

Article

« La pensée de Karol Wojtyła (Jean-Paul II) sur la relation homme-femme »

Jean-Guy Pagé

Laval théologique et philosophique, vol. 40, n° 1, 1984, p. 3-29.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400069ar>

DOI: 10.7202/400069ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA (JEAN-PAUL II) SUR LA RELATION HOMME-FEMME

Jean-Guy PAGÉ

RÉSUMÉ. — Un pape, et donc un célibataire, qui parle des relations entre l'homme et la femme : à première vue, il y a là une gageure impossible à tenir. Mais qu'on se donne la peine de scruter la pensée de Jean-Paul II et on est émerveillé à la fois de son audace et de sa capacité à opérer une rencontre entre les données les plus profondes de la révélation judéo-chrétienne et ce qu'il y a de plus juste dans les affirmations des sciences humaines contemporaines.

LA PENSÉE de Karol Wojtyla, philosophe, théologien et évêque, qui est devenu en 1978 le Pape Jean-Paul II, est dominée par le thème de la personne humaine et du respect qui lui est dû¹. La question de la relation homme-femme se situe indiscutablement dans l'horizon de ce thème. C'est cette question qui fera l'objet de la présente étude, qui s'inspirera des œuvres suivantes de K. Wojtyla : *Milosc i odpowiedzialnosc*, Cracovie, éd. Znak, 1962 (trad. fr. *Amour et responsabilité*, Paris, Stock, 1978, 285 p.); l'exhortation apostolique *Familiaris consortio*, nov. 1981 (*La Documentation catholique*, n° 1821, 3 janv. 1982, p. 1-37) et, d'une façon particulière, les allocutions données d'une façon assez continue aux audiences du mercredi à St-Pierre-de-Rome depuis le 5 septembre 1979².

On note une continuité de la pensée depuis le premier de ces textes jusqu'aux plus récents. Mais on doit aussi reconnaître une évolution, un progrès, au moins dans deux

-
1. Ce thème revient, pourrait-on dire, dans toutes les interventions de Jean-Paul II. Mais il faisait déjà l'objet de la thèse de doctorat en philosophie du professeur Karol Wojtyla, publiée en 1969 sous le titre *Osoba i Czyn* (traduction anglaise *The Acting Person*, D. Reidel Publishing, Dordrecht, Hollande, 1979, « Analecta Husserliana », vol. X). Cette thèse constituait un essai sur la pensée du philosophe personnaliste Max Scheler.
 2. Les textes de ces allocutions ont été traduits et présentés par *La Documentation catholique* à partir du n° 1771 (7 oct. 1979) jusqu'au n° 1847 (6 mars 1983). Les Éditions du Cerf ont offert en volume les vingt-trois premières allocutions sous le titre *À l'image de Dieu, homme et femme*, 1981, 200 pages.

directions. *Amour et responsabilité*, tout en étant un ouvrage de morale chrétienne, revêt un caractère fortement philosophique, alors que les allocutions du mercredi ont un caractère beaucoup plus biblique et théologique. On doit aussi reconnaître que le thème de la relation homme-femme est traité de façon plus approfondie et plus neuve, plus hardie, dans les allocutions du mercredi du Pasteur universel que dans l'ouvrage pastoral de l'évêque de Cracovie. L'exhortation *Familiaris consortio* reflète, mais de manière plus simple et plus pastorale, la pensée des allocutions du mercredi.

Je chercherai dans cette étude à dégager les principaux traits de la pensée de K. Wojtyla et à montrer aussi le caractère à la fois traditionnel et neuf de cette pensée. En effet, elle s'inspire de la source la plus ancienne et la plus profonde de la foi chrétienne, c'est-à-dire l'Écriture sainte, et, par ailleurs, elle interprète celle-ci à la lumière des acquisitions les plus récentes de la science exégétique et théologique ; elle s'efforce aussi de démontrer l'harmonie entre la foi chrétienne et les intuitions les plus justes de la pensée moderne.

1. *Relation homme-femme et mariage*

Le tout premier point qu'il faut tirer au clair est à l'effet que les considérations de l'archevêque Wojtyla dans *Amour et responsabilité* et, encore plus, celles de Jean-Paul II dans ses allocutions du mercredi ne concernent pas uniquement la relation homme-femme dans le mariage, mais toute relation entre l'homme et la femme³. Bien sûr, dans toutes ses considérations, la relation matrimoniale occupe une place privilégiée parce qu'elle constitue, au cours de l'histoire, le type le plus commun où s'exprime et se vit la relation entre l'homme et la femme, mais il est clair que la préoccupation de K. Wojtyla, en particulier dans ses interventions les plus récentes, se porte d'une façon générale sur le fait que l'homme (*adam, homo*) existe concrètement dans des personnes qui sont soit de sexe masculin (*iš, vir*), soit de sexe féminin (*iššah, femina*) : de telle sorte que les deux sexes sont nécessaires à la constitution de l'homme total, de l'homme « image de Dieu », aussi bien au plan de la nature qu'à celui de la grâce. Le Pape commente ici longuement le texte de Genèse 1, 27 :

Dieu créa l'homme à son image,
à l'image de Dieu il le créa,
homme et femme il les créa.

À maintes reprises il table sur le fait que Jésus, dans le texte de saint Matthieu 19, 1-9 (cf. aussi Mc 10, 1-12) où il énonce sa doctrine sur le mariage, se réfère à ce passage de la Genèse, ainsi qu'à celui du chapitre 2, verset 24 (« les deux ne feront

3. Jean-Paul II prononce cette parole très forte : « Cette plénitude dans le rapport réciproque des personnes, de l'homme et de la femme, le Maître la réclame dans Matthieu 5, 27-28, en ayant surtout à l'esprit l'indissolubilité du mariage, mais aussi toute autre forme de convivence qui constitue la trame pure et simple de l'existence. Par sa nature, la vie humaine est "coéducative" et sa dignité et son équilibre dépendent, à chaque moment de l'histoire, à chaque longitude et à chaque latitude géographique, de "celle" qui existera pour lui et de "celui" qui existera pour elle » (*Doc. cath.*, n° 1795, 2 nov. 1980, p. 973 ; je souligne moi-même). Le Pape avait déjà déclaré : « Avant de devenir mari et femme..., l'homme et la femme émergent du mystère de la création d'abord et avant tout comme frère et sœur dans la même humanité » (*À l'image de Dieu...*, p. 152).

qu'une seule chair»). Pour lui, cependant, ces références de Jésus à la Genèse ne font pas que reprendre une loi donnée par le Créateur à la nature humaine, et se réclamer d'elle pour justifier son propre enseignement; mais elles doivent conduire ses interlocuteurs d'hier et d'aujourd'hui « à réfléchir sur la façon selon laquelle, dans le mystère de la création, l'homme a été formé précisément, comme "homme et femme" »⁴. Le Pape remarque finement que le second texte de la Genèse (chapitre 2, particulièrement les versets 18 à 25), qui est plus primitif que le premier, est comme l'expression de la prise de conscience subjective que l'homme a de son être profond et objectif, tel qu'il a été voulu par Dieu et que l'exprime Genèse 1, 27. Le Pape ajoute qu'une

réflexion approfondie sur ce texte — à travers toute la forme archaïque du récit qui rend évident son caractère mythique primitif — permet d'y trouver « en germe » à peu près tous les éléments de l'analyse de l'homme auxquels est sensible l'anthropologie philosophique moderne et, principalement, contemporaine⁵.

Il souligne donc que Jésus, dans sa réponse aux Pharisiens, commence, en citant Gn 1, 27, par rappeler le mystère originel de l'homme (*homo*) constitué pour ainsi dire de deux faces, la face féminine et la face masculine, pour passer ensuite plus spécifiquement au mariage, en citant cette fois Gn 2, 24, pour marquer son caractère d'unité et d'indissolubilité. Jean-Paul II fait d'ailleurs remarquer que le double renvoi en Mt 19, 4 et 8 au mystère de « l'origine » est une invitation du Christ à remonter de la situation pécheresse où l'homme se trouve depuis le drame décrit en Gn 3 à ce qu'il y a de plus fondamental dans la nature humaine et qui « n'a rien perdu de sa vigueur, bien que l'homme ait perdu son innocence primitive »⁶. Aussi la réponse du Christ nous permet-elle de tirer des « conclusions normatives qui ont une signification essentielle non seulement pour l'éthique, mais aussi et surtout pour la théologie de l'homme et pour la théologie du corps... »⁷.

Dans la suite, encore une fois, Jean-Paul II développera la pensée du Christ et de toute l'Écriture surtout dans l'optique du mariage; mais il ne manquera pas de signaler à l'occasion que celui-ci n'épuise pas la possibilité de vivre et d'épanouir l'être humain. Le célibat consacré en constitue une autre possibilité⁸. Beaucoup plus tard, en commentant la réponse de Jésus aux Sadducéens à propos de la résurrection (Mt 22, 23-32; Mc 12, 18-27; Lc 20, 27-40), le Pape précisera que le mariage appartient au monde de l'ici-bas ou de l'histoire, alors que le célibat consacré pointe déjà vers le monde de l'au-delà, de l'eschatologie⁹. Dans ce dernier monde, comme

4. *À l'image de Dieu...*, p. 12.

5. *Ibid.*, p. 23-24.

6. *Ibid.*, p. 30. Ailleurs, Jean-Paul II écrit encore: « L'homme historique est donc, pour ainsi dire, enraciné dans sa préhistoire théologique révélée » (*Ibid.*, p. 34). Et le contexte indique clairement que si « l'homme historique », c'est l'homme pécheur, sa « préhistoire théologique », c'est la description de sa nature foncière fournie par Gn 1, 27 et 2, 1-25. Je reviendrai sur ce point au paragraphe 4.

7. *Ibid.*

8. Voir l'allocution du 16 janv. 1980: *À l'image de Dieu...*, p. 130.

9. Allocutions des 11 et 18 nov., des 2, 9 et 16 déc. 1982, du 13 janv. 1983 (*Doc. cath.*, n° 1820, pp. 1108-1111; n° 1821, pp. 40-42; n° 1822, pp. 101-102; n° 1823, pp. 149-150).

l'affirme Jésus, « on ne prend ni femme, ni mari » ; on est « fils de la résurrection ». Jean-Paul II prend soin de préciser que, si dans cet état de « fils de la résurrection » il n'y a plus lieu de vivre la dimension procréatrice de la relation homme-femme inhérente à la condition de mortalité propre au temps de l'histoire, toute relation homme-femme n'en est pas pour autant effacée. Au contraire, ceux qui participeront au monde futur, jouissant d'une « subjectivité parfaitement mûre » et, dans cette subjectivité parfaite, « conservant dans leur corps ressuscité... la masculinité et la féminité », puiseront dans leur participation plus parfaite à la nature divine une nouvelle capacité de « communiquer » avec les personnes créées, et cela à travers les corps dans sa double dimension de masculinité et de féminité.

Le Christ dit : « On ne prend ni femme, ni mari », mais il n'affirme pas que cet homme du « monde à venir » ne sera plus un être masculin et féminin comme il l'a été « depuis le commencement ». Il est donc évident que la signification d'être, quant au corps, un être masculin ou féminin, dans le « monde à venir », est à rechercher en dehors du mariage et de la procréation, mais il n'y a aucune raison de la rechercher en dehors de ce qui (indépendamment de la bénédiction de la procréation) découle du mystère même de la création et qui, en conséquence, forme la plus profonde structure de l'histoire de l'homme sur la terre, étant donné que cette histoire a été profondément imprégnée du mystère de la rédemption¹⁰.

« *Le mariage... appartient exclusivement "à ce monde"*. » Le Pape souligne lui-même la phrase dans son texte. Il continue :

Le mariage et la procréation ne constituent pas, au contraire, l'avenir eschatologique de l'homme. À la résurrection, ils perdent, pour ainsi dire, leur raison d'être. Cet « autre monde », dont parle Luc (20, 35), signifie l'accomplissement définitif du genre humain, la fermeture quantitative de ce cercle d'êtres qui ont été créés à l'image et à la ressemblance de Dieu afin qu'en se multipliant à travers « l'unité conjugale dans le corps » d'hommes et de 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 lettre de saint Paul aux Corinthiens, le remplira entièrement, devenant « tout en tous » (1 Co 15, 28)¹¹.

L'« accomplissement définitif du genre humain » consiste en une « spiritualisation de l'homme selon une dimension différente de celle de la vie terrestre », « une nouvelle soumission du corps à l'esprit » ou, plus exactement, le passage d'un état où « la corporité humaine a été assujettie à la mort » à un état où « l'esprit imprégnera pleinement le corps »¹². Si « une personnalité spirituellement mûre » peut arriver, déjà ici-bas, à des rapports harmonieux entre l'esprit et le corps, la perfection totale et inamissible de ces rapports est réservée à l'au-delà. Ce fait résultera en définitive de la

10. Allocution du 13 janv. 1982 (*Doc. cath.*, n° 1823, 7 fév. 1982, p. 149).

11. Allocution du 2 déc. 1981 (*Doc. cath.*, n° 1821, 3 janv. 1982, p. 40).

12. *Ibid.*, pp. 40-41. Voir aussi l'allocution du 9 déc. (*ibid.*, p. 41). Le Pape note que cet état correspond pleinement à la conception d'Aristote et de Thomas d'Aquin sur les rapports de l'âme et du corps, et qu'il contredit la position de Platon considérant le corps comme une prison (*Gorgias* 493A ; *Phédon* 66B ; *Cratyle* 400c).

« divinisation fondamentale » de l'humanité dans le royaume. L'« authenticité eschatologique » de la réponse à la communion avec Dieu sera telle qu'elle achèvera la personnalité humaine aussi bien dans sa dimension corporelle que dans sa dimension spirituelle, et qu'elle lui fera découvrir en Dieu, de façon parfaite, le monde des relations de communion avec toutes les personnes humaines, hommes et femmes : elle sera le lieu de « la redécouverte d'une nouvelle et parfaite intersubjectivité de tous » ; elle réalisera « l'accomplissement définitif de la signification "sponsale" du corps » dans une optique « virginale » ; elle deviendra « source de la parfaite réalisation de l'"ordre trinitaire" dans le monde créé des personnes »¹³.

Mais ceci n'est pas pure prospective sans conséquence pour la vie présente. Au contraire, on peut faire une certaine reconstruction théologique de l'expérience du corps et « sur la base de l'"origine" révélée de l'homme, et aussi sur la base de ce que ce corps sera dans la dimension de l'"autre monde" »¹⁴.

Le mariage et la procréation en elle-même ne déterminent pas définitivement la signification originelle et fondamentale de l'être-corps et de l'être, en tant que corps, masculin et féminin. Le mariage et la procréation ne donnent qu'une réalité concrète à cette signification dans les dimensions de l'histoire.

Au contraire,

(la) signification « sponsale » du corps dans la résurrection à la vie future correspondra parfaitement soit au fait que l'homme, comme être masculin et féminin, est une personne créée à « l'image et à la ressemblance de Dieu », soit au fait que cette image se réalise dans la communion des personnes. Cette signification « sponsale » d'être corps se réalisera donc comme une *signification parfaitement personnelle en même temps que communautaire*.

... L'homme du « monde à venir » retrouvera dans cette nouvelle expérience de son corps précisément l'*accomplissement* de ce qu'il portait en lui durablement et historiquement, en un certain sens, comme hérédité, et plus encore comme tâche et objectif, comme contenu de l'éthos¹⁵.

Le chapitre 15, versets 42-49, de la *première lettre aux Corinthiens*, en opposant le premier et le second Adam (le Christ), montre « les deux pôles entre lesquels, dans le mystère de la création et de la rédemption, l'homme a été placé dans le cosmos ». L'homme de la résurrection, dont le Christ constitue le prototype, n'est pas tellement une antithèse de « l'homme terrestre », dont Adam est le prototype, mais plutôt son « accomplissement ». L'humanité du « premier Adam » porte en elle une « potentialité » à recevoir ce qui vient du « second Adam » ; la réalité de « l'autre monde » (« ce que nous serons », écrit saint Paul)

est déjà et d'une certaine manière une réalité de ce monde, étant donné qu'elle y a été révélée par la résurrection du Christ. C'est une réalité innée dans l'homme de « ce monde », réalité qui est en train de mûrir en lui pour l'achèvement final¹⁶.

13. Allocution du 16 déc. 1981 (*Doc. cath.*, n° 1822, 17 janv. 1982, pp. 101-102).

14. *Ibid.*, p. 102.

15. Allocution du 13 janv. 1982 (*Doc. cath.*, n° 1823, 7 fév. 1982, p. 150).

16. Allocution du 3 fév. 1982 (*Doc. cath.*, n° 1825, 7 mars 1982, pp. 252-253). « *La restitution dans l'intégralité*, liée à la résurrection et à la réalité de l'"autre monde", peut être seulement une

Toutefois, cela n'enlève rien à la valeur naturelle et surnaturelle du mariage ici-bas. Car, si le Christ affirme que le mariage n'appartient pas au monde futur,

l'homme qui est appelé à participer à cet avenir eschatologique grâce à la résurrection du corps est le même être humain, homme et femme, dont l'origine dans le monde visible temporaire est liée au mariage en tant que sacrement primordial du mystère même de la création. Et mieux, tout homme, appelé à participer à la réalité de la future résurrection, porte cette vocation dans le monde du fait que c'est dans le monde visible temporaire qu'il a son *origine grâce au mariage de ses parents*. Ainsi donc, les paroles du Christ qui excluent le mariage de la réalité du « monde futur » révèlent en même temps, de façon indirecte, la signification de ce sacrement pour la participation des hommes, fils et filles, à la future résurrection¹⁷.

2. Une théologie de la personne et du corps

La pensée de K. Wojtyła sur la relation homme-femme, à quelque étape de son développement qu'on l'étudie, peut être caractérisée comme enracinée dans une profonde vision philosophico-théologique de la personne humaine liée à son corps. D'une part, Wojtyła fait sienne (ou, du moins, cite à l'appui de sa position) l'opinion thomiste suivant laquelle l'âme humaine séparée de son corps ne constitue plus une personne¹⁸; d'autre part — et c'est le point le plus important —, il fonde indiscutablement la relation qu'il pose entre la personne et son corps, du moins dans les allocutions du mercredi, sur l'anthropologie hébraïque telle qu'elle s'exprime dans l'Écriture, en particulier dans les deux premiers chapitres de la Genèse¹⁹.

Le Pape commente ainsi le texte de Gn 2, 7 : « Le Seigneur Dieu forma l'homme, poussière provenant du sol ; il insuffla en ses narines un souffle de vie et l'homme devint un être vivant ». Le texte biblique ne décrit pas l'homme, comme le fera plus tard avec justesse l'anthropologie philosophique, comme composé d'une âme et d'un

introduction à une nouvelle plénitude. Celle-ci sera une plénitude qui présuppose toute l'histoire de l'homme formée par le drame de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (cf. Gn 3) et, en même temps, pénétrée par le mystère de la rédemption » (Allocution du 10 fév. 1982 ; *ibid.*, p. 254).

17. Allocution du 1^{er} déc. 1982 (*Doc. cath.*, n° 1844, 16 janv. 1983, p. 95). Dans plusieurs allocutions précédentes, Jean-Paul II avait magnifié le mariage comme représentation sacramentelle de l'union du Christ et de l'Église, en commentant surtout Ep. 5, 22-33 et certains textes prophétiques de l'Ancien Testament.

18. « Nous devons admettre que, dans leurs rapports conjugaux, l'homme et la femme s'unissent en tant que personnes et que leur union dure tant qu'ils vivent, c'est-à-dire aussi longtemps que leurs âmes restent unies à leurs corps (selon les thomistes, l'âme séparée du corps n'est pas une personne) » (*Amour et responsabilité*, pp. 201-202).

Par ailleurs, WOJTYŁA semble dépasser cette opinion lorsqu'il écrit : « Bien que le remariage après la mort de l'un des conjoints soit justifié et admis, le fait de garder le veuvage est digne des plus grands éloges, car l'union avec la personne disparue se trouve ainsi le mieux exprimée. *La valeur de la personne n'est pas éphémère*, et l'union spirituelle peut et devrait durer même quand celle des corps a cessé » (*ibid.*, p. 198). Il écrit encore, en commentant Lc 20, 37-38 : « Abraham, Isaac et Jacob sont des *personnes vivantes* pour Dieu (20, 38), "car tous vivent pour lui" bien que, selon des critères humains, ils doivent être comptés parmi les morts » (*Doc. cath.*, n° 1820, 20 déc. 1981, p. 1110 ; je souligne dans les deux passages).

19. *À l'image de Dieu...*, pp. 56-57, spécialement p. 57, n. 1, et p. 79.

corps, mais plutôt comme un corps auquel est infusé un principe, une « haleine » de vie. C'est en termes très concrets qu'est exprimée la prise de conscience par l'homme de sa corporéité propre : il reçoit de Dieu la mission de cultiver et de dominer la terre. Mais de cette autoconscience se dégage aussi la perception du lien entre le corps et la personne :

La structure de ce corps est telle qu'elle lui permet d'être l'auteur d'une activité typiquement humaine. Dans cette activité, le corps exprime la personne ; il est donc, dans toute sa matérialité (« il forma l'homme avec la poussière du sol »), pénétrable et transparent, de manière à faire voir clairement qui est l'homme (et qui il devrait être) grâce à la structure de sa conscience et de son auto-détermination²⁰.

En vertu de son caractère plus psychologique, plus subjectif (par comparaison avec le chapitre 1), le chapitre 2 de la Genèse permet de distinguer deux niveaux dans l'appréhension que l'homme fait de son corps. D'abord, le corps révèle l'homme comme un être très différent des autres êtres de la création : il apparaît à la fin de cette création comme son couronnement (chapitre 1 et aussi ch. 2, v. 4b-7) et il a pour mission de la gérer. Le Pape traite alors de la « solitude » de l'homme dans la création²¹. Mais, dans la constitution sexuelle différente de l'homme et de la femme (2, 20-24), que ne souligne pas Gn 1, apparaissent leur unité originelle et leur complémentarité réciproque. Et le Pape d'ajouter :

La corporéité et la nature sexuelle ne s'identifient pas complètement. Bien que dans sa constitution normale le corps humain comporte les aspects du sexe et qu'il soit, par sa nature, homme ou femme, le fait, toutefois, que l'homme soit « corps » appartient à la structure du sujet personnel bien plus profondément que le fait que dans sa constitution somatique il soit aussi homme ou femme. Par conséquent, la signification de la solitude originelle qui peut se référer simplement à « l'homme »²², est substantiellement antérieure à la signification de l'unité originelle ; celle-ci, en effet, se base sur la masculinité et sur la féminité, presque comme sur deux différentes « incarnations », c'est-à-dire sur deux façons « d'être corps » du même être humain, créé « à l'image de Dieu » (Gn 1, 27)²³.

Il est particulièrement intéressant de rapporter ici avec quelques détails l'interprétation que Jean-Paul II fait de la « torpeur » ou du « sommeil » dans lequel Dieu plonge l'homme et d'où celui-ci émerge dans sa double constitution sexuelle. Cette interprétation opère certains rapprochements avec des données de la psychologie des profondeurs de Jung et de Freud. Il ne s'agit pas, bien sûr, d'un songe ou d'un rêve au sens freudien du mot, c'est-à-dire d'une association d'éléments psychiques, de contenu sexuel, refoulés dans le subconscient ; il s'agit plutôt de cette *tardemah*, que la Septante traduit par le terme *ekstasis*, pendant laquelle se passent des choses extraordinaires (Gn 15, 12 ; 1 Sm 26, 12 ; Is 29, 10 ; Lc 22, 45). Sous un langage mythique, celui du sommeil, il faut voir une analogie qui n'indique pas ici un

20. *À l'image de Dieu...*, p. 58.

21. Voir surtout l'allocution du 10 oct. 1979, dans *À l'image de Dieu...*, pp. 41-42.

22. Entendons l'« être humain », qu'il soit de sexe masculin ou féminin.

23. *À l'image de Dieu...*, p. 64.

passage de la conscience à la subconscience, mais une sorte de retour au non-être du moment de la création (le sommeil porte en lui-même un élément d'anéantissement de l'existence consciente de l'homme, note le Pape) où, par l'initiative de Dieu (c'est le sens de la « côte » prise par Dieu chez Adam), l'homme émerge dans sa double unité masculine et féminine. Selon le Pape, l'archétype²⁴ biblique du songe aurait ici comme contenu un « second ego » de l'homme (*iš, vir*) : la femme (*iššah, femina*). La « côte » serait aussi une façon archaïque d'exprimer l'homogénéité, dans l'être, de l'homme et de la femme. Jean-Paul II ajoute que « cette homogénéité regarde surtout le corps, la structure somatique » et que cela est confirmé par la parole que l'homme prononce au sujet de la femme : « Celle-ci est os de mes os et chair de ma chair » (Gn 2, 23)²⁵.

Le corps est ainsi, selon l'anthropologie scripturaire, et donc selon ce qu'il y a de plus fondamental et de plus inaliénable dans la pensée judéo-chrétienne, le lieu où s'exprime la communion des personnes, spécialement de l'homme et de la femme. Je ne développerai pas ici cette caractéristique de la relation homme-femme qu'est la communion, la réservant pour le prochain paragraphe, mais je me contenterai de souligner que cette communion trouve son lieu d'expression spécifique dans le corps. Le raisonnement de Jean-Paul II est le suivant. Selon Gn 2, 19-20, où il impose un nom aux divers animaux, l'homme constate qu'il est différent de tous ces êtres. Seule la femme est « os de ses os et chair de sa chair », ce qui signifie que le corps humain est « l'expression de la personnalité de l'homme », même « s'il n'épuise pas complètement ce concept »²⁶ : « le corps révèle l'homme » ; il le révèle comme personne, « c'est-à-dire comme être qui est "semblable à Dieu" »²⁷.

La théologie du corps qui, depuis le début, est liée à la création de l'homme à l'image de Dieu, devient aussi, d'une certaine manière, théologie du sexe, ou plutôt théologie de la « masculinité » et de la « féminité » qui a son point de départ ici, dans le Livre de la Genèse²⁸.

Précisément la fonction du sexe qui, en un certain sens, est « constitutif de la personne » (et pas seulement « un attribut de la personne ») démontre combien profondément l'être humain, avec toute sa solitude spirituelle, avec le caractère unique qui ne peut se répéter, 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 un enrichissement pour l'homme dans toute la perspective de son histoire, y compris l'histoire du salut²⁹.

24. Dans une note accompagnant le texte de l'allocution du 12 mars 1980, le Pape explique dans quelle mesure il se réfère à la notion jungienne de l'« archétype » (*À l'image de Dieu...*, p. 168, note 1).

25. *À l'image de Dieu...*, pp. 66-67. À la page 70, note 4, il note que « dans l'anthropologie biblique "les os" expriment un élément essentiel du corps ; étant donné que les Hébreux ne font aucune différence précise entre "corps" et "âme" (le corps étant considéré comme manifestation extérieure de la personnalité), les "os" signifiaient simplement par synecdoque l'"être humain" (cf. par ex, Ps 139, 15: "Mes os ne t'étaient pas cachés"). On peut donc comprendre "os de mes os" dans un sens de relation, comme "être de mon être". »

26. *Ibid.*, p. 79, note 2.

27. *Ibid.*, p. 79.

28. *Ibid.*, p. 80.

29. *Ibid.*, p. 83-84. Jean-Paul II ajoute : « À ce niveau d'homme et dans la réciproque relation des personnes, le sexe exprime un dépassement toujours nouveau des limites de la solitude de l'homme

Et le Pape de souligner que ces textes de la Genèse ne font pas que rapporter une expérience qui appartiendrait seulement à la préhistoire humaine; ils rendent compte, à leur manière (mythique), d'une expérience fondamentale et ontologique de l'homme : la découverte de son être propre, de sa personnalité, à partir de son corps. Cette expérience serait exprimée de façon particulière dans le verset 25 du chapitre 2 de la Genèse : « Or tous deux étaient nus, l'homme et la femme, et ils n'avaient pas honte l'un devant l'autre ». Le passage décrit indubitablement

l'expérience réciproque du corps, c'est-à-dire l'expérience faite par l'homme de la féminité qui se révèle par la nudité du corps et, réciproquement, une expérience analogue de la masculinité faite par la femme. En affirmant qu'« ils n'avaient pas honte », l'auteur cherche à décrire avec la plus grande précision possible cette expérience réciproque du corps. On peut dire que ce genre de précision reflète une expérience fondamentale de l'homme, au sens « commun » et préscientifique, et qu'il répond également aux exigences de l'anthropologie et, notamment, de l'anthropologie contemporaine qui remonte volontiers aux expériences dites « de fond », comme l'expérience de la pudeur³⁰.

Le péché est venu, assurément, ternir ce regard de l'homme sur son corps et sur celui de la femme (et vice versa), et changer par le fait même la signification de la nudité. Mais cela ne détruit pas la vérité fondamentale de la révélation de la personne humaine par son corps. L'affirmation de Gn 2, 25 signifie qu'avant le péché l'homme avait « une particulière plénitude de conscience et d'expérience, surtout la plénitude de compréhension de la signification du corps... »³¹ : il fait la découverte de son être à travers l'être de son partenaire.

Cette remarque permet à Jean-Paul II de souligner que ce n'est pas en vertu de sa seule dimension matérielle que le corps humain peut ainsi révéler la personne, mais en raison de l'intériorité dont il est en quelque sorte le symbole, le sacrement³².

Le récit biblique tout entier, et en particulier le texte yahviste, montre que par sa propre visibilité le corps manifeste l'homme et, en le manifestant, sert d'intermédiaire, c'est-à-dire qu'il fait que, dès le début, l'homme et la femme

inhérente à la constitution de son corps et en détermine la signification originelle. Ce dépassement contient toujours en soi une certaine prise en charge comme sienne propre de la solitude du corps du second "ego". » (pp. 85-86)

30. En note, le Pape réfère lui-même à M. SCHELER : *Über Scham und Schamgefühl*, Halle, 1914 et F. SAWICKI, *Fenomenologia wstydlivosti* (*Phénoménologie de la pudeur*), Cracovie, 1949. Dans *Amour et responsabilité*, pp. 162-179, K. Wojtyła avait développé cette question en se référant à ces deux auteurs.

31. *À l'image de Dieu...*, p. 100.

32. « 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 de toute éternité en Dieu et en être le signe visible » (*ibid.*, pp. 157-158). À la page 159, Jean-Paul II parle du « sacrement du corps » par lequel « l'être humain... se sent sujet de sainteté ». Le 12 janv. 1983, le Pape reviendra sur ce thème en parlant du « langage du corps »; il tiendra alors ce discours significatif : « L'homme toutefois n'est pas capable, en un certain sens, d'exprimer sans le corps ce langage singulier de son existence personnelle et de sa vocation. Il a été constitué de cette façon dès le "commencement", de telle sorte que les paroles les plus profondes de l'esprit — paroles d'amour, de donation, de fidélité — exigent un "langage du corps" adéquat. Et sans lui elles ne peuvent être pleinement exprimées. Nous savons par l'Évangile que ceci se réfère soit au mariage, soit à la continence "pour le Royaume des Cieux" » (*Doc. cath.*, n° 1846, 20 fév. 1983, p. 198).

« communiquent » entre eux suivant cette *communio personarum* que le Seigneur a précisément voulue pour eux. C'est uniquement cette dimension, semble-t-il, qui nous permet de comprendre de manière appropriée la signification de la nudité originelle. À cet égard, n'importe quel critère « naturaliste » est promis à la faillite, tandis que le critère « personnaliste » peut être de grand secours. *Genèse 2, 25* parle certainement de quelque chose d'extraordinaire qui se trouve hors des limites de la pudeur connue par l'intermédiaire de l'expérience humaine et qui, tout ensemble, décide de la particulière plénitude de la communication entre personnes, enracinée dans le cœur même de cette *communio* qui se trouve ainsi révélée et développée. Dans ce rapport, la phrase « ils n'en avaient point honte » peut signifier uniquement (*in sensu obliquo*) une profondeur originale dans l'affirmation de ce qui est inhérent à la personne, de ce qui est « visiblement » féminin et masculin, à travers quoi se constitue « l'intimité personnelle » de la communion réciproque dans toute sa simplicité et pureté radicales. 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 à la mesure de « l'image de Dieu » (cf. *Gn 1, 27*). Selon cette mesure, l'homme « est » vraiment nu (« ils étaient nus » : *Gn 2, 25*), bien avant de s'en rendre compte (cf. *Gn 3, 7-10*)³³.

L'expérience de la nudité originelle devient ainsi une participation à la vision même que Dieu a de l'homme : l'homme et la femme se voient pour ainsi dire avec les yeux mêmes du Créateur. Ce regard manifeste « la “pure” valeur du corps et du sexe », la non-contradiction entre le spirituel et le sensible, entre la personne prise dans sa constitution intérieure et son sexe³⁴. On en arrive ainsi à une anthropologie « adéquate » ou intégrale, par opposition à une anthropologie « réductionniste » de type naturaliste : « L'être humain que Dieu a créé homme et femme porte “dès l'origine” l'image divine imprimée dans son corps : homme et femme, cela constitue comme deux manières diverses pour l'humanité d'“être corps” dans l'unité de cette image »³⁵. Le corps révèle l'« âme vivante » que l'homme devint lorsque Yahvé insuffla la vie en lui (*Gn 2, 7*)³⁶. Mais cette innocence originelle du corps est aussi un effet de la grâce et le « témoin » de son action en l'homme³⁷.

Évidemment, le Pape ne manque pas de remarquer, en commentant *Gn 3*, que le péché est venu perturber ce sens sacramentel du corps, sans pourtant l'effacer. Après le péché, le corps ne cesse pas « de constituer l'“insoupçonnable” substratum de la communion des personnes », mais cette « fonction originelle » est comme « “mise en doute” dans la conscience de l'homme et de la femme » : de sacrement primordial de communion, le corps devient « un élément de réciproque opposition des personnes »,

33. *À l'image de Dieu...*, pp. 103–105. Le Pape signale lui-même en note comment, selon l'Écriture (*Sg 7, 24* et *Hé 4, 13*), la créature est « nue » devant Dieu.

34. *Ibid.*, pp. 106-107.

35. *Ibid.*, pp. 109-110.

36. *Ibid.*, p. 118. « Le corps humain, orienté intérieurement par le “don sincère” de la personne, non seulement révèle la masculinité et la féminité sur le plan physique ; mais il révèle aussi une valeur telle et une beauté telle que la dimension simplement physique de la sexualité est totalement dépassée » (p. 127).

37. *Ibid.*, pp. 134-135.

« un “obstacle” dans les relations personnelles de l’homme avec la femme ». L’homme de la concupiscence » porte en lui une *difficulté* quasi constitutive à *s’identifier avec son corps* ; et non seulement dans le cadre de sa subjectivité, mais encore plus à l’égard de la subjectivité de l’autre être humain : de la femme pour l’homme, de l’homme pour la femme »³⁸. Le corps demeure « expression de l’esprit » ; sa capacité d’exprimer l’amour « *n’a pas été totalement étouffée par la concupiscence, mais elle est seulement menacée de manière habituelle...* ; le rapport du don se transforme dans un rapport d’appropriation »³⁹.

Commentant le texte de Mt 5, 27-28, où Jésus qualifie d’« adultère commis dans le cœur » le simple désir du corps de l’autre comme objet d’appropriation⁴⁰, le Pape termine cependant sur une note optimiste :

L’éternelle vocation dont nous avons cherché à faire l’analyse en suivant le Livre de la Genèse (surtout Gn 2, 23-25) et, dans un certain sens, l’attirance éternelle et réciproque de l’homme vers la féminité, et de la femme vers la masculinité, sont une invitation faite à travers le corps et non à travers le *désir* au sens des paroles de Matthieu 5, 27-28. Le « désir », comme réalisation de la concupiscence de la chair (également et surtout dans l’acte purement intérieur), amoindrit la signification de ce qu’étaient — et que, substantiellement, ne cessent d’être — cette invitation et cette attirance réciproque. L’éternel « féminin » (*das ewig Weibliche*), comme du reste l’éternel masculin, même sur le plan de l’historicité, tend à se libérer de la pure concupiscence et cherche à s’affirmer au niveau propre des personnes. Cette honte originelle dont parle Genèse 3 en donne un témoignage. La dimension de l’intentionnalité des pensées et des cœurs constitue un des principaux courants de la culture humaine universelle. Les paroles du Christ dans le Discours sur la Montagne confirment précisément cette dimension⁴¹.

Il ajoutera plus loin :

En pénétrant dans la signification profonde de l’énoncé de Matthieu 5, 27-28, nous devons cependant constater que le jugement qui y est contenu sur le « désir » comme acte de concupiscence de la chair renferme non pas la négation, mais plutôt l’affirmation du corps comme élément qui, avec l’esprit, détermine la subjectivité ontologique de l’homme et participe à sa dignité de personne. Ainsi donc, *le jugement sur la concupiscence de la chair a une signification essentiellement différente de celle que peut supposer l’ontologie manichéenne du corps* et qui en découle nécessairement⁴².

38. Allocution du 4 juin 1980 (*Doc. cath.*, n° 1789, 6 juil. 1980, pp. 622-623).

39. Allocution du 23 juil. 1980 (*Doc. cath.*, n° 1792, 7-21 sept. 1980, pp. 809-811).

40. Le Pape note que, par suite d’un tel désir, « la féminité cesse ainsi d’être surtout sujet pour la masculinité ; elle cesse d’être un langage spécifique de l’esprit ; elle perd son caractère de signe » (*Doc. cath.*, n° 1794, 19 oct. 1980, p. 922).

41. *Ibid.*, p. 921. Ces paroles du Pape seraient à rapprocher des propos tenus par Teilhard de Chardin dans son poème « L’éternel féminin » (*Écrits du temps de la guerre*, Grasset, 1965, pp. 249-262) et du commentaire qu’en a donné le cardinal H. de Lubac dans son volume *L’Éternel Féminin*, Aubier, 1968.

42. *Doc. cath.*, n° 1796, 23 nov. 1980, p. 1043.

Plus loin, dans la même allocution, le Pape continue en distinguant du comportement chrétien à l'égard du corps et du sexe le comportement qui serait inspiré par des principes manichéens. Selon ces derniers, le corps et le sexe sont des anti-valeurs et ne doivent être « tolérés » que dans les limites de la fin procréatrice. Selon l'optique chrétienne, par contre, le corps et son sexe ont une valeur en soi : ils appartiennent à la personne ; ils manifestent son intériorité ; ils sont le lieu où s'exprime la communion interpersonnelle, au-delà de l'objectif de la procréation, comme j'espère le montrer dans le prochain paragraphe.

Non seulement le Pape oppose la vision chrétienne à la vision manichéenne ; mais il l'oppose aussi, tout en reconnaissant certaines convergences, au jugement porté sur l'homme et sa morale par les « maîtres du soupçon »⁴³ : Freud, Marx et Nietzsche. Se servant du texte de 1 Jn 2, 16, Jean-Paul II attribue à chacun de ces « maîtres » une certaine accusation du cœur humain : à Nietzsche, une accusation correspondant à ce que 1 Jn appelle « l'orgueil de la vie » ; à Marx, une accusation qui peut être identifiée à la « concupiscence des yeux » ; à Freud, une accusation relevant de la « concupiscence de la chair ». Or, « dans la Bible, la triple concupiscence ne constitue pas le critère fondamental, ni surtout unique et absolu, de l'anthropologie et de l'éthique, bien qu'elle soit indubitablement un facteur important pour comprendre l'homme, ses actions et leur valeur morale »⁴⁴. Bien loin de constituer uniquement une accusation portée contre le cœur humain, les paroles de Jésus en Mt 5, 27-28 « doivent être comprises et interprétées surtout comme un appel adressé au cœur... L'homme ne peut pas s'arrêter à mettre le "cœur" en état de soupçon continu et irréversible à cause des manifestations de la concupiscence de la chair et de la libido qu'entre autres un psychanalyste fait ressortir par les analyses de l'inconscient »⁴⁵. Travaillé par la force originelle de la création et par la grâce,

l'être humain n'éprouve-t-il pas, en même temps que la concupiscence, un profond besoin de conserver la dignité des rapports réciproques qui trouvent leur expression dans le corps grâce à sa masculinité et à sa féminité ? N'éprouve-t-il pas le besoin de leur conférer la suprême valeur de l'amour ?

... Dans un certain sens, la signification du corps est l'antithèse de la *libido* freudienne. La signification de la vie est l'antithèse de l'herméneutique du « soupçon »⁴⁶.

Jean-Paul II affirme même que le cœur humain est le lieu de la rencontre de l'*éthos* et de l'*éros*. Même si ce dernier terme est absent de la Bible, le Pape juge nécessaire d'évaluer son contenu à partir de l'utilisation qu'en fait Platon et en prenant en considération la signification qui lui est attribuée de façon commune et dans la littérature : cette démarche lui permet de retracer les « itinéraires... de la

43. L'expression, on le sait, est de Paul Ricœur dont le Pape cite en note une page du *Conflit des interprétations*.

44. *Doc. cath.*, n° 1796, 23 nov. 1980, p. 1045.

45. *Ibid.*, p. 1046. Et le Pape de citer un texte tiré du dernier ouvrage de Freud, *Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt, M. Hamburg, 1955 (Fisher), pp. 74-75.

46. *Ibid.*

conscience des hommes d'aujourd'hui»⁴⁷. Alors que, chez Platon, « l'«éros» représente la force intérieure qui entraîne l'homme vers tout ce qui est bien, vrai et beau..., dans la signification ordinaire tout comme dans la littérature, cette «attraction» semble être avant tout de nature sensuelle»⁴⁸. Mais ce dernier sens rejoint-il l'attirance à l'union des corps dont parle Gn 2, 24?

Il est certain que pour tout un courant littéraire, pour une première estimation commune assez répandue et même pour une certaine sexologie de type «réducteur» (le terme est de Jean-Paul II lui-même), l'*éros* se résume à une attirance vers l'union au corps d'un partenaire de sexe différent qui se réduit à des composantes sensuelles ou sexuelles. L'*éros* ainsi conçu rejoint la «concupiscence de la chair» et ce «désir» de l'apaiser que vise Mt 5, 27-28. Mais si l'on remonte jusqu'à la conception que s'en fait Platon, qui se situe à l'origine de la signification du mot, l'*éros* est porteur de «nuances sémantiques» que peut intégrer l'*éthos* de la relation homme-femme pris tel que l'Écriture le décrit. Loin d'être un interdit, avons-nous vu, les paroles de Jésus en Mt 5, 27-28 constituent un appel :

... elles signifient alors que, dans le domaine érotique, l'«éros» et l'«éthos» ne s'écartent pas l'un de l'autre, ne s'opposent pas l'un à l'autre, *mais sont appelés à se rencontrer dans le cœur humain et, dans cette rencontre, à fructifier*. Il est bien digne du «cœur» humain que ce qui est la forme de ce qui est «érotique» soit en même temps la forme de l'*éthos*, c'est-à-dire de ce qui est «éthique»⁴⁹.

Pour Jean-Paul II, l'*éros* peut très bien recouvrir toute cette valeur du corps comme expression de la personne et comme moyen de communion interpersonnelle ; mais, pour ce faire, l'*éros* doit être arraché à la sphère de la concupiscence née du péché et resitué dans le domaine d'une éthique enracinée ontologiquement dans le double don qui est le fruit de la création et de la grâce de Dieu. Seule cette rencontre de l'*éros* et de l'*éthos* peut permettre à l'homme d'atteindre une véritable «spontanéité» dans le domaine sexuel. On pense souvent que la spontanéité ne peut exister dans le domaine érotique que si l'homme s'affranchit de l'éthique ; mais il n'arrivera jamais alors à «la spontanéité pleine et mûre des rapports qui naissent de l'attirance éternelle de la masculinité et de la féminité»⁵⁰.

Les paroles du Christ exigent que, dans ce domaine qui semble appartenir exclusivement au corps et aux sens, c'est-à-dire à l'homme extérieur, (l'homme) sache vraiment être un homme intérieur ; qu'il sache obéir à une conscience droite ; qu'il sache être le maître véritable de ses impulsions intimes, comme un gardien qui surveille une source cachée ; et qu'il sache enfin tirer de toutes ces impulsions ce qui convient à la «pureté du cœur», en construisant avec conscience et cohérence ce sens personnel de la signification sponsale du corps qui ouvre l'espace intérieur de la liberté du don.

... la noble satisfaction est une chose, le désir sexuel, au contraire, en est une autre. Lorsque le désir sexuel est lié à une noble satisfaction, il est différent d'un

47. *Doc. cath.*, n° 1797, 7 déc. 1980, p. 1104.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*, p. 1105.

50. Allocution du 12 nov. 1980, *ibid.*, p. 1106.

désir pur et simple. De manière analogique, pour ce qui est du domaine des réactions immédiates du « cœur », l'excitation sexuelle est bien différente de l'émotion profonde par laquelle non seulement la sensibilité intérieure, mais la sexualité elle-même réagissent à l'expression intégrale de la féminité et de la masculinité⁵¹.

Dans une allocution prononcée plusieurs mois plus tard (1^{er} avril 1981), le Pape précise que cette éthique de l'*éros* est le fruit à la fois d'un effort conscient de l'homme et d'un don de l'Esprit.

Ce don est surtout celui de la piété (*donum pietatis*) qui restitue à l'expérience du corps — spécialement quand il s'agit des relations réciproques de l'homme et de la femme — *toute sa simplicité, toute sa limpidité et aussi toute sa joie intérieure*. Comme on le voit, ceci constitue un climat spirituel très différent de la *passion* et de la *libido* dont parle saint Paul... L'apaisement de la passion est en effet une chose ; la joie que l'homme éprouve à se posséder plus pleinement lui-même et à pouvoir devenir ainsi encore plus pleinement un véritable don pour une autre personne, en est une autre⁵².

La théologie du corps fonde ainsi une « pédagogie du corps », une éducation de l'homme. Pédagogie qui consiste particulièrement à découvrir la « spiritualité spécifique du corps », à ne pas séparer de la personne le corps et à ne pas le considérer selon ses seuls aspects biologiques, tendance qui est celle de la science biophysique et médicale, et qui comporte le risque que le corps devienne alors « objet de manipulations ». Et Jean-Paul II de reprendre la thèse qu'il avait déjà soutenue dans *Amour et responsabilité*, et qui est aussi la thèse de Paul VI dans *Humanae vitae*, à propos des pratiques anticonceptionnelles qui excluent la continence périodique. Elles risquent de ravalier la femme — et aussi l'homme — au rang d'objet de jouissance, alors que la continence périodique « favorise l'attention à l'autre conjoint, aide les époux à bannir l'égoïsme, ennemi du véritable amour, et approfondit leur sens de responsabilité »⁵³.

3. *Les traits caractéristiques de la relation homme-femme*

Nous arrivons ainsi au cœur de notre sujet, les thèmes traités dans les paragraphes précédents constituant plutôt les principes de base de l'anthropologie théologique à l'intérieur de laquelle Jean-Paul II développe la question de la relation homme-femme.

51. *Ibid.* Celui qui tient ces propos avait déjà longuement développé le même thème dans *Amour et responsabilité* (voir surtout les trois premiers chapitres et l'annexe sur « la sexologie et la morale »). Il avait notamment souligné — ce qui était relativement assez neuf pour l'époque — que la rencontre proprement conjugale, si elle ne doit jamais être détournée artificiellement de son objectif procréateur, est aussi une manifestation typique de l'amour entre l'époux et l'épouse (d'ailleurs la génération humaine ne peut être pensée en dehors d'un contexte d'amour).

52. *Doc. cath.*, n° 1807, 3 mai 1981, p. 418.

53. PAUL VI, *Humanae vitae*, paragraphe 21, cité par Jean-Paul II dans son allocution du 8 avril 1981 (*Ibid.*, pp. 418-420).

Communion des personnes

On peut affirmer sans hésitation que la donnée centrale mise en évidence par le Pape à propos de cette relation est celle de la communion des personnes et du don réciproque. L'homme est ontologiquement *un* au sein de sa dualité sexuelle. Le premier chapitre de la Genèse (verset 27) affirme cette vérité de façon plutôt théologique: l'être humain est décrit comme « image de Dieu » au sein même de la dualité homme-femme — ce qui, évidemment, ne peut être que « très bon » (verset 31)⁵⁴ — ; le chapitre deux, par contre, cherche à peindre pour ainsi dire la prise de conscience de cette valeur, chez l'être humain, ou encore la découverte « expérientielle » qu'il en fait (ce récit, remarque Jean-Paul II, est « comme le prototype biblique du *Cantique des cantiques* »). De telles vues impliquent que la communion avec d'autres personnes fait partie de la nature même de la personne humaine, autant que sa transcendance. En des mots plus simples, la personne humaine doit être définie comme ouverture à l'autre, autant et même plus que comme sujet autonome et distinct. Soulignons d'ailleurs que les deux aspects ou les deux composantes sont en rapport dialectique: la personne ne peut communiquer si elle n'est elle-même un sujet qui s'appartient et si son interlocuteur ne l'est également ; mais l'autonomie, la distinction et la transcendance de la personne, loin de l'enfermer en elle-même, appellent l'ouverture à l'autre. Cet *autre* est, bien sûr, d'abord la femme par rapport à l'homme et vice versa, puis toute personne humaine et en particulier celle qui surgit de l'union conjugale de l'homme et de la femme, mais ce peut être aussi Dieu (les Personnes divines), puisque l'homme est à l'image de Dieu qui est « Personnes » et qu'il est appelé par grâce à la rencontre avec le Dieu Père, Fils et Esprit. Ceci n'est qu'implicite dans les deux récits de la création de l'homme ; la suite de la Révélation permettra d'explicitier cette théologie de l'homme, de son corps et de sa dualité sexuelle, qu'évoquent la notion de l'être humain (homme et femme) vu comme « image de Dieu » (Gn 1) et la description imagée de l'aptitude communionnelle de la personne humaine (Gn 2)⁵⁵.

Si la personne humaine, toute personne humaine, quelle que soit sa condition, est appelée de par sa constitution corporelle et sexuelle à la communion, et particulièrement à la communion entre l'homme et la femme, il va de soi que cette communion trouve un lieu et un mode privilégiés d'expression dans l'union matrimoniale. C'est d'ailleurs cette union que vise la *Genèse* (2, 24 et 1, 28). Mais le Pape remarque ici que cette unité en une seule chair, si liée qu'elle soit à la fécondité, « nous induit toujours à retourner en tout premier lieu à ce que le texte biblique exprime auparavant au sujet de l'union dans l'humanité qui unit l'homme et la femme dans le mystère même de la création »⁵⁶. Cela signifie en clair, d'une part, que

54. Jean-Paul II souligne aussi qu'au verset 27 du chap. 1 de la Genèse le mot *bârâ*, « il créa », apparaît trois fois, alors qu'il n'avait auparavant été utilisé que deux fois : au verset 21 (création du ciel et de la terre) et au verset 27 (création des animaux). « Cette répétition indique que l'œuvre de la création a atteint ici son point culminant » (*À l'image de Dieu...*, p. 110, note 2).

55. Cet alinéa résume, sans la gauchir, espérons-le, la pensée développée par Jean-Paul II dans son allocution du 14 nov. 1979 (*À l'image de Dieu...*, pp. 73-81).

56. *À l'image de Dieu...*, p. 84.

le rapport homme-femme ne se limite pas à la relation proprement conjugale, mais s'inscrit dans la nature profonde de l'être humain, et, d'autre part, que l'acte conjugal, tout en ayant sans contredit pour fin première la fécondité, permet également que l'homme et la femme

redécouvrent, pour ainsi dire, chaque fois et de manière toute particulière, le mystère de la création et retournent ainsi à cette union dans l'humanité (« chair de ma chair et os de mes os ») qui leur permet de se reconnaître réciproquement et, comme la première fois, de s'appeler par leur nom... À niveau d'homme et dans la réciproque relation 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 en détermine la signification originelle. Ce dépassement contient toujours en soi une certaine prise en charge comme sienne propre de la solitude du corps du second « ego »⁵⁷.

Cela signifie encore plus profondément que, si les fins du mariage — plus particulièrement la procréation et l'amour mutuel — peuvent être distinguées pour clarifier certains concepts, elles sont intimement unies. Elles le sont sur le plan moral, en ce sens qu'il ne peut y avoir de véritable amour conjugal fermé volontairement et de façon égoïste à toute fécondité physique, ni qu'il ne devrait y avoir de fécondité physique réalisée hors d'un contexte d'amour; elles sont unies dans un sens ontologique: « Dans toute union conjugale de l'homme et de la femme se redécouvre à nouveau la conscience originelle de la signification unitive du corps en tant que masculin et féminin », et « dans toute union de ce genre le mystère de la création se renouvelle, d'une certaine manière, dans toute son origine profonde et force vitale ».

« Tirée de l'homme » en tant que « chair de sa chair », la femme devient par la suite, comme épouse et de par sa maternité, mère des vivants (*Genèse* 3, 20), car sa maternité a également en lui sa propre origine. La procréation est enracinée dans la création et, en un certain sens, elle reproduit chaque fois son mystère⁵⁸.

Dans *Amour et responsabilité*, K. Wojtyła liait déjà la procréation au mystère même de l'être et de l'existence. Ici, si je saisis bien sa pensée, il fait un pas de plus. Sans lier de façon si rigide procréation et acte conjugal que celui-ci, dans une optique manichéenne et anti-personnaliste, n'aurait pas de sens en dehors de la perspective procréatrice immédiate (étant exclue bien sûr une dissociation égoïste de l'acte par rapport à la procréation), il confère à l'union charnelle des époux le sens d'un retour au mystère de la création, non seulement en tant qu'elle puisse déboucher sur une autre vie, mais aussi en tant qu'elle permet aux époux de rejoindre de façon particulière le mystère de la création de l'être humain dans la diversité des sexes. De toute manière, « l'homme reconnaît et retrouve sa propre humanité » à l'aide « de la femme »; mais on doit admettre qu'en ce temps de l'histoire la relation conjugale constitue une façon bien particulière d'opérer cette reconnaissance et ce recouvrement.

57. *Ibid.*, p. 85-86. Telle était déjà l'optique de l'archevêque de Cracovie dans *Amour et responsabilité*, comme je l'ai brièvement évoqué à la note 51.

58. *À l'image de Dieu...*, p. 88.

Le don mutuel

Aussi le texte biblique parle-t-il de « connaissance » à propos de cet acte et évoque-t-il aussi l'idée de « don » à son sujet. Commençons par éclairer l'idée de « don ». La reconnaissance par Dieu, après chaque étape de la création et particulièrement après la création de l'homme (Gn 1, 31), de la bonté de son œuvre (« Dieu vit que cela était bon..., très bon ») fait « entrevoir dans l'amour » — même si ce mot n'est pas utilisé par Gn 1 — « le motif de la création, comme la source dont elle jaillit : *Seul l'amour en effet engendre le bien et se complaît dans le bien* (cf. 1 Co 13) ».

Aussi la création, comme action de Dieu, ne signifie-t-elle pas seulement le fait d'appeler à l'existence hors du néant et d'établir l'existence du monde et de l'homme dans le monde, mais signifie aussi, suivant le premier récit, « *berêshith bârà* », *donation* ; une donation fondamentale, « radicale »...⁵⁹.

Or, cette donation n'a de sens que par rapport à l'homme. C'est lui qui est gratifié d'un don : le monde est créé pour lui. « ... *La création est un don, parce qu'en elle apparaît l'homme qui, comme image de Dieu, est capable de comprendre le sens même du don dans l'appel à l'existence hors du néant* »⁶⁰.

Dans cette donation initiale de Dieu prend racine la capacité pour l'être humain d'être lui-même don et de l'être de façon particulière dans la relation conjugale, manifestation de communion entre l'homme et la femme. En dehors de la relation conjugale, mais de façon spéciale en elle, le corps devient

un témoin de la création en tant que don fondamental, donc un témoin de l'Amour comme source dont est né le fait même de donner. 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 la manière originelle⁶¹.

Le corps humain avec son sexe, sa masculinité et sa féminité, vu dans le mystère même de la création est non seulement une source de fécondité et de procréation, comme dans tout l'ordre naturel, mais il comprend dès « l'origine » l'attribut « conjugal », c'est-à-dire *la faculté d'exprimer l'amour : précisément cet amour dans lequel l'homme-personne devient don* et — par ce don — réalise le sens même de son « être » et de son « exister »⁶².

59. *Ibid.*, pp. 111-112.

60. *Ibid.*, pp. 112-113.

61. *Ibid.*, p. 118. « ... l'analogie du corps humain et du sexe par rapport au monde des animaux — que nous pourrions appeler "analogie de la nature" — telle qu'elle ressort des deux récits (bien que de façon différente) est également élevée en un certain sens au niveau d'"image de Dieu" et au niveau de personne et de communion entre les personnes » (p. 121). L'union de l'homme et de la femme devient ainsi un « sacrement primordial », le « signe qui transmet efficacement *dans le monde visible le mystère invisible caché en Dieu de toute éternité* », le mystère de l'amour entre le Père et le Fils dans l'Esprit qui se répercute dans l'amour entre l'homme et la femme. Cet aspect proprement « sacramentel » de l'amour entre l'homme et la femme, le Pape le développe longuement lorsqu'il commente le texte d'Ep 5, 21-33 dans ses allocutions des 28 juil., 4, 11, 18 et 25 août, 1^{er}, 8, 15, 22 et 29 sept., 6, 13, 20, 27 oct. et 24 nov. 1982 (*Doc. cath.*, n^{os} 1836, 1837, 1839, 1840 et 1842) : il y a là une mine à exploiter sur le sacrement de mariage ; mais cela nécessiterait un autre article. Le présent article veut délibérément en demeurer à des considérations plus générales sur la relation homme-femme.

62. *À l'image de Dieu...*, p. 123.

Se référant à la prière de Jésus « que tous soient un, comme toi et moi nous sommes un » (Jn 17, 21-22), le Pape rappelle qu'il y a une « similitude entre l'union des personnes divines et l'union des enfants de Dieu dans la vérité et la charité » et que « cette vérité manifeste que l'homme... ne peut se trouver pleinement que par un don sincère de lui-même ». Mais la condition d'un tel don est la liberté, la maîtrise de soi manifestée par le fait que le premier homme et la première femme se retrouvaient sans honte nus l'un devant l'autre : « Intérieurement libres de toute contrainte de leur propre corps et sexe, libres de la liberté du don, homme et femme *ils pouvaient jouir de toute la vérité, de toute l'évidence humaine*, ainsi que Dieu-Yahvé le leur avait révélé dans le mystère de la création »⁶³. Cette première rencontre est « béatifique », parce que l'homme et la femme se retrouvent réciproquement tels que le Créateur les a voulu l'un pour l'autre dans le mystère de l'image de Dieu selon leur masculinité et leur féminité. Dans ce don mutuel, le corps révèle une « valeur » et une « beauté » qui dépassent « la dimension simplement physique de la sexualité »⁶⁴. Le Pape va jusqu'à affirmer qu'une telle lecture de Gn 1 et 2 « convainc du fait que la conscience de la signification du corps qui en découle — en particulier de sa signification “conjugale” — constitue *l'élément fondamental de l'existence humaine* »⁶⁵.

Cette « donation mutuelle crée la communion des personnes » parce qu'elle consiste à « accueillir » l'autre en lui-même et pour lui-même. Elle ne le réduit pas au rang d'objet d'appropriation. L'homme accueille la femme et la femme accueille l'homme ; dans cet accueil chacun se retrouve lui-même. C'est là une nouvelle façon, plus personnaliste et plus existentialiste, de marquer, comme le Pape le faisait déjà dans *Amour et responsabilité*⁶⁶, la dialectique qui existe entre l'amour de bienveillance et l'amour de concupiscence. Suivant de façon très fidèle le texte de Gn 2, 23-25, le Pape est amené à développer davantage l'aspect plus actif de cet accueil chez l'homme et son aspect plus passif chez la femme. Il a cette parole pleine d'une tendresse très existentielle :

La femme est « dès l'origine » confiée à ses yeux, à sa conscience, à sa sensibilité, à son « cœur » ; lui, par contre, il doit en un certain sens, assurer le processus même de l'échange du don, la réciproque compénétration du « donner et recevoir en don » qui, précisément par sa réciprocité, crée une authentique communion de personnes.

Mais il ajoute — ce qui pourrait rassurer certains féministes — que « l'homme s'enrichit non seulement grâce à elle qui lui donne sa propre personne et féminité, mais aussi grâce à la donation de lui-même »⁶⁷.

Terminons ces considérations sur le don en soulignant que Jean-Paul II marque à plusieurs reprises le caractère « sacramental » de ce don, comme nous l'avons déjà vu plus haut.

63. *Ibid.*, p. 125.

64. *Ibid.*, pp. 126-127.

65. *Ibid.*, p. 130. Je souligne.

66. Pages 72-73.

67. *À l'image de Dieu...*, p. 145.

... Avec l'homme, la sainteté est entrée dans le monde visible créé pour lui. Le sacrement du monde et le sacrement de l'homme dans le monde proviennent de la source divine de la sainteté et sont en même temps institués pour la sainteté. L'innocence originelle, liée à l'expérience de la signification conjugale du corps, est la sainteté même qui permet à l'homme de s'exprimer profondément par son propre corps et ceci, précisément, grâce au « don sincère de soi ». Dans ce cas, la conscience du don conditionne « le sacrement du corps » : l'être humain se sent, dans son corps d'homme ou de femme, sujet de sainteté⁶⁸.

La connaissance réciproque

La communion interpersonnelle de l'homme et de la femme se résout aussi en « connaissance » : la Bible utilise même ce terme pour désigner la relation proprement conjugale (voir en particulier Gn 4, 1). Si le don fait référence d'abord à l'aspect « amour » dans la communion interpersonnelle, la connaissance pointe davantage vers l'aspect « vérité ». D'ailleurs, les deux aspects sont complémentaires : pas de connaissance profonde sans amour, mais pas d'amour non plus qui n'implique connaissance. « Connaître » (*Yâdâ*, dans le langage scripturaire) ne signifie pas seulement une appréhension intellectuelle, mais aussi une expérience concrète, telle l'expérience de la souffrance (Is 53, 3 ; Hé 5, 8) et du péché (Sg 3, 13). « L'aspect de la relation existentielle de la "connaissance", lorsque son sujet et son objet est Dieu lui-même, lui donne une signification particulière (Ps 139 ; Jr 31, 34 ; Os 2, 22 ; Jn 14, 7-9 ; 17, 3) »⁶⁹.

Dans *Genèse* 4, 1, l'homme et la femme, devenant une seule chair, font de manière particulière l'expérience de leur propre corps. Ainsi, ils deviennent ensemble comme l'unique objet de cet acte et de cette expérience tout en restant, dans cette unité, deux sujets réellement différents. Ce qui, en un certain sens, nous permet d'affirmer que « le mari connaît sa femme » ou que tous deux « se connaissent mutuellement ».

... Ainsi donc, la réalité de l'union conjugale par laquelle l'homme et la femme deviennent « une seule chair » porte en soi une découverte nouvelle et, en un certain sens, définitive de la signification du corps humain dans sa masculinité et féminité⁷⁰.

Mais il ne s'agit pas d'une découverte d'ordre simplement matériel, sexuel, au sens restreint du mot. L'homme ou la femme « n'est pas seulement un objet passif, défini par son propre corps et sexe et, de cette manière, déterminé "par sa nature". »

Au contraire, précisément du fait d'être homme et femme, ils sont chacun d'eux donnés à l'autre comme sujet unique, non susceptible d'être répété comme « ego », comme personne. Le sexe ne décide pas seulement de l'individualité somatique de l'homme : il définit en même temps son identité personnelle, sa réalité concrète. C'est précisément par cette identité personnelle, cette réalité concrète, comme « ego » féminin-masculin non répétable, que l'homme vient à

68. *Ibid.*, pp. 158-159.

69. *Doc. cath.*, n° 1783, 6 avril 1980, p. 321, note 31.

70. *À l'image de Dieu...*, pp. 165 et 166.

être « connu » quand se réalisent les paroles de *Genèse* 2, 24 : « L'homme s'unira à sa femme... et ils seront une seule chair ». La « connaissance » dont parlent *Genèse* 4, 1-2 et tous les autres textes bibliques suivants pénètre les racines les plus intimes de cette identité, de cette réalité concrète que l'homme et la femme doivent à leur sexe ⁷¹.

Il y a, dans cette « connaissance », « une découverte nouvelle de la signification du propre corps » ⁷² et cela parce qu'elle est en rapport avec la génération. Dans cette « connaissance », l'homme se découvre comme celui qui peut engendrer un fils « à son image et à sa ressemblance » (*Gn* 5, 3), un peu comme il fut lui-même créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (*Gn* 1, 27). Mais il ne découvre cette capacité que lorsque se manifeste totalement à lui le mystère de la féminité par la maternité de la femme ⁷³. Par la génération, l'homme et la femme se « connaissent », se découvrent désormais comme mari et femme, père et mère : cette connaissance se trouve être en même temps « mutuelle réalisation de soi dans le don ». Mais « la procréation fait (aussi) que "l'époux et l'épouse" se connaissent réciproquement dans le "troisième", engendré par eux deux » ⁷⁴. Et chaque fois que l'homme et la femme posent ce geste procréateur, ils rejoignent, pour ainsi dire, avec l'aide de Dieu, le mystère de la création ⁷⁵ et ils sont, par le fait même, « ravis dans cette connaissance » ⁷⁶.

Mais cette connaissance vient forcément en contact chez l'homme avec la conscience de la mort. Et pourtant toujours, dans l'histoire humaine, revient le cycle « connaissance-génération » où la vie lutte contre la mort et la surmonte, où l'homme dépasse sa propre solitude et affirme son être dans un « autre ».

Malgré toutes les expériences de sa propre vie, malgré ses souffrances, sa propre désillusion, son état de pécheur et, enfin, malgré la perspective de la mort inéluctable, l'homme ne cesse jamais de mettre « la connaissance » au « début » de la « génération » ; et ainsi, il semble qu'il participe à la première « vision » de Dieu lui-même : « Il vit ... et voilà que c'était très bien ». Et toujours, il confirme à nouveau la vérité de ces paroles ⁷⁷.

4. Une conception idéaliste ou rédemptrice ?

Mais ne pourrait-on pas taxer toute cette conception d'idéaliste, lui reprocher de ne pas tenir compte de la condition historique de l'homme qui est une condition de

71. *Ibid.*, p. 167.

72. *Ibid.*, p. 171.

73. *Ibid.*, p. 172. « La constitution de la femme est différente par rapport à l'homme et nous savons aujourd'hui qu'elle est différente jusque dans ses déterminantes bio-physiologiques les plus profondes. Ce n'est que dans une certaine mesure qu'elle se manifeste, extérieurement, dans la construction et la forme de son corps. La maternité manifeste de l'intérieur cette constitution, avec une potentialité particulière de l'organisme féminin qui, grâce à sa nature créatrice caractéristique, sert à la conception et à la génération de l'être humain avec le concours de l'homme » (p. 173).

74. *Ibid.*, p. 174.

75. *Ibid.*, pp. 176-178.

76. *Ibid.*, p. 181.

77. *Ibid.*, pp. 186-187.

recherche, de tâtonnements, de faiblesse et de péché? Ce serait nettement injuste, comme j'espère le démontrer dans ce paragraphe, parce que Wojtyła fait une lecture résolument chrétienne de l'homme et de son histoire. Ce n'est donc pas un homme idéal, platonique, qu'il nous dépeint, mais l'homme réel, tel qu'il est sorti des mains du Créateur pour ensuite aliéner son être par le péché. Mais cet homme, suivant la tradition chrétienne la plus pure, demeure fondamentalement bon en dépit de ses inclinations mauvaises et, surtout, il est racheté et recréé dans le Christ. Il trouve en ce dernier la capacité de rejoindre son être originel. On pourrait qualifier la perspective de Wojtyła de perspective christique et, par le fait même, de perspective rédemptrice dans le sens plénier de ce mot ⁷⁸.

Il faut d'abord remarquer le lien qui existe, au niveau même du texte biblique, entre les deux premiers chapitres et le troisième chapitre de la Genèse. Les deux premiers chapitres décrivent l'état de l'homme sortant des mains de son Créateur : ce que la tradition nomme « innocence originelle » et que le Pape appelle « préhistoire théologique » ou ontologie profonde de l'homme ; le chapitre 3 cherche à rendre compte du péché et de la peccabilité qui font partie de « l'homme historique ». « Toutefois », remarque le Pape, « chez tout homme, sans la moindre exception, cet état — l'état "historique" précisément — enfonce ses racines dans sa propre "préhistoire" théologique, qui est l'état de l'innocence originelle » ⁷⁹. Et il ajoute :

Il ne s'agit pas ici de la seule dialectique. Les lois de la connaissance répondent à celles de l'existence ⁸⁰. Il n'est pas possible de comprendre l'état de « peccabilité historique » sans se référer ou faire appel (comme le fait le Christ) à l'état d'originelle (en un certain sens préhistorique) et fondamentale innocence. Le surgissement de la « peccabilité » comme état, comme dimension de l'existence humaine, se trouve dès le début en rapport avec cette réelle innocence de l'homme comme état originel et fondamental, comme dimension de l'être créé « à l'image de Dieu ». Il en fut ainsi pour le premier homme — homme et femme — en tant que *dramatis personae* et protagonistes des événements que décrit le texte yahviste (*Gn 2 et 3*), mais aussi pour tout le parcours historique de l'existence humaine. *L'homme historique est donc, pour ainsi dire, enraciné dans sa préhistoire théologique révélée* ⁸¹.

Aussi faut-il reconnaître avec Jean-Paul II que lorsque le Christ, en Mt 19, 1-9, se réclame de l'« origine », il n'entend pas seulement indiquer l'état d'innocence originelle comme horizon perdu de l'existence humaine, mais faire allusion au

78. Témoin de la justesse de cette affirmation, le texte suivant, tiré de *Redemptor hominis*, par. 10 : « L'homme qui veut se comprendre lui-même jusqu'au fond ne doit pas se contenter pour son être propre de critères et de mesures qui seraient immédiats, partiels, souvent superficiels et même seulement apparents ; mais il doit, avec ses inquiétudes, ses incertitudes et même sa faiblesse et son péché, avec sa vie et sa mort, s'approcher du Christ. Il doit, pour ainsi dire, entrer dans le Christ avec tout son être, il doit "s'approprier" et assimiler toute la réalité de l'Incarnation et de la Rédemption pour se retrouver soi-même ».

79. *À l'image de Dieu...*, pp. 33-34.

80. Jean-Paul II revient assez souvent sur cette correspondance entre le réel, l'existence, et les mécanismes de la connaissance humaine. Cf. par exemple, la fin de l'allocution du 12 janv. 1983, *Doc. cath.*, n° 1846, 20 fév. 1983, p. 198.

81. *À l'image de Dieu...*, p. 34.

mystère de la rédemption. Le texte de Gn 3, 15, qu'on a appelé le « Protévangile », l'autorise, sur un plan strictement exégétique, à une telle allusion⁸². La « rédemption du corps », dans le propre corps du Christ livré sur la croix, « garantit la continuité et l'unité entre l'état héréditaire du péché de l'homme et son innocence originelle, bien que cette innocence, il l'ait historiquement perdue de manière irrémédiable »⁸³. Jean-Paul II va même jusqu'à parler ici d'un certain rapport entre la révélation et l'expérience humaine. Dans l'expérience que l'homme historique fait des multiples limites de son corps, se cache une aspiration à la rédemption de ce corps dont parle Rm 8, 23⁸⁴. C'est cette perspective de la rédemption qui permet au Pape de porter finalement un jugement optimiste sur l'attitude de l'homme à l'égard de son corps :

En effet, dans toute la perspective de sa propre histoire, l'homme ne manquera pas de conférer une signification conjugale à son propre corps. Même si cette signification subit et subira de nombreuses déformations, elle demeurera toujours le niveau le plus profond qui exige d'être révélé dans toute sa simplicité et pureté et de se manifester dans toute sa vérité en tant que signe de « l'image de Dieu ». C'est également par là que passe la voie qui va du mystère de la création à la « rédemption du corps » (cf. Rm 8)⁸⁵.

En fait, le péché n'annihile pas la bonté foncière de la nature humaine ; la rédemption n'annule pas la création⁸⁶. L'incarnation rédemptrice du Christ constitue une « nouvelle création » (2 Co 5, 17)⁸⁷ ; elle fonde même la première création⁸⁸. Le Pape s'intéresse surtout ici à « l'homme nouveau » (Ep 2, 15), « créé dans le Christ Jésus » (Ep. 2, 10) pour une vie de « justice et sainteté » (Ep 4, 24 ; cf. Rm 6, 4 et Col 3, 10). Les paroles de Jésus en Mt 5, 27-28 sont adressées au « cœur » de l'homme, à « l'homme intérieur » en vue d'imprégner d'un « nouvel éthos » sa conscience. Cet éthos est

82. Remarquer cependant la note très nuancée, du point de vue exégétique, de Jean-Paul II au sujet de ce texte : *À l'image de Dieu...*, p. 35, note 1.

83. *Ibid.*, p. 37.

84. Par la même occasion, Jean-Paul II s'élève contre ceux qui posent une antithèse, une antinomie entre révélation et expérience, foi et science, théologie et philosophie. « Pour formuler un tel point de vue », dit-il, « il a fallu prendre en considération des concepts abstraits, plutôt que l'homme comme sujet vivant » (*Ibid.*, p. 40, note 2).

85. *Ibid.*, p. 129. Ailleurs Jean-Paul II déclare : « Après le péché originel, l'homme et la femme perdront la grâce de l'innocence originelle. La découverte de la signification conjugale du corps cessera d'être pour eux une simple réalité de la révélation et de la grâce. Cette signification restera toutefois comme un engagement qui lui vient de l'éthos du don, inscrit au plus profond du cœur humain comme un écho lointain de l'innocence originelle. À partir de cette signification conjugale, l'amour humain se formera dans sa vérité intérieure et dans son authenticité subjective. Et l'homme s'y découvrira continuellement lui-même — même sous le voile de la honte — comme gardien du mystère du sujet, c'est-à-dire de la liberté du don, au point de la défendre contre n'importe quelle réduction au niveau de pur objet » (p. 156).

86. *Ibid.*, pp. 150-152.

87. « Le Fils de Dieu, en la nature humaine qu'il s'est unie, vainqueur de la mort par sa mort et sa résurrection, a racheté l'homme et l'a transformé en une nouvelle créature (cf. Ga 6, 15 ; 2 Co 5, 17) » (*Lumen gentium*, par. 7). Cf. B. REY, *Créés dans le Christ Jésus*, Paris, 1966, coll. « Lectio divina », n° 42.

88. J.-G. PAGÉ, *Qui est l'Église*, Montréal, Bellarmin, 1982 (2^e tirage), tome I, pp. 160-181.

« nouveau » par rapport à l'éthos des hommes de l'Ancien Testament... Il est également « nouveau » par rapport à l'état de l'homme « historique », *postérieur au péché originel, c'est-à-dire par rapport à l'« homme de la concupiscence »*.

C'est donc un « nouvel » éthos dans un sens et avec une portée universels. Il est « nouveau » par rapport à tout homme, indépendamment de n'importe quelle longitude et n'importe quelle latitude géographique et historique.

... Le Christ n'invite pas l'homme à revenir à l'état de l'innocence originelle puisque l'humanité l'a laissé irrévocablement derrière elle ; mais *il l'appelle à retrouver* — sur le fondement des significations éternelles et, pour ainsi dire, indestructibles de ce qui est « humain » — *les formes vives de l'« homme nouveau »*⁸⁹.

À cause du péché, la rédemption doit réaliser un premier effet de « purification » du « cœur » de l'homme. La honte ressentie par l'homme et la femme à la suite du péché devant la nudité de leurs corps indique « une rupture, une perte fondamentale de la primitive communauté-communion des personnes », rupture qui a pour nom « concupiscence » (1 Jn 2, 16 ; Mt 5, 27-28), une sorte d'« insatiabilité », qui contraste avec « la béatifique union conjugale originelle », et de « convoitise » que la femme (Gn 3, 16) plus que l'homme, en vertu de sa particulière sensibilité dans le domaine de l'amour, ressent « comme un manque de pleine unité »⁹⁰. On retrouve ensuite, dans les paroles de Jean-Paul II, l'ancien moraliste :

L'homme est celui qui semble éprouver de manière particulièrement intense la honte de son propre corps : « J'ai eu peur parce que je suis nu, et je me suis caché » (Gn 3, 10)... En même temps, l'homme est quelqu'un pour qui la honte, unie à la concupiscence, deviendra impulsion à « dominer » la femme (« il te dominera »). Par la suite, l'expérience de cette domination se manifeste plus directement chez la femme comme désir insatiable d'une union différente. Du moment où l'homme la « domine », à la *communio des personnes* — faite de pleine unité spirituelle des deux sujets se donnant l'un à l'autre — *succède un rapport mutuel différent*, c'est-à-dire un rapport de *possession* de l'autre. Si cet élan prévaut de la part de l'homme, les convoitises qui portent la femme vers lui, suivant l'expression de Genèse 3, 16, peuvent assumer — et assument — un caractère analogique. Et peut-être parfois devancent-elles le désir de l'homme ou, même, tendent à le susciter, à lui donner l'impulsion⁹¹.

D'une part, le Pape reconnaît que la capacité spirituelle du corps d'exprimer l'amour et le don « n'a pas été totalement étouffée par la concupiscence, mais (qu')elle est seulement menacée de manière habituelle »⁹² ; il doit toutefois rappeler, d'autre part, que la concupiscence « enlève à l'homme... la dignité du don », le « dépersonnalise en le faisant objet "pour l'autre" » et obscurcit la beauté du corps humain⁹³. Il définit le « désir » (au sens de Mt 5, 27-28), qui rejoint la « concupiscence

89. Allocution du 3 déc. 1980 (*Doc. cath.*, n° 1799, 4 janv. 1981, pp. 17-18).

90. Allocution du 18 juin 1980 (*Doc. cath.*, n° 1790, 20 juil. 1980, pp. 685-686).

91. Allocution du 25 juin 1980 (*Ibid.*, p. 686).

92. « Le "cœur" est devenu un lieu de combat entre l'amour et la concupiscence » (Allocution du 23 juil. 1980 : *Doc. cath.*, n° 1792, 7-21 sept. 1980, p. 810).

93. *Ibid.*, pp. 810-811.

de la chair » de 1 Jn 2, 16, comme « la duperie du cœur humain à l'égard de l'éternelle vocation de l'homme et de la femme à la communion à travers un don réciproque », comme « une "réduction" par rapport à l'attraction originelle et réciproque de la masculinité et de la féminité..., presque une limitation ou une fermeture de l'horizon de l'esprit et du cœur »⁹⁴.

Mais si le Christ peut demander précisément à cet homme en qui se tapit la concupiscence de « voir de nouveau la plénitude perdue de son humanité et de vouloir l'acquérir de nouveau », c'est parce qu'il « connaissait jusqu'au fond ce qu'il y a dans chaque homme » (Jn 2, 25) et qu'il « portait en lui le mystère de la "rédemption du corps" »⁹⁵. « Les paroles du Christ témoignent que *la force originelle* (donc aussi la grâce) *du mystère de la création devient* pour chacun d'eux » — l'homme et la femme — « *force* (c'est-à-dire grâce) *du mystère de la rédemption* »⁹⁶. Évidemment, la rédemption n'opère aucun retour magique « aux origines » ; mais elle est, comme l'indique la dernière citation, source d'une grâce qui pénètre la volonté de l'homme et influence son éthos⁹⁷.

Saint Paul a développé en maintes occasions cette théologie de la rédemption du corps et l'éthique qui en découle : Rm 8, 1-23 ; Ga 5, 13-24 ; 1 Th 4, 3-5 et 7-8 ; 1 Co 6, 12-20 et 12, 18-25. Jean-Paul II commente longuement ces textes dans les allocutions qui vont du 17 décembre 1980 au 1^{er} avril 1981⁹⁸. Il développe surtout l'idée que

L'homme intérieur doit s'ouvrir à la vie selon l'Esprit, afin d'obtenir de l'Esprit la pureté de cœur évangélique, afin de retrouver et de réaliser la valeur du corps, libéré par la rédemption des chaînes de la concupiscence⁹⁹.

Il s'arrête en particulier aux textes où Paul compare le corps de l'homme à un « temple » qu'il ne faut pas « profaner », mais au contraire qu'il faut traiter avec respect parce que l'Esprit Saint l'habite et aussi parce que

le Christ a imprimé dans le corps humain — dans le corps de chaque homme et de chaque femme — une dignité nouvelle, étant donné qu'en lui-même le corps a été admis, en même temps que l'âme, à l'union avec la Personne du Fils-Verbe¹⁰⁰.

94. Allocution du 17 sept. 1980 (*Doc. cath.*, n° 1794, 19 oct. 1980, pp. 921-922). « C'est une chose, en effet, que d'avoir conscience que la valeur du sexe fait partie de toute la richesse des valeurs avec laquelle l'être féminin apparaît à l'être masculin. C'est une autre chose de "réduire" toute la richesse personnelle de la féminité à cette unique valeur, c'est-à-dire au sexe comme objet convenant à la satisfaction de sa propre sexualité » (*Ibid.*). C'est à ce propos que le Pape a exprimé l'affirmation qui en fait sursauter d'aucuns simplement parce qu'ils n'ont pas compris son discours : l'homme peut commettre un adultère « dans le cœur » *par rapport à sa propre épouse* « s'il la traite seulement comme un objet de satisfaction de son instinct » (Allocution du 8 oct. 1980 : *Doc. cath.* n° 1795, 2 nov. 1980, p. 972).

95. Allocution du 8 oct. 1980 (*Doc. cath.*, n° 1795, 2 nov. 1980, p. 973).

96. Allocution du 29 oct. 1980 (*Doc. cath.*, n° 1796, 23 nov. 1980, p. 1046).

97. Voir les allocutions du 12 nov. 1980 (*Doc. cath.*, n° 1797, 7 déc. 1980, pp. 1105-1106) et du 3 déc. 1980 (*Doc. cath.*, n° 1799, 4 janv. 1981, pp. 17-19).

98. *Doc. cath.*, nos 1801 (1^{er} fév. 1981), 1802 (15 fév. 1981), 1803 (1^{er} mars 1981), 1805 (5 avril 1981), 1806 (19 avril 1981) et 1807 (3 mai 1981).

99. Allocution du 1^{er} avril 1981 (*Doc. cath.*, n° 1807, 3 mai 1981, p. 418).

100. Allocution du 11 fév. 1981 (*Doc. cath.*, n° 1805, 5 avril 1981, p. 337).

Jean-Paul II doit évidemment traiter aussi de la rédemption du corps dans l'optique de la résurrection telle qu'elle est évoquée par Rm 8, 23 et surtout telle qu'elle est pour ainsi dire décrite en 1 Co 15¹⁰¹. J'ai traité, dès le premier paragraphe, de ce qui a trait à l'état des corps ressuscités en rapport surtout avec les paroles du Christ rapportées en Mt 22, 23s., Mc 12, 18s. et Lc 20, 27s. La doctrine de Paul ne fait que développer celle de Jésus, comme le montre le Pape. Il souligne cependant la contribution plus particulière de Paul : l'œuvre de la rédemption s'opère dans l'homme « par les dons de l'Esprit »¹⁰² et cette œuvre, qui trouvera son couronnement dans la résurrection du corps pour la vie éternelle, est déjà une « réalité de ce monde..., réalité qui est en train de mûrir en (l'homme) pour l'achèvement final »¹⁰³.

Traitant ensuite du célibat « pour le royaume des cieux » (en commentant les trois textes évangéliques dont il vient d'être fait mention et aussi le chap. 7 de la première lettre aux Corinthiens)¹⁰⁴, le Pape note, en plus de tout ce que j'ai déjà rapporté dans le premier paragraphe, que

celui qui choisit consciemment cette continence, choisit, dans 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) en y trouvant également l'empreinte d'une ressemblance avec le Christ¹⁰⁵.

Cette continence « pour le royaume des cieux », dont parlent Jésus et Paul (Mt 19, 11-12; 1 Co 7) est une « anticipation » ici-bas de la vie « dans le royaume des cieux », telle que l'annoncent Mt 22, 18s. et ses parallèles.

Quand l'appel à la continence « pour le royaume des cieux » trouve un écho dans l'âme humaine dans les conditions de la temporalité, autrement dit dans les conditions où les personnes d'habitude « prennent femme et mari » (Lc 20, 34), il n'est pas difficile d'y percevoir une sensibilité particulière de l'esprit humain qui, déjà dans les conditions de la temporalité, semble anticiper ce dont l'homme deviendra participant dans la résurrection future.

(Mais) la question de la continence pour le royaume des cieux ne s'oppose au mariage et ne se fonde pas davantage sur un jugement négatif quant à son importance¹⁰⁶.

C'est même à partir du mariage que saint Paul, dans Ep 5, 23-24, décrira la relation qui unit le Christ et l'Église. Commentant ce texte, Jean-Paul II dira :

Dans ce don rédempteur de lui-même « pour l'Église », se trouve également — selon la pensée de Paul — le don que le Christ fait à l'Église à l'image du

101. Il le fait dans les allocutions qui vont du 27 janv. au 10 fév. 1982 (*Doc. cath.*, n°s 1824, 21 fév. 1982, et 1825, 7 mars 1982).

102. Allocution du 27 janv. 1982 (*Doc. cath.*, n° 1824, 21 fév. 1982, p. 198).

103. Allocution du 3 fév. 1982 (*Doc. cath.*, n° 1825, 7 mars 1982, p. 253).

104. Le Pape aborde ce point à partir de l'alloc. du 10 mars 1982 et dans les suivantes jusqu'au 14 juil. (*Doc. cath.*, n°s 1827, 1828, 1831 et 1836).

105. Allocution du 31 mars 1982 (*Doc. cath.*, n° 1828, 16 avril 1982, p. 407).

106. Allocution du 10 mars 1982 (*Doc. cath.*, n° 1827, 4 avril 1982, pp. 348-349). Le Pape précise davantage la pensée de Paul par rapport au mariage et au célibat consacré dans son allocution du 14 juil. 1982 (*Doc. cath.*, n° 1836, pp. 808-809).

rapport sponsal qui unit le mari et l'épouse dans le mariage. De cette manière, le sacrement de la rédemption revêt, dans un certain sens, la figure et la forme du sacrement primordial. Au mariage du premier mari et de la première femme comme signe du don surnaturel à 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 du don surnaturel à l'homme dans le sacrement de la rédemption, du don où se renouvelle, de manière définitive, l'alliance de la grâce d'élection, rompue à « l'origine » par le péché¹⁰⁷.

Conclusion

Et nous avons bouclé la boucle. Nous sommes partis de l'affirmation que la relation homme-femme s'enracine dans les profondeurs de l'être humain : dans son corps, expression de sa personne, l'homme est marqué par son sexe masculin ou féminin ; ce sexe est le lieu par excellence de la relation interpersonnelle. Cette relation entre l'homme et la femme est si profondément ontologique que, loin de se limiter au monde de l'histoire et au mariage qui est propre à ce temps, elle s'épanouira définitivement dans le Royaume des cieux, mais en dehors de toute relation proprement génitale, ordonnée en premier lieu à la propagation de l'espèce. Aussi, loin d'être une négation de la relation homme-femme, le célibat en vue du Royaume est-il l'annonce de sa réalisation eschatologique et parfaite. Car cette relation est non seulement une donnée de la nature humaine, mais elle appartient aussi à l'économie de la grâce parce que, sur les deux plans, elle est la traduction de « l'image de Dieu » en l'homme : la relation entre l'homme et la femme réfracte dans le créé la relation des Personnes divines et doit être vécue à l'instar de celle-ci. C'est d'ailleurs l'incarnation, la mort et la résurrection du Christ qui octroient à l'homme et à la femme la capacité concrète non seulement de retrouver, par-delà le péché, ce qu'il y a de plus profond dans leur être, mais de vivre cela, déjà ici-bas, dans la perspective du royaume éternel. C'est dans l'Église, prolongement du corps du Christ (1 Co 12 ; Ep 5, 21-33), que cette capacité est mise en acte, sous deux formes complémentaires : la forme du mariage où s'expriment d'une manière spéciale la communion des personnes dans la connaissance et le don réciproques, puis la forme du célibat consacré, anticipation de la forme éternelle de la relation homme-femme.

La vision de K. Wojtyła est une vision intégrale de l'homme. Disciple d'Aristote et de Thomas d'Aquin, il n'oublie jamais les valeurs objectives de la nature humaine ; mais il n'oublie pas non plus que cette nature est « subjectée » dans une personne (de sexe masculin ou féminin), ce qui permet à sa théologie d'être ouverte aux valeurs des philosophies personalistes. En conséquence, selon lui, pour être authentiquement humain, le comportement de l'homme doit se hisser au niveau moral : d'une part, il ne peut faire fi de la réalité de sa nature en laquelle il se reconnaît comme un objet dans le monde visible, mais un objet « objectivement » doté d'une subjectivité, d'une

107. Allocution du 13 oct. 1982 (*Doc. cath.*, n° 1840, 21 nov. 1982, p. 1035). Mais ce « signe » vaut pour ici-bas et il pointe déjà (pas en Ep 5, mais en 1 Co 7 et surtout en Mt 19) vers l'état définitif de l'homme et de la femme (et de leurs relations) dans le Royaume des cieux.

intériorité ; d'autre part, il ne peut aborder cette réalité objective qui est sienne qu'en tant que sujet, c'est-à-dire en tant que personne dotée d'une intériorité, d'une capacité de connaître et de s'autodéterminer. Ce double pôle de sa pensée permet à Wojtyła d'éviter les pièges d'une pensée unilatéralement objective et essentialiste comme ceux d'une pensée exclusivement subjectiviste et existentialiste. Sa vision de l'homme est encore intégrale parce qu'elle ne se fonde pas sur les seules données des sciences empiriques et de l'anthropologie philosophique — sans en faire fi pour autant — , mais qu'elle est finalement une « anthropologie théologique », qui trouve son ultime fondement dans la révélation.

L'objet de cette profonde attention est l'homme dans sa réalité humaine unique et impossible à répéter, dans laquelle demeure intacte l'image et la ressemblance avec Dieu lui-même... L'homme, tel qu'il est « voulu » par Dieu, « choisi » par Lui de toute éternité, appelé, destiné à la grâce et à la gloire : voilà ce qu'est « tout » homme, l'homme « le plus concret », « le plus réel » ; c'est cela l'homme dans toute la plénitude du mystère dont il est devenu participant en Jésus-Christ et dont devient participant chacun des quatre milliards d'hommes vivant sur notre planète, dès l'instant de sa conception près du cœur de sa mère.

(Redemptor hominis, par. 13)