base de l'Alliance de l'homme avec Dieu dans le Christ et dans l'Église : il est constitué dans l'ordre surnaturel du lien sacré exigeant la grâce. Dans cet ordre, le mariage est un signe visible et efficace. Ayant son origine

dans le mystère de la création, il tire sa nouvelle origine du mystère de la rédemption, servant à l' « union des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour » (*Gaudium et Spes*, 24, 3). La liturgie du sacrement du mariage donne une forme à ce signe : directement, durant le rite sacramentel, sur la base de l'ensemble de ses éloquentes expressions ; indirectement dans l'espace de toute la vie. Comme époux, l'homme et la femme portent ce signe dans toute leur vie, et ils demeurent ce signe jusqu'à la mort.

Texte 18 : On peut devenir un faux-prophète si l'on ne parle pas en vérité le langage du corps, qui est (tout-en-un) unitif et procréatif.

(TDC 106- 1) (...) Il est évident que le corps comme tel ne « parle » pas, mais celui qui parle c'est l'homme, en relisant ce qui exige d'être exprimé précisément sur la base du « corps », de la masculinité ou féminité du sujet personnel, ou mieux, sur la base de ce qui peut être exprimé par l'homme uniquement au moyen de son corps.

En ce sens, l'homme — masculin ou féminin — non seulement parle avec le langage du corps, mais en un certain sens il permet au corps de parler « pour lui » et « de sa part à lui », je dirais : en son nom et sous son autorité personnelle. De cette manière, le concept de « prophétisme du corps » semble lui aussi être fondé : le « pro-phète », en effet, est celui qui parle « pour » et « de la part de », au nom et sous l'autorité d'une personne.

(TDC 106- 2) Les nouveaux époux en sont conscients lorsque, contractant mariage, ils en instituent le signe visible. Dans la perspective de la vie commune et de la vocation conjugale, ce signe initial, signe originel du mariage comme sacrement de l'Église, sera continuellement rempli par le « prophétisme du corps ». Les corps des époux *parleront « pour » et « de la part »* de chacun d'eux, ils parleront *au nom et sous l'autorité de la personne*, de chacune des personnes, poursuivant le dialogue conjugal propre à leur vocation et basé sur le langage du corps, sans cesse relu en temps voulu — et il est nécessaire qu'il soit relu dans la vérité ! Les époux sont appelés à former leur vie et leur coexistence comme une « communion des personnes » sur la base de ce langage. Étant donné qu'*au langage correspond un ensemble complexe de significations*, les époux sont appelés à devenir — par leur conduite et comportement, par leurs actions et gestes (« gestes de tendresse » : cf. *Gaudium et Spes*, 49) — les auteurs de ces significations du « langage du corps » sur lesquelles par conséquent ils construisent et approfondissent continuellement l'amour, la fidélité, l'honnêteté conjugale et cette union qui demeure indissoluble jusqu'à la mort.

(TDC 106- 3) Le signe du mariage comme sacrement de l'Église est formé précisément par ces significations dont les époux sont les auteurs. Toutes ces significations sont inaugurées et sont, en un certain sens, « programmées » de manière synthétique dans le consentement conjugal dans le but de construire ensuite — de manière plus analytique, jour après jour — ce même signe, de sorte que les époux s'identifient à lui dans la dimension de la vie tout entière. *Il y a un lien organique entre la relecture* dans la vérité de la signification intégrale du « langage du corps » et l'*emploi* en conséquence de ce langage dans la vie conjugale. Dans ce dernier cadre, l'être humain — masculin et féminin — est l'auteur des significations du « langage du corps ». Cela implique que ce langage dont il est l'auteur corresponde à la vérité qui a été relue. Sur la base de la tradition biblique, nous parlons ici du « prophétisme du corps ». Si dans le mariage (et indirectement encore dans tous les domaines de la coexistence mutuelle) l'être humain — homme et femme — *confère à son comportement une signification conforme à la vérité fondamentale du langage du corps*, alors, *il est lui-même aussi « dans la vérité »*. Dans le cas contraire, il commet un mensonge et falsifie le langage du corps.

(TDC 106- 4) Si nous nous plaçons dans la ligne prospective du consentement conjugal qui

— comme nous l'avons déjà dit — offre aux époux une particulière participation à la mission prophétique de l'Église transmise par le Christ lui-même, nous pouvons également utiliser à ce propos la distinction biblique entre « vrais » et « faux » prophètes. A travers le mariage comme sacrement de l'Église, l'homme et la femme sont appelés de manière explicite à donner — en se servant correctement du « langage du corps » — le témoignage de l'amour sponsal et procréateur, *un témoignage digne des « vrais prophètes »*. C'est en cela que consiste la juste signification et la grandeur du consentement conjugal dans le sacrement de l'Église.

(TDC 106- 5) La problématique du signe sacramentel du mariage a un caractère nettement anthropologique. Nous la construisons sur la base de l'anthropologie théologique et en particulier sur ce que nous avons dès le début des présentes considérations défini comme « théologie du corps ». Aussi, dans la suite de ces analyses, devons-nous toujours garder sous les yeux les considérations précédentes qui se réfèrent à l'analyse des paroles-clés du Christ (nous disons « paroles-clés » parce qu'elles nous ouvrent — comme une clé — les dimensions particulières de l'anthropologie théologique, spécialement la théologie du corps). En édifiant sur cette base l'analyse du signe sacramentel du mariage auquel participent toujours — même après le péché originel — l'homme et la femme en tant qu'« homme historique », nous devons constamment nous rappeler le fait que l'« homme historique », masculin et féminin, *est en même temps l'« homme de la concupiscence »* ; comme tel, tout homme et toute femme entre dans l'histoire du salut et s'y trouve impliqué par le sacrement qui est le signe visible de l'Alliance et de la grâce.

Séance 26 : séance à domicile

Le Cantique des Cantiques. (TDC 108-1 à 113-6)

Questions de réflexion personnelle :

1. Relisez le Cantique des Cantiques : Dans ce poème, est-ce que les amoureux passent leur temps à se courir après et à se manquer, ou se retrouvent-ils parfois pour coucher ensemble ?

« En relation avec la relecture du langage du corps dans la vérité, et donc en relation à la réalité du signe sacramentel du mariage, il convient de soumettre aussi à analyse, même si seulement de manière sommaire, ce livre tout à fait spécial de l'Ancien Testament qu'est le Cantique des Cantiques. » (TDC 108-1) **A noter que le Cantique des Cantiques²⁹ n'est pas situé dans l'analogie du mariage de Dieu avec son Peuple (du Christ avec l'Église), mais proclame la beauté et la valeur de l'amour du mariage en soi ; et comme cela décrit l'amour, c'est une allégorie de l'Alliance³⁰. Et ce lien expressif se base sur le langage du corps (sexué). Le Cantique est un dialogue.** Il décrit abondamment de façon poétique le corps désiré de l'autre, parce que c'est par le corps d'abord que s'appréhende la personnalité de l'autre, qui devient un sujet de fascination amoureuse. L'admiration se marque par des exclamations : « Comme tu es belle ! / Comme tu es beau ! » (cf le cri d'admiration d'Adam au Paradis terrestre). Le langage du corps est

29 « Cantique des Cantiques » est une traduction littérale de la façon juive d'exprimer le superlatif (on est habitué à d'autres expressions semblables comme « les siècles des siècles », « le Seigneur des seigneurs »...) ; on pourrait traduire « le Cantique par excellence ». Le chant poétique par excellence est donc le chant d'amour !

30 L'analogie est un rapport réel ; l'allégorie est un rapport imaginé.

un langage sans paroles, mais il invite à l'expression orale (qui se fait souvent par la voie poétique, qui suggère plus qu'elle ne décrit, afin de ne pas enfermer la grandeur du ressenti dans l'étroitesse d'une définition). « Tant de la part de l'époux que de la part de l'épouse, le 'langage du corps' est interprété comme un langage du cœur. Il est possible que l'époux-homme exprime plus directement la beauté de l'épouse et sa propre attractivité en la voyant surtout avec les yeux du corps ; l'épouse au contraire regarde plutôt avec les yeux du cœur, à travers son affection. Tous deux toutefois — lui et elle — *expriment* ensemble dans les versets du Cantique l'émerveillement et la *stupéfaction* non seulement *pour le 'je' de l'autre* dans sa 'révélation' féminine ou masculine, mais aussi *pour l'amour* par lequel cette 'révélation' se réalise. » (TDC 109-1) **L'amour de l'autre est aussi une occasion de découvrir ce qu'est l'amour en soi.**

L'épouse est appelée « amie », mais encore davantage « soeur ». Et ce titre est important car il exprime une relation complémentaire d'être humain, basée sur une certaine égalité dans l'humanité. « Le fait que dans ce rapprochement ce 'je' féminin se révèle à l'époux comme 'sœur' — et que, précisément *comme sœur elle soit épouse* — a une éloquence toute particulière. L'expression 'sœur' parle de l'union dans l'humanité et en même temps de la différence féminine, de l'originalité de cette humanité. Cette différence, cette originalité, n'est pas seulement en regard du sexe, mais aussi en regard de la manière même d' 'être une personne'. Si 'être une personne' signifie non seulement 'être sujet', mais aussi 'être en relation', le terme 'sœur' semble exprimer, de la manière la plus simple, *la subjectivité du 'je' féminin* dans la relation personnelle, c'est-à-dire *dans son ouverture* à l'autre, au prochain, le destinataire particulier de cette ouverture devient *l'homme compris comme 'frère'*. En un certain sens, la « sœur » aide l'homme à se définir et à se comprendre de cette manière, constituant pour lui, dirais-je, une sorte de défi dans ce sens. » (TDC 109-4) Et cela désigne une relation qui n'est pas que basée sur la libido. **De plus, cela souligne l'origine commune (qui est ultimement Dieu).**

La femme est décrite comme « un jardin clos, une fontaine scellée » : cela peut désigner sa virginité physique, mais aussi son mystère personnel et le libre don qu'elle fait d'elle-même (elle n'est pas captée mais reçue). « Pour l'homme, la 'sœur-épouse' est maîtresse de son propre mystère comme un 'jardin clos' et une 'fontaine scellée'. Le 'langage du corps' relu dans la vérité va de pair *avec la découverte de l'inviolabilité intérieure de la personne*. En même temps, cette découverte exprime précisément l'authentique profondeur de l'appartenance réciproque des époux, la *conscience* naissante et croissante *de s'appartenir mutuellement*, d'être destinés l'un à l'autre : 'Mon bien-aimé est à moi et moi je suis à lui' (Ct 2, 16). » (TDC 110-8)

Même si l'éros est ici présent, sous le terme de « désir » (qui semble davantage suscité par l'homme et accepté par la femme), cet éros se porte vers l'entière de la personne de l'autre, débouchant ici sur l'agapè ; et c'est cet agapè qui conduit l'éros à son accomplissement en le purifiant.

Séance 27 : séance plénière

Le Cantique des Cantiques.
(TDC 108-1 à 113-6)

Réponses aux questions de réflexion personnelle :

1. Relisez le Cantique des Cantiques : Dans ce poème, est-ce que les amoureux passent leur temps à se courir après et à se manquer, ou se retrouvent-ils parfois pour coucher ensemble ?

Texte 19 : Dans le Cantique des Cantiques, on apprend que c'est le manifeste respect du don attendu qui permet au don de se faire...

(TDC 110- 5) En relation avec la trame précédente qu'on pourrait appeler la trame « fraternelle » émerge dans le duo amoureux du Cantique des Cantiques une autre trame, disons un autre substrat du contenu. Nous pouvons l'examiner en partant de certaines expressions qui dans l'ensemble du poème semblent avoir une signification clé. Cette trame (ou substrat) n'est jamais présentée explicitement dans le Cantique des Cantiques. On observe plutôt qu'elle passe à travers tout le poème, bien qu'elle ne se manifeste expressément que dans quelques cadences poétiques seulement.

Voici ce que dit l'époux :

« Tu es *un jardin clos*, ma sœur, épouse,
un jardin clos, *une fontaine scellée* » (Ct 4, 12).

(TDC 110- 6) Nous ne pouvons pas nous limiter à un bref coup d'œil sur la beauté de ces métaphores. Ce n'est pas seulement une beauté du langage, mais une beauté de la vérité exprimée par ce langage. Tout comme le nom « sœur » porte en lui toute la simplicité de la profondeur que l'époux et l'épouse mettent dans la relecture réciproque du « langage du corps », les métaphores qui viennent d'être citées semblent en même temps confirmer et surpasser ce qui a été exprimé par le terme « sœur ». Dans les termes « ma sœur, épouse », l'homme unit l'amour sponsal, qui est sur le point de se former, avec une relecture du « langage du corps » dans laquelle le « je » féminin lui parle avec son contenu « fraternel ». Les métaphores qui viennent d'être citées, « un jardin clos, une fontaine scellée », révèlent *la présence d'une autre vision de ce même « je » féminin*.

(TDC 110- 7) La féminité détermine en effet depuis l' « origine » ce mystère dont parle le Livre de la Genèse en relation à la « connaissance » de l'homme, c'est-à-dire à l' « union » avec l'homme (« Adam s'unit à Eve, sa femme, qui conçut et enfanta » Gn 4, 1). Bien que le Cantique des Cantiques dans son contenu intégral ne parle pas directement de cette « connaissance », ou « union », les métaphores citées plus haut demeurent toutefois en rapport indirect en même temps que très étroit avec elle. L'épouse apparaît aux yeux de l'époux comme un « jardin clos » et une « fontaine scellée », ou elle lui parle avec ce qui semble plus profondément caché dans toute la structure de son « je » féminin, qui constitue aussi le mystère strictement personnel de la féminité. L'épouse *se présente aux yeux de l'homme comme maîtresse de son propre mystère*. On peut dire que les deux métaphores, « jardin clos » et « fontaine scellée », expriment toute *la dignité personnelle du sexe* — de cette féminité qui, appartenant à la structure personnelle de la possession de soi, peut, par conséquent, décider non seulement de la profondeur métaphysique, mais aussi de la vérité essentielle et de l'authenticité du don personnel. Ce don de soi a sa dimension quand, en vue de l'amour sponsal, doit se révéler cette « connaissance » dont parle le Livre de la Genèse.

(TDC 110-8) Dans le Cantique des Cantiques toutefois, nous nous trouvons pour ainsi dire dans l'antichambre de cette « union » et c'est précisément pour cette raison que les expressions qui permettent de saisir sa dimension et sa signification profondément personnelles acquièrent une grande valeur. Le langage de la métaphore — langage poétique — semble être particulièrement approprié et précis dans ce domaine. Pour l'homme, la « sœur-épouse » est maîtresse de son propre mystère comme un « jardin clos » et une « fontaine scellée ». Le « langage du corps » relu dans la vérité va de pair *avec la découverte de l'invulnérabilité intérieure de la personne*. En même temps, cette découverte exprime précisément l'authentique profondeur de l'appartenance réciproque des époux, la *conscience* naissante et croissante *de s'appartenir mutuellement*, d'être destinés l'un à l'autre :

« Mon bien-aimé est à moi et moi je suis à lui » (Ct 2, 16).

Et de même, ailleurs :

« Je suis à mon bien-aimé, et mon bien-aimé est à moi !

Il pait son troupeau parmi les lys » (Ct 6, 3)

(TDC 110- 9) Cette conscience de l'appartenance réciproque résonne surtout dans la bouche de l'épouse. En un certain sens elle répond avec ces paroles aux paroles de l'époux par lesquelles il l'a reconnue maîtresse de son propre mystère. Quand l'épouse dit : « Mon bien-aimé est à moi », elle veut dire en même temps : il est celui à qui je me confie ; et par conséquent elle dit : « et moi je suis à lui » (Ct 2, 16). Les appositions « mon » et « ma » affirment ici toute *la profondeur de cette confiance* qui correspond à la vérité intérieure de la personne. Ils correspondent en outre à la signification sponsale de la féminité par rapport au « je » masculin, c'est-à-dire au « langage du corps » relu dans la vérité de la dignité personnelle. Cette vérité a été énoncée par l'époux avec la métaphore du « jardin clos » et de la « fontaine scellée ». L'épouse lui répond avec les paroles du don c'est-à-dire qu'elle se confie à lui. Comme maîtresse de son propre choix, elle dit : « Je suis à mon bien-aimé ». Le Cantique des Cantiques relève subtilement la vérité intérieure de cette réponse. La liberté du don est une réponse à la profonde conscience du don exprimée par les paroles de l'époux. A travers cette vérité et cette liberté s'édifie l'amour qui devient ainsi un amour authentique. (...)

(TDC 111- 5) *Le « langage du corps » parle aux sens.* Les paroles de l'épouse citées plus haut le confirment de manière particulièrement claire. L'épouse sait que *vers elle se porte « son désir »*. Elle va à sa rencontre avec la promptitude du don de soi. L'amour qui les unit est en même temps de nature spirituelle et de nature sensuelle. C'est sur la base de cet amour que s'accomplit la relecture dans la vérité de la signification sponsale du corps parce que l'homme et la femme doivent constituer en commun ce signe du don réciproque de soi qui *imprime le sceau sur toute leur vie*.

L'épouse dit :

« Mets-moi comme un sceau sur ton cœur,

comme un sceau sur ton bras ;

car l'amour est fort comme la mort,

la jalousie tenace comme les enfers :

ses ardeurs sont des ardeurs de feu,

une flamme du Seigneur !

Les grandes eaux ne peuvent éteindre l'amour

ni les fleuves le submerger.

Si quelqu'un donnait toutes les richesses de sa maison

en échange de l'amour,

il n'obtiendrait que le mépris » (Ct 8, 6-7)

(TDC 111- 6) Ici nous atteignons en un certain sens le pic d'une déclaration d'amour. Ce sont des mots d'amour qui méritent une réflexion appropriée et ils semblent être en même temps les accords finaux du « langage du corps ». A la lumière de ces mots d'amour qui sont « forts comme la mort » nous trouvons la clôture et le couronnement de tout ce qui dans le Cantique des Cantiques commence avec la métaphore du « jardin clos » et de la « fontaine scellée ». Au moment où l'épouse du Cantique des Cantiques, l'épouse-sœur, inviolée dans la plus profonde expérience de l'homme-époux, maîtresse du mystère intime de sa propre féminité, demande : « *mets-moi comme un sceau sur ton cœur* » (Ct 8, 6), toute la délicate structure de l'amour sponsal *se referme*, pour ainsi dire, dans sa propre boucle intérieure interpersonnelle. C'est aussi dans cette clôture que devient mature le signe visible du sacrement éternel, né dans le « langage du corps », relu, pour ainsi dire, jusqu'à la fin dans la vérité de l'amour sponsal de l'homme et de la femme.

D'une manière extraordinaire, digne des plus grandes œuvres du génie humain, le Cantique des Cantiques esquisse la structure — si extrêmement riche — de ce signe.

Séance 28 : séance à domicile

Le Livre de Tobie.
(TDC 114-1 à 117b-6)

Réponses aux questions de réflexion personnelle :

1. Relisez le Livre de Tobie : Pourriez-vous noter les étapes de la prière de Tobie et Sarra (n'est-ce qu'une prière de demande, ou y a-t-il d'autres formes d'expression) ?

Le langage du corps devient celui de la liturgie, quand il exprime quelque chose de sacré par une parole de force dans une attitude de recueillement. C'est ce que nous entrevoyons dans le Livre de Tobie. Ce livre biblique est particulier, c'est une nouvelle didactique (comme un Midrash). Comme dans le Cantique des Cantiques, Tobie appelle Sarra « soeur » dans sa prière, et c'est aussi sous ce vocable que Ragouël lui donne en mariage : « Prends donc ta cousine, à partir de maintenant tu es son frère et elle est ta sœur. » « Le caractère fraternel semble être enraciné dans l'amour sponsal. » (TDC 114-3) Il n'y a pas de grandes mélodées romantiques comme dans le Cantique ; il est seulement dit que le jeune Tobie aime Sarra « au point de ne plus savoir détacher son cœur d'elle » (Tb 6, 19). Pourtant, **Sarra étant victime d'un démon, Asmodée, l'aimer signifie risquer sa vie pour elle ; l'idée du Cantique que « l'amour est fort comme la mort » est bien présente dans le Livre de Tobie. L'amour et la vie seront même plus forts que la mort, enracinés dans la confiance que Dieu agira et l'obéissance à ses injonctions (enracinés dans la foi, quoi) après L'avoir prié. C'est cette prière qui introduit le langage du corps dans le domaine de la liturgie.**

Le Livre de Tobie introduit une dimension qui était absente du Cantique des Cantiques : celle du combat spirituel, de la lutte entre le bien et le mal, en soulignant la force de l'amour, dans le camp du bien, qui permet de triompher du mal. A la place du dialogue du Cantique, on trouve ici une prière faite à l'unisson. Cette prière permet entre autre de ne pas laisser de prise au démon dans le cœur des époux, afin d'affronter ensemble la lutte entre la vie et la mort. Ils évoquent le Livre de la Genèse, exprimant donc moins leurs sentiments subjectifs (ce que fait le Cantique) que l'ordre des choses établit objectivement par Dieu, qui correspond aussi à ce qu'est l'amour du mariage. « Les époux du Cantique des Cantiques se déclarent l'un à l'autre, avec d'ardentes paroles, leur amour humain. Les nouveaux époux du Livre de Tobie demandent à Dieu de savoir répondre à l'amour. L'un et l'autre aspect trouvent leur place dans ce qui constitue le signe sacramentel du mariage. L'un et l'autre participent à la formation de ce signe. On peut dire qu'à travers l'un et l'autre aspect le « langage du corps », relu soit selon la dimension subjective de la vérité des cœurs humains, soit selon la dimension « objective » de la vérité de vivre dans la communion, *devient la langue de la liturgie*. La prière des nouveaux époux du Livre de Tobie semble le confirmer d'une manière certes différente de celle du Cantique des Cantiques, et aussi d'une manière qui émeut sans doute plus profondément. » (TDC 116-5) On retrouve la même chose dans l'Épître aux Éphésiens déjà étudiée : l'unité morale des conjoints constituée par l'amour réciproque dicte la façon de vivre chrétienne la réalité du mariage, « le style chrétien », en ce que chacun doit aimer l'autre comme son propre corps.

En retour, le langage de la liturgie devient le langage du corps, car ce qui est exprimé selon la formule liturgique (liturgie = action officielle de l'Eglise) est confié au langage du corps : ne faire

plus qu'un, dans l'exclusivité de l'échange (exclusivement et fidèlement), dans la perpétuité du don (jusqu'à ce que la mort sépare les époux), dans la spontanéité du don (librement jailli et non contraint par l'autre), en ayant conscience qu'il s'agit de quelque chose de sacré (établi par Dieu et touchant au sacré de la personne de l'autre).

Séance 29 : séance plénière

Le Livre de Tobie. (TDC 114-1 à 117b-6)

Réponses aux questions de réflexion personnelle :

1. Relisez le Livre de Tobie : Pourriez-vous noter les étapes de la prière de Tobie et Sarra (n'est-ce qu'une prière de demande, ou y a-t-il d'autres formes d'expression) ?

Texte 20 : Le langage du corps dans « la chorégraphie de l'union charnelle » est une liturgie sacrée...

(TDC 117b- 1) Ce texte [*Ep* 5, 22-33] nous conduit à une dimension du langage du corps telle qu'elle pourrait être appelée « mystique ». Il parle en effet du mariage comme d'un « grand mystère » (« Ce mystère est grand » *Ep* 5, 32). Et bien que ce mystère s'accomplisse dans l'union sponsale du Christ-rédempteur avec l'Église et de l'Église-épouse avec le Christ (« Je dis cela en référence au Christ et à l'Église » *Ep* 5, 32), et bien qu'il ne se réalise définitivement que dans les dimensions eschatologiques, l'auteur de l'épître aux Éphésiens n'hésite pas, toutefois, à étendre l'analogie de l'union du Christ et de l'Église à l'amour sponsal, décrit d'une manière si « absolue » et « eschatologique », au signe sacramentel de l'alliance sponsale de l'homme et de la femme qui sont « soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ » (*Ep* 5, 21). Il n'hésite pas à *étendre cette analogie mystique au « langage du corps »*, relu dans la vérité de l'amour sponsal et de l'union conjugale des deux.

(TDC 117b- 2) Il faut reconnaître la logique de ce merveilleux texte qui libère radicalement notre façon de penser des éléments du manichéisme ou d'une considération non personnaliste du corps, et rend en même temps le « langage du corps » contenu dans le signe sacramentel du mariage plus proche de la dimension de la *sainteté réelle*.

Les sacrements greffent la sainteté sur le terrain de l'humanité de l'homme ; ils pénètrent l'âme et le corps, la féminité et la masculinité du sujet personnel, avec la force de la sainteté. Tout cela est exprimé dans la langue de la liturgie : cela s'y exprime et s'y réalise.

La liturgie, la langue liturgique, *élève le pacte conjugal* de l'homme et de la femme, basé sur le « langage du corps » relu dans la vérité, *aux dimensions du « mystère »* et en même temps elle permet que ce pacte se réalise dans ces dimensions à travers le « langage du corps ».

C'est précisément de cela que parle le signe du sacrement du mariage qui exprime dans la langue liturgique un événement interpersonnel, chargé d'un intense contenu personnel, assigné aux deux « jusqu'à la mort ». Le signe sacramentel ne signifie pas seulement le « *fieri* [le devenir] » ou la naissance du mariage, mais construit aussi son « *esse* [son être] », sa durée : l'un et l'autre comme réalité sacrée et sacramentelle, enracinée dans la dimension de l'Alliance et de la grâce, dans la dimension de la création et de la rédemption. De cette manière, la langue liturgique assigne à tous

deux, à l'homme et à la femme, l'amour, la fidélité et l'honnêteté conjugale au moyen du « langage du corps ». Il leur assigne l'unité et l'indissolubilité du mariage dans le « langage du corps ». *Il leur assigne comme tâche tout le « sacrum » de la personne et de la communion des personnes*, et pareillement leur féminité et masculinité, *précisément dans ce langage*.

(TDC 117b- 3) C'est en ce sens que nous affirmons que la langue liturgique devient le « langage du corps ». Cela signifie une série d'actes et de tâches qui forment la « spiritualité » du mariage, son « ethos ». Dans la vie quotidienne des époux, ces actes deviennent des tâches et les tâches des actes. Ces actes — comme aussi les engagements — sont de nature spirituelle mais ils s'expriment cependant en même temps par le « langage du corps ».

L'auteur de l'épître aux Éphésiens écrit à ce propos : «... les maris ont le devoir d'aimer leur femme comme leur propre corps... » (*Ep* 5, 28) ; « comme soi-même » (*Ep* 5, 33), « et que la femme respecte son mari » (*Ep* 5, 33). Que tous deux, du reste, soient « soumis l'un à l'autre dans la crainte du Christ » (*Ep* 5, 21).

Le « langage du corps », en tant que continuité ininterrompue de la langue liturgique, s'exprime non seulement comme *l'attrait et la complaisance réciproques* du Cantique des Cantiques, mais aussi comme une profonde expérience du « sacrum » qui semble être *infusée* dans cette même masculinité et féminité à travers *la dimension du « mystère »* : le « *mysterium magnum* » de l'épître aux Éphésiens qui plonge ses racines précisément dans l'« origine », c'est-à-dire dans le mystère de la création de l'homme : mâle et femelle à l'image de Dieu, et appelés « dès l'origine » à être le signe visible de l'amour créateur de Dieu.

(TDC 117b- 4) Ainsi donc cette « crainte du Christ » et ce « respect » dont parle l'auteur de l'épître aux Éphésiens ne sont rien d'autre *qu'une forme spirituellement mûre* de cet attrait réciproque, à savoir de l'homme pour la féminité et de la femme pour la masculinité, qui se révèle pour la première fois dans le Livre de la Genèse (*Gn* 2, 23-25). Ensuite, le même attrait semble courir comme un large torrent à travers les versets du Cantique des Cantiques pour trouver, dans des circonstances totalement différentes, son expression concise et concentrée dans le Livre de Tobie.

La maturité spirituelle de cet attrait n'est autre que *le fruit du don de crainte*, un des sept dons de l'Esprit-Saint dont saint Paul a parlé dans sa première épître aux Thessaloniens (1 *Th* 4, 4-7).

Par ailleurs, la doctrine de saint Paul sur la chasteté comme « vie selon l'Esprit » (cf. *Rm* 8, 5) nous permet (particulièrement sur la base de la première épître aux Corinthiens, chapitre 6) d'interpréter ce « respect » dans un sens charismatique, c'est-à-dire en tant que don de l'Esprit Saint.

(TDC 117b- 5) En exhortant les époux à être soumis l'un à l'autre « dans la crainte du Christ » (*Ep* 5, 21), et en les incitant ensuite au « respect » dans les relations conjugales, l'épître aux Éphésiens semble mettre en évidence, conformément à la tradition paulinienne, que la chasteté est une vertu et qu'elle est un don.

De cette manière, *à travers la vertu* et, plus encore, *à travers le don* (« la vie selon l'Esprit »), *mûrit spirituellement l'attrait réciproque* de la masculinité et de la féminité. Tous deux, l'homme et la femme, pourvu qu'ils s'éloignent de la concupiscence, trouvent l'exakte dimension de la liberté du don, unie à la féminité et masculinité, dans la vraie signification sponsale du corps.

Ainsi la langue liturgique, c'est-à-dire la langue du sacrement et du « *mysterium* » devient dans leur vie et leur coexistence, le « langage du corps » dans une profondeur, une simplicité et une beauté jusqu'alors inconnues.

(TDC 117b- 6) Telle semble être *la signification intégrale du signe sacramentel* du mariage. Dans ce signe, à travers le « langage du corps », l'homme et la femme vont à la rencontre du grand « *mysterium* » pour transférer la lumière de ce mystère — une lumière de vérité et de beauté exprimée par la langue liturgique — en « langage du corps », c'est-à-dire dans le langage de la praxis de l'amour, de la fidélité, de l'honnêteté conjugale, c'est-à-dire dans l'*ethos* enraciné dans la

« rédemption du corps » (cf. *Rm* 8, 23). Sur cette voie la vie conjugale devient, en un certain sens, liturgie.

Séance 30 : séance à domicile

Concrètement... (TDC 118-1 à 125-7)

Questions de réflexion personnelle :

1. Quelles conclusions pratiques avez-vous tirées jusqu'ici des diverses réflexions menées sous la houlette du Pape ? Quel comportement chrétien est à avoir au sein du Mariage ?
2. En quoi le Mariage vous permet-il de mieux comprendre Dieu (Qui Il est, comment Il agit envers nous) ?

« Les réflexions menées jusqu'à présent sur l'amour humain dans le plan divin demeureront en quelque sorte incomplètes si nous ne cherchons pas à **en voir l'application concrète** dans le domaine de la morale conjugale et familiale. Nous voulons accomplir cette dernière étape qui nous amènera à la conclusion de notre désormais long chemin sous la conduite d'une importante déclaration du magistère récent : l'encyclique *Humanae Vitae* que le pape Paul VI a publiée en juillet 1968. Nous relirons ce document important à la lumière des résultats que nous avons atteints en examinant le dessein divin initial et les paroles du Christ qui y renvoient. » (TDC 118-1)

Plus précisément, JP2 renvoie ici à *Humanae Vitae* §12³¹, qui dit que « les deux significations de l'acte conjugal », à savoir « la signification unitive et la signification procréatrice » sont « inséparables ». (De fait, historiquement, il y a de fortes chances pour que cette formulation, avec le vocabulaire à la fois personnaliste et phénoménologique de « significations » soit une formulation du Cardinal Wojtyla, qui a participé de façon écrite à la consultation des évêques lancée par le Pape en vue de rédiger cette Encyclique. Le Cardinal Wojtyla s'est entouré d'un panel de prêtres, de médecins, et de gens mariés, afin de rédiger un texte de 70 pages surnommé « Le Mémoire de Cracovie ». Dans ses Catéchèses, JP2 ne fait donc

31 Texte intégral des § 11 et 12 de l'Encyclique *Humanae Vitae* :

« 11. Ces actes, par lesquels les époux s'unissent dans une chaste intimité, et par le moyen desquels se transmet la vie humaine, sont, comme l'a rappelé le Concile, " honnêtes et dignes ", et ils ne cessent pas d'être légitimes si, pour des causes indépendantes de la volonté des conjoints, on prévoit qu'ils seront inféconds : ils restent en effet ordonnés à exprimer et à consolider leur union. De fait, comme l'expérience l'atteste, chaque rencontre conjugale n'engendre pas une nouvelle vie. Dieu a sagement fixé des lois et des rythmes naturels de fécondité qui espacent déjà par eux-mêmes la succession des naissances. Mais l'Eglise, rappelant les hommes à l'observation de la loi naturelle, interprétée par sa constante doctrine, enseigne que tout acte matrimonial doit rester ouvert à la transmission de la vie.

12. Cette doctrine, plusieurs fois exposée par le Magistère, est fondée sur le lien indissoluble, que Dieu a voulu et que l'homme ne peut rompre de son initiative, entre les deux significations de l'acte conjugal : union et procréation. En effet, par sa structure intime, l'acte conjugal, en même temps qu'il unit profondément les époux, les rend aptes à la génération de nouvelles vies, selon des lois inscrites dans l'être même de l'homme et de la femme. C'est en sauvegardant ces deux aspects essentiels, union et procréation que l'acte conjugal conserve intégralement le sens de mutuel et véritable amour et son ordination à la très haute vocation de l'homme à la paternité. Nous pensons que les hommes de notre temps sont particulièrement en mesure de comprendre le caractère profondément raisonnable et humain de ce principe fondamental. »

que reprendre et expliquer plus largement sa propre pensée exprimée quinze ans plus tôt...) **Le langage du corps relu dans la vérité exprime les divers piliers du mariage : l'exclusivité du lien et la fidélité à l'autre, l'indissolubilité de la promesse jusqu'à ce que la mort sépare les conjoints, et aussi l'unité inséparable des deux dimensions (significations) de l'acte charnel, lien entre les époux et ouverture à la vie (union et procréation).** L'Encyclique précise que cette union des deux significations trouve son origine dans « la structure intime » de l'acte conjugal lui-même (sa nature), ainsi que dans les « lois inscrites dans l'être même de l'homme et de la femme » (ses sujets). Ainsi, en respectant l'acte charnel et ses acteurs, on se situe dans la vérité, vérité de l'acte et vérité de la nature humaine des sujets qui le posent. **Respecter l'acte charnel, c'est ne pas séparé ce qui est intrinsèquement uni en lui. (Autrement dit, donner son corps et, par le fait même et en même temps, partager ses gamètes, signifie donner sa personne à l'autre et recevoir la personne de l'autre : il ne s'agit ni de se prêter, ni de se donner partiellement...)**

L'Encyclique *Humanae Vitae* (et les Catéchèses) ne fait pas qu'énoncer la norme morale, mais expose ses motivations, ses raisons. Et les racines de cette norme se trouvent dans le projet divin au sujet de l'amour humain tel qu'il a été révélé dans l'Écriture (en particulier tous les textes commentés dans les Catéchèses), ou plus largement, du destin surnaturel de l'Homme dans l'Alliance avec Dieu, donc de l'anthropologie biblique. Se fondant sur ce qu'est l'amour humain, cette vérité exprimée déjà par le langage du corps (objectivement et aussi lorsqu'il exprime subjectivement le message du cœur) est une vérité qui concerne tous les Hommes, chrétiens ou pas (c'est une norme « de la loi naturelle »). Si c'est dans un contexte historique qui réclamait une prise de parole de la part du Pape, le Pape pouvait s'appuyer sur une conviction partagée par toute l'Eglise exprimée dans le Concile Vatican II alors récent : « L'Église rappelle qu'il ne peut y avoir de véritable contradiction entre les lois divines qui régissent la transmission de la vie et celles qui favorisent l'authentique amour conjugal » (*Gaudium et Spes* § 51). Mais là où le Concile parle de non-contradiction, l'Encyclique parle de conformité ; ce qui est plus positif et plus éclairant.

Toutes ces considérations ne sont pas théoriques mais pratiques, ou pour mieux dire, pastorales : il s'agit d'aider le fidèle sur la voie de la sainteté. On sait bien qu'il ne sera pas facile pour tous de pratiquer cette exigence de vérité (« la faisabilité de la norme »), mais l'on sait bien aussi que l'aide de Dieu fera défaut à personne et que suivre la vérité qui nous correspond nous ennoblit et nous épanouit.

Se pose aussi la question de la responsabilité humaine à poser des actes engageants, comme celui de donner la vie à une nouvelle personne humaine et à prendre soin de cette vie (dans ses trois dimensions physique, psychologique et spirituelle), ce qu'on appelle « la paternité et la maternité responsables ». C'est d'abord une responsabilité du couple devant Dieu, avant de l'être devant le reste de la communauté humaine. Concrètement, être responsable de donner la vie, c'est à la fois connaître les processus de la procréation (notamment le cycle de fertilité de la femme), connaître la psychologie de chacun (homme et femme, voire enfant), mais aussi se connaître et se maîtriser (contrôler ses instincts et les diriger par la raison), et avoir un sens concret des circonstances sociales qui entoureront la vie du couple et de l'enfant. Mais pour parvenir à une procréation responsable, donc à une maîtrise de la fertilité qui permette de choisir de façon personnelle et responsable (humaine, digne de l'Homme) de donner la vie, toutes les méthodes ne se valent pas moralement : les moyens contraceptifs séparent artificiellement l'union et la procréation sont immoraux, tandis que les moyens naturels (adaptation au cycle de fertilité féminin) qui ne séparent pas l'union de la (possibilité d'une) procréation sont moraux. « L'encyclique souligne tout particulièrement qu' 'il existe une différence essentielle entre les deux cas' (*Humanae Vitae*, 16), qui est une *différence de nature éthique* : 'Dans le premier cas, les conjoints usent légitimement d'une disposition naturelle ; dans l'autre cas, ils empêchent le déroulement des processus naturels' (*Humanae Vitae*, 16). » (TDC 122-2)

« La théologie du corps n'est pas tant une théorie que plutôt une pédagogie du corps,

spécifique, évangélique et chrétienne. Cela découle du caractère de la Bible et surtout de l'Évangile qui, comme message salvateur, révèle *ce qui est le vrai bien de l'homme*, afin de modeler — à la mesure de ce bien — la vie sur terre dans la perspective de l'espérance du monde futur. L'encyclique *Humanae Vitae*, suivant cette ligne, répond aux questions sur le vrai bien de l'homme en tant que personne, en tant que masculin et féminin ; sur ce qui correspond à la dignité de l'homme et de la femme, quand il s'agit de l'important problème de la transmission de la vie dans la vie conjugale. » (TDC 122-5) « Une telle extension de la sphère des moyens 'de maîtrise... des forces de la nature' menace la personne humaine pour laquelle la méthode de la 'maîtrise de soi' est et demeure spécifique. Celle-ci — la maîtrise de soi — correspond en effet à la constitution fondamentale de la personne : c'est précisément une méthode 'naturelle'. Au contraire, la transposition des 'moyens artificiels' rompt la dimension constitutive de la personne, prive l'homme de la subjectivité qui lui est propre et fait de lui *un objet de manipulation*. Le corps humain n'est pas seulement le champ de réactions de caractère sexuel, mais il est en même temps le moyen d'expression de l'homme dans son ensemble, de la personne, qui se révèle à travers le 'langage du corps'. Ce 'langage' a une importante signification interpersonnelle, spécialement lorsqu'il s'agit des rapports réciproques entre l'homme et la femme. **De plus, nos analyses précédentes montrent qu'en ce cas le 'langage du corps' doit exprimer, à un niveau déterminé, la vérité du sacrement.** Participant à l'éternel plan d'Amour (*Sacramentum absconditum in Deo* [le mystère caché en Dieu]), le 'langage du corps' devient pour ainsi dire un « prophétisme du corps ». (...) **L'unité des deux aspects du problème — de la dimension sacramentelle (ou théologique) et de la dimension personaliste — correspond à la « révélation du corps » dans son ensemble.** » (TDC 123-1 ; 123-2 ; 123-3) On peut dire que l'enseignement de l'Eglise à travers *Humanae Vitae* se prolonge à travers l'Exhortation post-synodale *Familiaris Consortio*, sur le rôle de la famille chrétienne.

Et on ne peut pas comprendre cette exigence si l'on ne comprend pas que l'acte authentiquement humain est un acte libre, ou libéré de la concupiscence par la maîtrise de soi avec la grâce de Dieu. Il ne s'agit donc pas d'une technique de régulation des naissances, mais d'une méthode, d'une éthique, d'une façon de faire qui lie acte extérieur et acte intérieur : c'est une attitude qu'on appelle la chasteté. (Chasteté n'est pas continence !) Cette chasteté correspond à la vie selon l'Esprit et plus particulièrement la réception et l'incarnation du don de piété, car derrière « les lois de la nature », le chrétien voit et respecte « l'ordre établi par le Créateur ». Car user des périodes infécondes avec une intention contraceptive c'est se faire illusion et ne pas faire illusion à Dieu ! Ce ne sera jamais s'épanouir en correspondant à la vérité anthropologique ! La vie en vérité se base sur une maturité humaine et en même temps continue de la réaliser toujours plus.

Séance 31 : séance plénière

Concrètement...
(TDC 118-1 à 125-7)

Réponses aux questions de réflexion personnelle :

1. Quelles conclusions pratiques avez-vous tirées jusqu'ici des diverses réflexions menées sous la houlette du Pape ? Quel comportement chrétien est à avoir au sein du Mariage ?
2. En quoi le Mariage vous permet-il de mieux comprendre Dieu (Qui Il est, comment Il agit envers nous) ?

Texte 21 : Ce que Dieu a uni, que l'Homme ne le sépare pas !

(TDC 118- 2) « *L'Église... enseigne que tout acte matrimonial (quilibet matrimonii usus) doit demeurer ouvert à la transmission de la vie* » (*Humanae Vitae*, 11). « Cette doctrine, plusieurs fois exposée par le Magistère, est fondée sur le lien inséparable, que Dieu a voulu et que l'homme ne peut rompre de sa propre initiative, entre les deux significations de l'acte conjugal : la signification unitive et la signification procréatrice » (*Humanae Vitae*, 12).

(TDC 118- 3) Les considérations que je me propose de faire regardent particulièrement le passage de l'encyclique *Humanae Vitae* qui traite des « deux significations de l'acte conjugal » et de leur « lien inséparable ». Je n'entends pas présenter un commentaire de toute l'encyclique, mais plutôt d'en illustrer et approfondir un passage. Du point de vue de la doctrine morale contenue dans le document cité, ce passage a une signification centrale. En même temps, c'est un texte qui est étroitement lié à nos réflexions précédentes sur le mariage dans la dimension du signe (sacramental).

Et comme — ainsi que je l'ai dit — c'est un passage central de l'encyclique, il est évident qu'il se trouve très profondément inséré dans toute sa structure : son analyse doit donc être orientée vers les différents éléments composant cette structure, même si l'on n'a pas l'intention de commenter le texte tout entier.

(TDC 118- 4) Dans les réflexions sur le signe sacramental, il a déjà été dit à plusieurs reprises qu'il est basé sur le « langage du corps » relu dans la vérité. Il s'agit d'une vérité affirmée une première fois au commencement du mariage quand les nouveaux époux, se promettant l'un à l'autre d'« être toujours fidèles (...) et de s'aimer et de s'honorer tous les jours de leur vie », deviennent ministres du mariage comme sacrement de l'Église.

Il s'agit aussi d'une vérité qui est, pour ainsi dire, toujours affirmée à nouveau. En effet, vivant dans le mariage « jusqu'à la mort », l'homme et la femme reproduisent continuellement, en un certain sens, ce signe qu'ils se sont donné — à travers la liturgie du sacrement — le jour de leurs noces.

Les paroles de l'encyclique du pape Paul VI que nous avons citées concernent ce moment de la vie des époux où tous deux, s'unissant dans l'acte conjugal, deviennent, selon l'expression biblique, « une seule chair » (*Gn 2, 24*). Précisément dans un tel moment si riche de signification, il est particulièrement important que le « langage du corps » soit relu dans la vérité. Cette relecture est une condition indispensable pour agir dans la vérité, c'est-à-dire pour se comporter conformément à la valeur et à la norme morales.

(TDC 118- 5) Non seulement l'encyclique nous rappelle cette norme, mais elle cherche aussi à en donner le fondement adéquat. Pour éclairer plus profondément ce « lien inséparable que Dieu a voulu... entre les deux significations de l'acte conjugal », Paul VI a écrit la phrase suivante : « (...) par sa structure intime l'acte conjugal, en même temps qu'il unit profondément les époux, les rend aptes à la génération de nouvelles vies, selon les lois inscrites dans l'être même de l'homme et de la femme » (*Humanae Vitae*, 12).

Observons que, dans la phrase précédente, le texte que nous venons de citer traite surtout de la « signification » et, dans la phrase suivante de la « structure intime » (c'est-à-dire de la nature) des relations conjugales. Définissant cette « structure intime », le texte se réfère « aux lois inscrites dans l'être même de l'homme et de la femme ».

Le passage de la phrase qui exprime la norme morale à la phrase qui l'explique et la motive est particulièrement significatif. L'encyclique conduit à chercher le fondement de la norme qui détermine la moralité des actions de l'homme et de la femme dans l'acte conjugal, dans la nature de

cet acte lui-même et, encore plus profondément, dans la nature des *sujets eux-mêmes* qui agissent.

(TDC 118- 6) De cette manière, la « *structure intime* » (c'est-à-dire la *nature*) de l'acte conjugal constitue la *base nécessaire pour une lecture et une découverte adéquates des significations* qui doivent se transférer dans la conscience et dans les décisions des personnes qui agissent. Elle constitue également la base nécessaire pour établir le rapport adéquat de ces significations, c'est-à-dire leur inséparabilité. Comme, dans un seul et même temps, « l'acte conjugal (...) unit profondément les époux » et « les rend aptes à la génération de nouvelles vies », et comme l'une et l'autre chose adviennent « par sa structure intime », il s'ensuit que la personne humaine « doit » (par la nécessité propre de la raison, la nécessité logique) lire *dans un seul et même temps* les « *deux significations* de l'acte conjugal » et également le « *lien inséparable* entre les deux significations de l'acte conjugal ».

Il ne s'agit ici de rien d'autre que de lire le « langage du corps » dans la vérité comme il a été dit plusieurs fois au cours des précédentes analyses bibliques. La norme morale, enseignée constamment par l'Église en ce domaine, rappelée et confirmée par Paul VI dans son encyclique, découle de la lecture du « langage du corps » *dans la vérité*.

Il s'agit ici de la *vérité*, d'abord *dans sa dimension ontologique* (« structure intime ») et ensuite, par voie de conséquence, dans sa dimension *subjective et psychologique* (« signification »). Le texte de l'encyclique souligne que, dans le cas en question, il s'agit d'une norme de la loi naturelle.

(TDC 119- 1) On lit dans l'encyclique *Humanae Vitae* : « En rappelant les hommes à l'observance des normes de la loi naturelle interprétée par sa doctrine constante, l'Église enseigne que n'importe quel acte conjugal doit rester par lui-même ouvert à la transmission de la vie » (*Humanae Vitae*, 11).

En même temps, ce même texte prend en compte et met même en relief la dimension subjective et psychologique quand il parle de la « signification » ou, plus exactement, des « deux significations de l'acte conjugal ».

La « *signification* » naît dans la conscience *avec la relecture de la vérité* (ontologique) *de l'objet*. A travers cette relecture, la vérité (ontologique) entre, pour ainsi dire, dans la dimension cognitive, c'est-à-dire dans la dimension subjective et psychologique.

Humanae Vitae semble attirer particulièrement notre attention sur cette dernière dimension. Cela est également confirmé indirectement, entre autres, par la phrase suivante : « Nous pensons que les hommes de notre époque sont particulièrement en mesure de saisir le caractère profondément raisonnable et humain de ce principe fondamental » (*Humanae Vitae*, 12).

(TDC 119- 2) Ce « caractère raisonnable » ne regarde pas seulement la vérité dans sa dimension ontologique, c'est-à-dire ce qui correspond à la structure réelle de l'acte conjugal. Il regarde également cette même vérité dans sa dimension subjective et psychologique, à savoir la *compréhension droite* de la structure intime de l'acte conjugal, c'est-à-dire la relecture adéquate des significations qui correspondent à cette structure et la considération de leur connexion inséparable en vue d'un comportement moralement droit. C'est précisément en cela que consistent la norme morale et la régularité correspondante des actes humains dans le domaine de la sexualité. En ce sens, nous pouvons dire que la norme s'identifie avec la relecture du « langage du corps » dans la vérité.

Texte 22 : Dimension personnelle et dimension sacramentelle de l'acte d'union charnelle dans le couple...

(TDC 123- 2) Le corps humain n'est pas seulement le champ de réactions de caractère sexuel, mais il est en même temps le moyen d'expression de l'homme dans son ensemble, de la

personne, qui se révèle à travers le « langage du corps ». Ce « langage » a une importante signification interpersonnelle, spécialement lorsqu'il s'agit des rapports réciproques entre l'homme et la femme. De plus, nos analyses précédentes montrent qu'en ce cas le « langage du corps » doit *exprimer*, à un niveau déterminé, *la vérité du sacrement*. Participant à l'éternel plan d'Amour (« *Sacramentum absconditum in Deo* » [le mystère caché en Dieu]), le « langage du corps » devient pour ainsi dire un « prophétisme du corps ».

On peut dire que l'encyclique *Humanae Vitae* porte cette vérité sur le corps humain dans sa masculinité et sa féminité jusqu'à ses conséquences ultimes, non seulement logiques et morales, mais aussi pratiques et pastorales.

(TDC 123- 3) L'unité des deux aspects du problème — de la *dimension sacramentelle* (ou théologique) et de la *dimension personnaliste* — correspond à la « révélation du corps » dans son ensemble. De là dérive également la connexion de la vision strictement théologique et de la vision éthique qui se réfère à la loi « loi naturelle ».

En effet, le sujet de la loi naturelle est l'homme, non seulement sous l'aspect « naturel » de son existence, mais aussi dans la vérité intégrale de sa subjectivité personnelle. Dans la Révélation, il s'y manifeste, comme masculin et féminin, dans sa pleine vocation temporelle et eschatologique. Il est appelé par Dieu à être témoin et interprète de l'éternel dessein de l'Amour en devenant ministre du sacrement qui « dès l'origine » est constitué par le signe de l'« union de la chair ».

(TDC 123- 4) Comme ministres d'un sacrement qui se constitue à travers le consentement et se perfectionne à travers l'union conjugale, l'homme et la femme sont appelés à *exprimer* ce mystérieux « langage » de leurs corps dans toute la vérité qui lui est propre. Au moyen des gestes et des réactions, au moyen de tout le dynamisme réciproquement conditionné de la tension et de la jouissance — dont la source directe est le corps dans sa masculinité et dans sa féminité, le corps dans son action et dans son interaction —, c'est à travers tout cela que « parle » l'homme, la personne.

L'homme et la femme développent dans le « langage du corps » ce dialogue qui — selon Genèse 2, 24-25 — commença au jour de la création. C'est précisément au niveau de ce « langage du corps » — qui est quelque chose de plus que la seule réactivité sexuelle et qui, comme langage authentique des personnes, est soumis aux exigences de la vérité, c'est-à-dire aux normes morales objectives — que l'homme et la femme s'expriment réciproquement *eux-mêmes* de la façon la plus pleine et la plus profonde dans la mesure où elle leur est permise par cette même dimension somatique de masculinité et de féminité : l'homme et la femme s'expriment eux-mêmes à la mesure de l'entière vérité de leurs personnes.

(TDC 123- 5) L'homme est précisément une personne parce qu'il est maître de lui-même et qu'il se domine lui-même. En effet, c'est dans la mesure où il est maître de lui-même qu'il peut « se donner » à un autre. Et c'est cette dimension — la dimension de la liberté du don — qui devient essentielle et décisive pour ce « langage du corps » dans lequel l'homme et la femme s'expriment réciproquement dans l'union conjugale. Étant donné que cette union est une communion de personnes, le « langage du corps » doit être jugé selon le critère de la vérité. C'est justement ce critère que rappelle l'encyclique *Humanae Vitae*, comme le confirment les passages cités plus haut.

(TDC 123- 6) Selon le critère de cette vérité, qui doit s'exprimer dans ce « langage du corps », l'acte conjugal « signifie » non seulement l'amour, mais aussi la fécondité potentielle ; il ne peut donc pas être privé de sa pleine et adéquate signification au moyen d'interventions artificielles. Dans l'acte conjugal, il n'est pas licite de séparer artificiellement la signification unitive de la signification procréatrice car l'une et l'autre appartiennent à la vérité intime de l'acte conjugal : l'une se réalise en même temps que l'autre et, en un certain sens, l'une à travers l'autre. C'est ce qu'enseigne l'encyclique (cf. *Humanae Vitae*, 12). Par conséquent, dans ces conditions, quand l'acte conjugal est *privé de sa vérité intérieure* parce que privé artificiellement de sa capacité procréatrice, il cesse aussi d'être un acte d'amour.

(TDC 123- 7) On peut dire que, dans le cas d'une séparation artificielle de ces deux significations, il s'accomplit dans l'acte conjugal une réelle union corporelle, mais que celle-ci ne correspond pas à la vérité intérieure et à la dignité de la communion personnelle : *communio personarum*. Une telle communion exige en effet que le « langage du corps » soit exprimé réciproquement dans la vérité intégrale de sa signification. Si manque cette vérité, on ne peut parler ni de vérité dans le don réciproque de soi ni de vérité dans l'acceptation réciproque de soi-même par la personne. Une telle violation de l'ordre intérieur de la communion conjugale, une communion qui plonge ses racines dans l'ordre même de la personne, *constitue le mal essentiel de l'acte contraceptif*.

(TDC 123- 8) Cette interprétation de la doctrine morale qui est exposée dans l'encyclique *Humanae Vitae* se situe sur le vaste fond des réflexions liées à la théologie du corps. Les réflexions sur le « signe », en relation avec le mariage entendu comme sacrement, sont spécialement importantes pour cette interprétation. Et l'essence de la violation qui trouble l'ordre intérieur de l'acte conjugal ne peut être entendue d'une manière théologiquement adéquate, sans les réflexions sur le thème de la « concupiscence de la chair ».

Séance 32 : séance à domicile ou plénière

La spiritualité conjugale. (TDC 126-1 à 133-4)

Questions de réflexion personnelle :

1. Le fait d'être marié est-il épisodique dans votre vie, extrinsèque, ou fondamental, intrinsèque ? A-t-il une influence dans votre vie ?
2. Y a-t-il une façon chrétienne de vivre le mariage ? De prier ? D'agir ? De se confesser ?

« En nous référant à la doctrine contenue dans l'encyclique *Humanae Vitae*, nous allons essayer de définir plus précisément la vie spirituelle des époux. Voici les grandes paroles de l'encyclique : 'Tout en enseignant les exigences inviolables de la Loi divine, l'Eglise annonce le salut et ouvre avec les sacrements les voies de la grâce, laquelle fait de l'homme une créature nouvelle, capable de correspondre dans l'amour et dans la vraie liberté au suprême dessein de son Créateur et Sauveur et de trouver doux le joug du Christ. Les époux chrétiens, donc, dociles à sa voix, doivent se rappeler que leur vocation chrétienne, commencée avec le baptême, s'est par la suite spécifiée et renforcée par le sacrement de mariage. *Par lui, les époux chrétiens sont rendus plus forts et comme consacrés* pour accomplir fidèlement leurs propres devoirs, pour réaliser leur propre vocation jusqu'à la perfection et pour rendre le témoignage chrétien qui leur est propre face au monde. C'est à eux que le Seigneur confie la tâche de rendre visibles aux hommes la sainteté et la douceur de la loi qui unit l'amour mutuel des époux à leur coopération à l'amour de Dieu, auteur de la vie humaine' (*Humanae Vitae*, 25). (...) L'encyclique *Humanae Vitae* pose les prémisses qui permettent de tracer les grandes lignes de la *spiritualité chrétienne de la vocation et de la vie conjugales*, et, pareillement, de celle *des parents et de la famille*. » (TDC 126-1 ; 126-2)

La vie chrétienne de couple et de famille se vivifie par la prière, l'Eucharistie et la Pénitence. La force de l'amour conforté par Dieu aide à « sauvegarder l'unité inséparable des 'deux significations de l'acte conjugal' dont traite l'encyclique (*Humanae Vitae*, 12), à savoir

protéger aussi bien la valeur de la vraie union des conjoints (c'est-à-dire de la communion personnelle) que celle de la paternité et maternité responsables (dans leur forme mature et digne de l'homme). » (TDC 127-2) Il n'y a pas de contradiction à garder le lien des deux significations de l'union des corps, mais simplement une difficulté à vaincre, difficulté qui provient de la concupiscence. C'est la vertu de continence, de maîtrise de soi, qui permet de vaincre la concupiscence de la chair, le désordre des passions.

« Pour parvenir à maîtriser cette pulsion, cette excitation, le sujet personnel doit s'engager dans une progressive éducation à l'autocontrôle de la volonté, des sentiments, des émotions, qui doit se développer à partir des gestes les plus simples à travers lesquels il est facile de traduire en acte la décision intérieure. Cela suppose évidemment la claire perception des valeurs exprimées dans la norme et la maturation, en conséquence, de solides convictions qui, pourvu qu'elles soient accompagnées de la *disposition correspondante* de la volonté, donnent naissance à la vertu correspondante. Telle est précisément la vertu de continence (maîtrise de soi), qui se révèle comme la condition fondamentale, à la fois pour que le langage réciproque du corps demeure dans la vérité et pour que les époux soient 'soumis l'un à l'autre dans la crainte du Christ' selon les paroles bibliques (*Ép 5, 21*). Cette 'soumission réciproque' signifie la *sollicitude commune pour la vérité du 'langage du corps'*; en revanche, la soumission 'dans la crainte du Christ' indique le don de la crainte de Dieu (don de l'Esprit Saint) qui accompagne la vertu de continence. » (TDC 128-1) « Si la chasteté conjugale (et la chasteté en général) se manifeste d'abord comme capacité de résister à la concupiscence de la chair, par la suite elle se révèle graduellement cette *capacité particulière* de percevoir, aimer et réaliser ces significations du 'langage du corps' qui demeurent totalement inconnues à la concupiscence elle-même et qui enrichissent progressivement le dialogue sponsal des époux en le purifiant, en l'approfondissant et en le simplifiant en même temps. C'est pourquoi cette ascèse de la continence dont parle l'encyclique (cf. *Humanae Vitae*, 21) *n'appauvrit pas les 'manifestations affectives'*, les rend au contraire spirituellement plus intenses et par conséquent *les enrichit*. » (TDC 128-3) Les époux sont appelés aussi à exprimer leur affection mutuelle par tous les petits gestes d'affection qui ne sont pas l'union charnelle, quand ils veulent signifier et renforcer leur lien de connivence (leur communion) sans signifier et produire l'ouverture à la vie.

« On qualifie de responsable la paternité et la maternité qui correspondent à la dignité personnelle des époux comme parents, à la vérité de leur personne et de l'acte conjugal. De là découle la stricte et directe relation qui rattache cette dimension à toute la spiritualité conjugale. » (TDC 129-2) **Les relations du couple sont du domaine de la biologie, de la psychologie, et de la spiritualité.** Il y a une excitation corporelle et une émotion psychique en présence de l'autre. « Ce que nous affirmons ici relativement à la psychologie des réactions réciproques de la masculinité et de la féminité aide à comprendre la fonction de la vertu de continence dont nous avons parlé précédemment. Celle-ci n'est pas seulement — ni même principalement — la *capacité de 's'abstenir'*, c'est-à-dire la maîtrise des multiples réactions qui s'entrelacent dans l'influence réciproque de la masculinité et de la féminité; une telle fonction pourrait se définir comme 'négative'. Mais il existe aussi une autre fonction (que nous pouvons appeler 'positive') de la maîtrise de soi : c'est la *capacité de d'orienter* les *réactions* respectives, à la fois quant à leur contenu et quant à leur caractère. » (TDC 129-5) Cette maîtrise de soi permet la liberté du don de soi.

« **Toute la pratique de la régulation honnête de la fertilité, si étroitement liée à la paternité et maternité responsables, fait partie de la spiritualité conjugale et familiale chrétienne; et ce n'est qu'en vivant 'selon l'Esprit' qu'elle devient intérieurement vraie et authentique.** » (TDC 131-6) « Dans la vie spirituelle des époux, les dons de l'Esprit Saint sont aussi à l'œuvre et, en particulier, le '*donum pietatis*', c'est-à-dire le don du respect pour ce qui est œuvre de Dieu. Ce don, uni à l'amour et à la chasteté, aide à *identifier*, dans l'ensemble de la vie conjugale commune, *cet acte*, dans lequel, au moins potentiellement, la signification sponsale du corps est liée à sa

signification procréatrice. Cela conduit à comprendre, parmi les possibles 'manifestations d'affection', la signification singulière et même exceptionnelle de cet acte : sa dignité et la grave responsabilité qui s'y attache par conséquent. De ce fait, l'antithèse de la spiritualité conjugale est constituée, en un certain sens, par le manque subjectif de cette compréhension, liée à la pratique et à la mentalité anticonceptionnelles. Plus que tout, cela constitue un énorme dommage au point de vue de la culture intérieure de l'homme. La vertu de chasteté conjugale et, plus encore, le don de respect pour ce qui vient de Dieu, modèlent la spiritualité des époux *afin de protéger la particulière dignité de cet acte*, de cette 'manifestation d'affection' dans laquelle la vérité du 'langage du corps' ne peut être exprimée qu'en sauvegardant la potentialité procréatrice. » (TDC 132-1 ; 132-2)

« L'encyclique *Humanae Vitae* nous permet de tracer une esquisse de la spiritualité conjugale. C'est là le climat humain et surnaturel dans lequel — tenant compte de l'ordre 'biologique' et, en même temps, sur la base sur la chasteté soutenue par le 'donum pietatis' — se forme l'*harmonie intérieure du mariage*, dans le respect de ce que l'encyclique appelle la 'double signification de l'acte conjugal' (*Humanae Vitae*, 12). Cette harmonie signifie que les époux vivent ensemble dans la vérité intérieure du 'langage du corps'. L'encyclique *Humanae Vitae* proclame que le lien entre cette 'vérité' et l'amour est inséparable. » (TDC 132-6)

Texte 23 : Conclusion générale des Catéchèses

(TDC 133- 1) L'ensemble de ces catéchèses que j'ai commencées il y a plus de quatre ans et que je conclus aujourd'hui, peut être regroupé sous le titre : « L'amour humain dans le plan divin » ou, pour être plus précis : « La rédemption du corps et la sacramentalité du mariage ». Il se divise en deux parties.

La première partie est consacrée à l'*analyse des paroles du Christ* qui s'avèrent adaptées pour ouvrir le présent thème. Ces paroles ont été analysées longuement dans l'intégralité du texte évangélique et, à la suite de cette réflexion qui s'est poursuivie sur plusieurs années, il semble indiqué de faire ressortir les trois textes qui ont été soumis à l'analyse précisément dans la première partie des catéchèses.

Tout d'abord, il y a le texte où le Christ se réfère « à l'origine » dans son entretien avec les Pharisiens sur l'unité et l'indissolubilité du mariage (cf. *Mt* 19, 8 ; *Mc* 10, 6-9). Ensuite, il y a les paroles prononcées par le Christ dans le Sermon sur la Montagne à propos de la « concupiscence » comme « adultère commis dans le cœur » (cf. *Mt* 5, 28). Enfin, il y a les paroles, transmises par tous les Synoptiques, dans lesquelles le Christ se réfère à la résurrection des corps dans l'« autre monde » (cf. *Mt* 22, 30 ; *Mc* 12, 25 ; *Lc* 20, 35).

La seconde partie des catéchèses a été consacrée à l'*analyse du sacrement* sur la base de l'épître aux Éphésiens (*Ep* 5, 22-33), qui se reporte à l'« origine » biblique du mariage exprimée dans les paroles du livre de la Genèse : «... l'homme quittera son père et sa mère, s'unira à sa femme et les deux seront une seule chair » (*Gn* 2, 24).

Les catéchèses de la première et de la seconde partie utilisent de manière répétée l'expression « *théologie du corps* ». C'est, en un certain sens, une expression « de travail ». L'introduction de l'expression et du concept de « *théologie du corps* » était nécessaire pour établir le thème : « La rédemption du corps et la sacramentalité du mariage » sur une base large. Il faut en effet observer tout de suite que l'expression « *théologie du corps* » dépasse amplement le contenu des réflexions qui ont été faites. Ces réflexions ne comprennent pas un bon nombre de problèmes qui, en raison de leur objet, appartiennent à la théologie du corps (comme par exemple le problème de la souffrance et de la mort, si important dans le message biblique). Il est nécessaire de le dire clairement. Il faut néanmoins reconnaître de manière explicite que les réflexions au sujet du thème : « La rédemption du corps et la sacramentalité du mariage », ne peuvent être correctement développées que si elles

partent du moment où la lumière de la révélation touche la réalité du corps humain (c'est-à-dire sur la base de la « théologie du corps »). Cela est confirmé, entre autres, par les paroles du livre de la Genèse : « Les deux seront une seule chair », paroles qui, originellement et thématiquement, se trouvent à la base de notre argumentation.

(TDC 133- 2) Les réflexions sur le sacrement de mariage ont été conduites en considérant les *deux dimensions* essentielles de ce *sacrement* (comme de tout autre sacrement), c'est-à-dire la dimension de l'Alliance et de la grâce, et la dimension du signe.

À travers ces deux dimensions nous sommes revenus continuellement aux réflexions sur la théologie du corps, liées aux paroles clés du Christ. Nous sommes également revenus à ces réflexions en entreprenant au terme de tout ce cycle de catéchèses, l'analyse de l'encyclique *Humanae Vitae*.

La doctrine contenue dans ce document de l'enseignement contemporain de l'Église demeure en rapport organique tant avec la sacramentalité du mariage qu'avec toute la problématique biblique de la théologie du corps centrée sur les paroles clés du Christ. En un certain sens, on peut même dire que toutes les réflexions qui traitent de « la rédemption du corps et de la sacramentalité du mariage » *semblent constituer un ample commentaire* de la doctrine contenue précisément dans l'encyclique *Humanae Vitae*.

Un tel commentaire semble tout à fait nécessaire. L'encyclique, en effet, en donnant une réponse à certaines interrogations que l'on se pose aujourd'hui dans le domaine de la morale conjugale et familiale, a suscité en même temps, comme on le sait, d'autres interrogations, de nature biomédicale. Mais *ces questions sont* aussi (et surtout) *de nature théologique* ; elles appartiennent à ce domaine de l'anthropologie et de la théologie que nous avons appelé « théologie du corps ». (...)

(TDC 133- 3) (...) L'analyse des *aspects personnalistes* de la doctrine contenue dans ce document a une signification existentielle pour établir en quoi consiste *le vrai progrès*, c'est-à-dire le développement *de l'homme*. Dans toute la civilisation contemporaine — et particulièrement dans la civilisation occidentale — il existe en effet une tendance cachée, et en même temps assez explicite, à mesurer ce progrès selon la mesure des « choses », c'est-à-dire des biens matériels.

L'analyse des aspects personnalistes de la doctrine de l'Église contenue dans l'encyclique de Paul VI met en évidence un appel résolu à mesurer le progrès de l'homme selon la mesure de la « personne », c'est-à-dire selon ce qui est un bien de l'homme comme homme, ce qui correspond à son essentielle dignité.

L'analyse des *aspects personnalistes* conduit à la conviction que l'encyclique présente comme *problème fondamental* le point de vue de l'*authentique développement de l'homme* ; ce développement se mesure en effet, en principe, selon la mesure de l'éthique et pas seulement selon celle de la « technique ».

(TDC 133- 4) Les catéchèses consacrées à l'encyclique *Humanae Vitae* constituent seulement une partie, la partie finale, de celles qui ont traité de la rédemption du corps et de la sacramentalité du mariage.

Si j'attire particulièrement l'attention précisément sur ces dernières catéchèses, je le fais, non seulement parce que le thème dont elles traitent est plus étroitement lié à notre époque, mais avant tout parce que *c'est d'elles que proviennent les interrogations* qui imprègnent, en un certain sens, l'ensemble de nos réflexions. Il en résulte que cette partie finale n'est pas artificiellement ajoutée à l'ensemble, mais qu'elle lui est unie de manière organique et homogène. En un certain sens, cette partie qui, dans la disposition globale est placée à la fin, se trouve en même temps au début de cet ensemble. Cela est important du point de vue de la structure et de la méthode. (...)