

# **L'amour humain dans le plan divin**

**ou**

**La Rédemption du corps et le caractère sacramental du mariage**

**Partie 1**

**LA THEOLOGIE DU CORPS**

63 Catéchèse de Jean-Paul II ( 05/09/79 – 06/05/81 )

TDC 001 - A l'écoute du Christ sur "l'origine" de la famille	003
TDC 002 - Dès l'origine le créateur les fit homme et femme	004
TDC 003 - "Ils deviennent une seule et même chair"	006
TDC 004 - Le lien entre l'innocence originelle et la Rédemption	008
TDC 005 - La signification de la solitude originelle de l'homme	010
TDC 006 - L'homme prend conscience d'être une personne	012
TDC 007 - L'alternative entre la mort et l'immortalité	013
TDC 008 - L'unité originelle de l'homme et de la femme	015
TDC 009 - Par la communion des personnes l'homme devient image de Dieu	017
TDC 010 - Valeur du mariage indissoluble, à la lumière des premiers chapitres de la Genèse	019
TDC 011 - L'homme et la femme font leurs premières découvertes	021
TDC 012 - La signification de la "Pudeur"	023
TDC 013 - La Création: Don originel fondamental	025
TDC 014 - La Révélation et la découverte de la signification conjugale du corps	027
TDC 015 - Quand l'homme personne devient don	029
TDC 016 - Le Mystère de la Création et de l'innocence originelle	031
TDC 017 - L'échange du don du corps crée une authentique communion	033
TDC 018 - L'innocence originelle et l'état historique de l'homme	035
TDC 019 - Le Sacrement du mystère de la vérité et de l'amour	037
TDC 020 - La signification biblique de la connaissance dans la coexistence matrimoniale	038
TDC 021 - Le Mystère de la femme se révèle dans la maternité	040
TDC 022 - Se connaître, engendrer, mourir	042
TDC 023 - Le mariage accomplissement d'une vocation	044
TDC 024 - Le Christ fait appel à l'homme intérieur	046
TDC 025 - Le contenu éthique et anthropologique du commandement "Tu ne commettras pas d'adultère"	048
TDC 026 - La concupiscence, rupture de l'alliance avec Dieu	050
TDC 027 - La signification de la nudité originelle	052
TDC 028 - La Pudeur	054
TDC 029 - La signification de la honte	056
TDC 030 - La domination de "l'autre" dans les relations interpersonnelles	058
TDC 031 - La signification sponsale du corps	059
TDC 032 - La concupiscence et les rapports homme-femme	061
TDC 033 - Le Don et la Communion des personnes	063
TDC 034 - Le discours sur la montagne et l'homme d'aujourd'hui	065
TDC 035 - Le contenu du commandement "Tu ne commettras pas d'adultère"	067
TDC 036 - L'adultère dans l'Ancien Testament	069
TDC 037 - L'adultère dans les livres Prophétiques	071
TDC 038 - La signification de l'adultère transférée du corps au cœur	073
TDC 039 - Le regard exprime ce qui est dans le cœur	075
TDC 040 - L'adultère commis dans le cœur	077
TDC 041 - La concupiscence et les rapports entre l'homme et la femme	079
TDC 042 - La signification de l'"adultère dans le cœur"	081
TDC 043 - Interprétation psychologique et théologique de la concupiscence	083
TDC 044 - Les valeurs évangéliques et les devoirs du cœur humain	085
TDC 045 - La valeur du corps	087
TDC 046 - Création et Rédemption	089
TDC 047 - La rencontre de l'éthos et de l'Eros dans le cœur humain	091
TDC 048 - Les exigences du Christ dans le discours sur la montagne	093
TDC 049 - La Rédemption du corps	095
TDC 050 - La signification de la pureté	097
TDC 051 - Vie selon la chair et justification dans le Christ	099
TDC 052 - L'opposition entre la chair et l'esprit et la justification par la foi	102
TDC 053 - Liberté et Amour	104
TDC 054 - La sainteté du corps selon Saint Paul	106
TDC 055 - Le corps dans la première lettre aux Corinthiens	108
TDC 056 - Les deux dimensions de la pureté, selon Saint-Paul	110
TDC 057 - La vie selon l'Esprit dans Saint Paul	112
TDC 058 - La fonction positive de la pureté du cœur	114
TDC 059 - La pédagogie du Corps	116
TDC 060 - Le corps humain dans les œuvres d'Art	118
TDC 061 - L'Ethos du corps dans les œuvres d'Art	120
TDC 062 - Limites éthiques dans les œuvres d'art et audiovisuelles	122
TDC 063 - La responsabilité de l'artiste vis-à-vis du corps humain	124

## TDC 001 - A l'écoute du Christ sur "l'origine" de la famille

1. Depuis un certain temps des préparations sont en cours en vue de la prochaine assemblée ordinaire du Synode des évêques qui se déroulera à Rome à l'automne de l'année prochaine. Le thème de ce Synode: "De muneribus familiae christianae" (Fonctions de la Famille chrétienne) focalise notre attention sur cette communauté de vie humaine et chrétienne qui est fondamentale dès l'origine. Nous voulons nous demander ce que signifie cette expression: "l'origine". Nous voulons en outre mettre au clair la raison pour laquelle le Christ se réclame de "l'origine" précisément dans cette circonstance et, pour cela, nous nous proposons une analyse plus précise du message correspondant de l'Écriture sainte.

2. Deux fois, au cours de son dialogue avec les pharisiens qui l'interrogeaient sur l'indissolubilité du mariage. Jésus Christ fait mention de "l'origine". Voici comment s'est déroulé l'entretien: "... Des pharisiens s'approchèrent de lui et lui dirent pour le mettre à l'épreuve: "Est-il permis de répudier sa femme pour n'importe quel motif?" Il répondit: "N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès l'origine, les fit homme et femme et qu'il dit: Ainsi donc l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme et les deux ne feront qu'une seule chair? Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Eh bien! ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer." "Pourquoi donc, lui disent-ils, Moïse a-t-il prescrit de donner un acte de divorce quand on répudie?" Jésus leur répondit: "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 a pas été ainsi"" Mt 19,3 Mc 10,2.

Le Christ n'accepte pas la discussion au niveau où ses interlocuteurs cherchent à la situer; d'une certaine manière il n'approuve pas la dimension que ceux-ci cherchent à donner à la question. Il évite de se laisser entraîner dans une controverse de casuistique juridique; et par contre, il se réclame à deux reprises de "l'origine". Il fait ainsi une référence explicite aux expressions correspondantes du Livre de la Genèse que ses interlocuteurs eux aussi connaissent par cœur. C'est sur ces mots de la révélation antique que le Christ appuie sa conclusion et que se termine l'entretien.

3. "Origine" signifie donc ce dont parle Gn 1,27 que cite le Christ, en le résumant: "Le Créateur, dès l'origine, les fit homme et femme", alors que le texte original complet déclare explicitement ceci: "Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa; homme et femme il les créa". Puis le Maître se réclame de Gn 2,24: "C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'unira à sa femme et ils deviendront une seule chair". En citant ces paroles en entier, pour ainsi dire in extenso, le Christ leur donne un sens normatif encore plus explicite (on pourrait en effet supposer une valeur d'affirmation de fait aux termes du Livre de la Genèse; "quittera... s'unira... ils deviendront une seule chair"). Le sens normatif est plausible parce que le Christ ne se limite pas seulement à la citation elle-même mais ajoute: "Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas". Ce "qu'il ne le sépare pas" est déterminant. A la lumière de ces paroles du Christ, Gn 2,24 énonce le principe de l'unité et de l'indissolubilité du mariage comme le contenu même de la parole de Dieu, exprimé dans la révélation la plus ancienne.

4. On pourrait estimer qu'ici la question est épuisée, et dire que les paroles de Jésus Christ confirment la loi éternelle qui a été formulée et instituée par Dieu dès "l'origine" comme la création de l'homme. Il pourrait aussi sembler que le Maître, dans sa confirmation de la loi primordiale du Créateur, ne fasse rien d'autre que d'établir exclusivement son propre sens normatif, en se réclamant de l'autorité même du premier législateur.

Cependant cette expression significative "dès l'origine", deux fois répétée, conduit clairement les interlocuteurs à réfléchir sur la façon selon laquelle dans le mystère de la création l'homme a été formé précisément, comme "homme et femme", pour comprendre correctement le sens normatif des mots de la Genèse. Et ceci n'est pas moins valable pour les interlocuteurs d'aujourd'hui que pour ceux d'autrefois. C'est pourquoi, dans cette étude, en raison de ce fait, nous devons bien nous mettre dans la situation des interlocuteurs actuels du Christ.

5. Au cours des réflexions des mercredis à venir, pendant les audiences générales, nous chercherons, en qualité d'interlocuteurs actuels du Christ, à nous arrêter plus longuement sur les paroles de Mt 19,3. Pour répondre à l'indication que le Christ y a incluse, nous chercherons à pénétrer vers cette "origine" à laquelle il s'est référé d'une manière tellement significative et, ainsi, nous suivrons de loin le grand travail qu'entreprennent dès maintenant les participants au prochain Synode des évêques. Avec eux y participent de nombreux groupes de pasteurs et de laïcs qui se sentent une responsabilité particulière en ce qui concerne les fonctions que le Christ propose au mariage et à la famille chrétienne: fonctions qu'il a toujours proposées et qu'il propose encore aujourd'hui au monde contemporain.

Le cycle de réflexions que nous commençons aujourd'hui avec l'intention de le poursuivre pendant les prochaines rencontres du mercredi, a également, par ailleurs, le but d'accompagner pour ainsi dire de loin les travaux de préparation au Synode, sans en toucher directement le thème, mais en tournant notre attention vers les racines profondes d'où il jaillit.

1. Mercredi dernier nous avons entamé le cycle de réflexions sur la réponse que le Christ Seigneur fit à ses interlocuteurs qui l'interrogeaient au sujet de l'unité et de l'indissolubilité du mariage. Ses interlocuteurs, des pharisiens comme nous nous en souvenons, en ont appelé à la loi de Moïse; le Christ, par contre, s'est réclamé de "l'origine", citant les paroles du Livre de la Genèse.

Dans le cas présent, l'"origine", c'est ce qui se trouve dans l'une des premières pages du Livre de la Genèse. Si nous voulons analyser cette réalité, il nous faut évidemment nous tourner avant tout vers le texte. En effet les paroles que prononce le Christ dans son colloque avec les pharisiens et que nous rapportent les évangiles de Mt 19,4 et Mc 10,2 constituent un passage qui à son tour s'encadre dans un contexte bien défini, sans quoi on ne saurait ni les comprendre ni les interpréter correctement. Ce contexte est déterminé par les paroles: "N'avez-vous pas lu que, dès l'origine, le Créateur les fit homme et femme...? Mt 19,4, et se réfère à ce qu'on appelle le récit de la création de l'homme, inséré dans le cycle des sept jours de la création du monde Gn 1,1-2,4. D'autre part, le contexte dont se rapprochent le plus les autres paroles de Jésus, tirées de Gn 2,24 est ce qu'on appelle le second récit de la création de l'homme Gn 2,5-25, mais, indirectement, c'est tout le troisième chapitre de la Genèse. Dans sa conception et dans son style le deuxième récit de la création de l'homme forme un tout avec la description de l'innocence originelle, de la félicité de l'homme et, également, de sa première chute.

Etant donné le caractère spécifique du contenu qui s'exprime dans les paroles du Christ, tirées de Gn 2,24, on pourrait également inclure, dans le contexte au moins, Gn 4,1 qui traite de la conception et de la naissance de l'homme dues à des parents terrestres. C'est ce que nous entendons faire dans la présente analyse.

2. Du point de vue de la critique biblique, il faut rappeler tout de suite que le premier récit de la naissance de l'homme est chronologiquement postérieur au second. Celui-ci a une origine bien plus lointaine. Ce texte plus ancien est appelé "yahviste" parce que, pour nommer Dieu, il se sert du terme "Yahvé". On ne saurait que difficilement rester impassible devant le fait que l'image de Dieu ici présentée a des traits anthropomorphiques assez remarquables (en effet nous lisons notamment que "... le Seigneur Dieu modela l'homme avec la glaise du sol et insuffla dans ses narines une haleine de vie" Gn 2,7. En comparaison avec cette description, le premier récit, celui donc que l'on tient pour le plus récent, est beaucoup plus mûr tant en ce qui regarde l'image de Dieu que dans la formulation des vérités essentielles sur l'homme. Ce récit provient de la tradition sacerdotale et, en même temps "élohiste", de Elohim, terme utilisé pour désigner Dieu.

3. Etant donné que, dans ce récit, la création de l'être humain comme homme et comme femme à laquelle se réfère Jésus dans sa réponse selon Mt 19,4 est insérée dans le rythme des sept jours de la création du monde, on pourrait lui attribuer un caractère surtout cosmologique: l'homme et le monde visible viennent à être créés ensemble; mais en même temps le Créateur ordonne à l'homme de maîtriser et dominer la terre Gn 1,28: il est donc placé au-dessus du monde. Bien que l'homme soit ainsi lié si étroitement au monde visible, le récit biblique ne lui attribue cependant aucune ressemblance avec les autres créatures, mais seulement avec Dieu: "Dieu créa l'homme à son image; à son image Dieu le créa..." Gn 1,27. Dans le cycle des sept jours de la création se révèle à l'évidence une gradation très précise, (\*) l'homme par contre n'est pas créé suivant une succession naturelle; il semble que le Créateur se soit arrêté avant de rappeler à l'existence, comme s'il avait voulu réfléchir avant de prendre une décision: "Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance..." Gn 1,26.

(\*) Parlant de la matière non vivifiée, l'auteur biblique adopte différents termes comme "sépara", "appela", "fit", "plça". Parlant au contraire d'êtres dotés de la vie, il emploie les termes "créa" et "bénit". Dieu leur ordonna "soyez féconds et multipliez-vous". Cet ordre se réfère tant aux animaux qu'à l'homme, indiquant que la corporéité leur est commune Gn 1,22 Gn 1,28. Toutefois, dans la description biblique, la création de l'homme se distingue essentiellement des précédentes œuvres de Dieu. Non seulement elle est précédée d'une solennelle introduction, comme s'il s'agissait d'une délibération de Dieu avant cet acte important, mais surtout l'exceptionnelle dignité de l'homme est mise en relief par la "ressemblance" avec Dieu, dont il est l'image. En créant la matière non vivante Dieu "séparait"; aux animaux il ordonna d'être féconds et de se multiplier, mais c'est seulement au sujet de l'homme que la différence de sexe est soulignée ("homme et femme les créa"), bénissant en même temps leur fécondité, c'est-à-dire le lien des personnes Gn 1,27-28

4. Le niveau du premier récit de la création de l'homme, même s'il est chronologiquement postérieur, est surtout de caractère théologique. L'indice en est dans la définition de l'homme basée sur sa relation avec Dieu ("à l'image de Dieu le créa"), ce qui contient en même temps l'affirmation qu'il est absolument impossible de réduire l'homme au "monde". Déjà à la lumière des premières pages de la Bible, on constate que l'homme ne saurait être compris ni expliqué à fond selon les catégories empruntées au "monde", c'est-à-dire au complexe visible des corps. Malgré cela l'homme est cependant un corps. Gn 1,27 constate que cette vérité essentielle au sujet de l'homme se réfère autant à l'homme qu'à la femme: " Dieu créa l'homme, il les créa" (\*). Il faut reconnaître que le premier récit est concis, dépourvu de toute apparence de subjectivisme: il contient seulement le fait objectif et définit la réalité objective, soit lorsqu'il parle de la création de l'homme - homme et femme - à l'image de Dieu, soit lorsque, un peu plus loin, il ajoute: "Dieu les bénit et leur dit: "Soyez féconds, multipliez-vous, emplissez la terre et soumettez-la"" Gn 2,28.

(\*) Le texte original dit: " Dieu créa l'homme (ha-Adam- substantif collectif: l'humanité?) à son image; à l'image de Dieu il le créa; homme (zakar, mâle) et femme (une qebah, femelle) les créa" Gn 1,27.

5. Le premier récit de la création de l'homme, comme nous l'avons constaté, est de nature théologique, et renferme en soi une puissante charge métaphysique. Il ne faut pas oublier que précisément ce texte du Livre de la Genèse est devenu la source des inspirations les plus profondes pour les penseurs qui ont cherché à comprendre "l'être" et "l'essence". Peut-être seul le chapitre 3 du Livre de l'Exode peut soutenir la comparaison avec ce texte (\*). Malgré certaines expressions particularisées et plastiques du passage, l'homme y est défini avant tout dans les dimensions de l'être et de l'exister. Il est défini de manière plus métaphysique que physique. Au

mystère de sa création ("à l'image de Dieu le créa") correspond la perspective de la procréation ("soyez féconds et multipliez-vous, emplissez la terre"), de ce "devenir" dans le monde et dans le temps, de ce fieri qui est nécessairement lié à la situation métaphysique de la création de l'être contingent (contingens). C'est précisément dans ce contexte métaphysique de la description de Genèse qu'il faut comprendre l'entité du bien, c'est-à-dire l'aspect des valeurs. Cet aspect, en effet, se retrouve dans le rythme d'à peu près tous les jours de la création et atteint son point culminant dans la création de l'homme: "Dieu vit tout ce qu'il avait fait : cela était très bon" Gn 1,31. Aussi peut-on dire avec certitude que le premier chapitre de la Genèse constitue un point de référence inattaquable et la base solide pour une métaphysique et, également, pour une anthropologie et une éthique, selon laquelle ens et bonum convertuntur. Tout ceci, évidemment, a également un sens pour la théologie et surtout pour la théologie du corps.

(\*) Haec sublimis veritas: "Je suis celui qui suis" Ex 3,14 constitue un sujet de réflexion pour de nombreux philosophes, à commencer par saint Augustin qui estimait que Platon devait connaître ce texte parce qu'il lui semblait si proche de ses conceptions. La doctrine augustinienne de la essentialitas divine a exercé, grâce à saint Anselme, une profonde influence sur la théologie de Richard de SAINT-VICTOR, d'Alexandre de HAIES et de saint Bonaventure. "Pour passer de cette interprétation philosophique du texte de l'Exode à celle qu'allait proposer saint Thomas il fallait nécessairement franchir la distance qui sépare "l'être de l'essence" de "l'être de l'existence". Les preuves thomistes de l'existence de Dieu l'ont franchie". Différente est la position de Maître ECKHART qui, sur la base de ce texte, attribue à Dieu la puritas essendi: est aliquid altius ente ...; (cf. E. GILSON. Le Thomisme. Paris. Vrin. 1944. p. 122- 127; E. GILSON, History of Christian Philosophy in the Middle Ages, London 1955. Sheed and Ward. 810).

6. Nous allons interrompre ici nos considérations. La semaine prochaine nous nous occuperons du second récit de la création, celui qui selon les biblistes est le plus ancien. L'expression "théologie du corps" que je viens d'employer mérite une explication plus nette, mais nous en parlerons à l'occasion d'une autre rencontre. Nous devons d'abord essayer d'approfondir ce passage du Livre de la Genèse auquel le Christ s'est référé.

- Le 12 septembre 1979

1. Nous référant aux paroles du Christ qui, au sujet du mariage, s'est réclamé de l'"origine", nous avons, il y a une semaine, fixé notre attention sur le premier récit de la création de l'homme tiré de Gn 1,26-28. Aujourd'hui nous passerons au deuxième récit que l'on qualifie souvent de "yahviste" du fait que Dieu y est appelé "Yahvé".

Le second récit de la création de l'homme, qui s'attache à décrire tant l'innocence et la félicité originelles que la première chute a, de par sa nature, un caractère tout différent. Et sans entrer déjà dans les détails du récit - que nous nous réservons de relever au cours d'analyses suivantes - nous devons constater que, dans sa formulation de la vérité sur l'homme, tout le texte nous stupéfie par sa profondeur caractéristique, différente de celle du premier chapitre de la Genèse. On peut dire que c'est une profondeur de nature surtout subjective et donc, en un certain sens, psychologique. Le chapitre 2 constitue en quelque sorte la plus ancienne description, le plus ancien enregistrement de la manière dont l'homme se comprend et, avec le chapitre 3, il forme le premier témoignage de la conscience humaine. 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, contemporaine. On pourrait dire que Genèse 2 présente la création de l'homme spécialement sous l'aspect de sa subjectivité. En confrontant les deux récits nous parvenons à la conviction que cette subjectivité correspond à la réalité objective de l'homme créé "à l'image de Dieu". Et ce fait est lui aussi - de manière différente - important pour la théologie du corps, comme nous le constaterons dans les analyses suivantes.

(\*) Si dans le langage du rationalisme du XIXe siècle le terme mythe indiquait ce qui n'entrait pas dans la réalité, le produit de l'imagination (WUNDT) ou ce qui est irrationnel (LEVY-BRUHL), le XXe siècle a modifié la manière de concevoir le mythe. L. WALK voit dans le mythe la philosophie naturelle, primitive et a-religieuse; R. OTTO le considère comme un instrument de connaissance religieuse; pour C. G. JUNG, par contre, le mythe est une manifestation des archétypes et l'expression de l'"inconscient collectif", symbole des processus intérieurs. M. ELIADE découvre dans le mythe la structure de la réalité qui est inaccessible à l'enquête rationnelle, empirique: le mythe transforme, en effet, l'événement en catégorie et rend capable de percevoir la réalité transcendante; il n'est pas seulement un symbole des processus intérieurs, comme l'affirme JUNG, mais un acte autonome de l'esprit humain au moyen duquel se réalise la révélation (cf. Traité d'histoire des religions, Paris 1949, p. 363; Images et Symboles, Paris 1952, p. 199-235). Selon P. TILLICH le mythe est un symbole, constitué par les éléments de la réalité, qui sert à représenter l'absolu et la transcendance de l'être auxquels tend l'acte religieux. H. SCHLIER souligne que le mythe ne connaît pas les facteurs historiques et n'en a pas besoin en ce sens qu'il décrit ce qui est destin cosmique de l'homme qui est toujours tel quel. Le mythe, enfin, tend à connaître ce qui est inconnaissable. Selon P. RICOEUR: "Le mythe est autre chose qu'une explication du monde, de l'histoire et de la destinée; il exprime, en terme de monde, voire d'outre-monde ou de second monde, la compréhension que l'homme prend de lui-même par rapport au fondement et à la limite de son existence. (...) Il exprime dans un langage objectif le sens que l'homme prend de sa dépendance à l'égard de cela qui se tient à la limite et à l'origine de son monde" (P. RICOEUR, Le conflit des interprétations, Paris, Seuil, 1969, p. 383). "Le mythe adamique est par excellence le mythe anthropologique. Adam veut dire Homme; mais tout mythe de l'"homme primordial" n'est pas "mythe adamique", qui ... est seul proprement anthropologique; par-là trois traits sont désignés: - le mythe étiologique rapporte l'origine du mal à un ancêtre de l'humanité actuelle dont la condition est homogène à la nôtre (...); - le mythe étiologique est la tentative la plus extrême pour dédoubler l'origine du mal et du bien. L'intention de ce mythe est de donner consistance à une origine radicale du mal distincte de l'origine plus originaire de l'être-bon des choses (...). Cette distinction du radical et de l'originaire est essentielle au caractère anthropologique du mythe adamique; c'est elle qui fait de l'homme un commencement du mal au sein d'une création qui a déjà son commencement absolu dans l'acte créateur de Dieu; - le mythe adamique subordonne à la figure centrale de l'homme primordial d'autres figures qui tendent à décentrer le récit, sans pourtant supprimer le primat de la figure adamique. (...) Le mythe en nommant Adam, l'homme, explicite l'universalité concrète du mal humain; l'esprit de pénitence se donne dans le mythe adamique le symbole de cette universalité. Nous retrouvons ainsi (...) la fonction universalisante du mythe. Mais en même temps nous retrouvons les deux autres fonctions, également suscitées par l'expérience pénitentielle (...). Le mythe proto-historique sert ainsi non seulement à généraliser l'expérience d'Israël à l'humanité de tous les temps et de tous les lieux, mais à étendre à celle-ci la grande tension de la condamnation et de la miséricorde que les prophètes avaient enseigné à discerner dans le propre destin d'Israël. Enfin, dernière fonction du mythe, motivée dans la foi d'Israël: le mythe prépare la spéculation en explorant le point de rupture de l'ontologique et de l'historique" (P. RICOEUR. Finitude et culpabilité: II. Symbolique du mal. Paris. Aubier. 1960. p. 218-227).

2. Il est significatif que, dans sa réponse aux pharisiens où il se réclame de l'"origine", le Christ se réfère avant tout à Gn 1,27 pour indiquer la création de l'homme: "A l'origine le Créateur les créa homme et femme"; ce n'est qu'ensuite qu'il cite Gn 2,24. Les paroles qui décrivent directement l'unité et l'indissolubilité du mariage se trouvent dans le contexte immédiat du second récit de la création qui a pour trait caractéristique la création séparée de la femme Gn 2,18-23, tandis que le récit de la création du premier homme (mâle) se trouve dans Gn 2,5-7. Ce premier être humain, la Bible l'appelle "homme" ('Adam), tandis que, par l'"origine" et le mystère de la création de la première femme, elle commence à l'appeler "mâle", "is", en relation avec "issah" ("femelle", parce qu'elle a été tirée du mâle, "is") (\*). Il est également significatif que, se référant à Gn 2,24, le Christ non seulement établit une liaison entre l'"origine" et le mystère de la création mais, également, nous conduit pour ainsi dire à la limite entre l'innocence primitive de l'homme et le péché originel. La seconde description de la création de l'homme a été, dans le Livre de la Genèse, fixée précisément dans ce contexte. Nous y lisons avant tout: "Puis, de la côte qu'il avait tirée de l'homme, le Seigneur Dieu façonna une femme et l'amena à l'homme. Alors celui-ci s'écria: "A ce coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair! Celle-ci sera appelée "femme", car elle fut tirée de l'homme" Gn 2,22-23. "C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme et ils deviennent une seule et même chair" Gn 2,24. "Or tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, et ils n'avaient pas honte l'un devant l'autre" Gn 2,25.

(\*) Quant à l'étymologie, il n'est pas exclu que le terme hébreu is' dérive d'une racine qui signifie "force" ('is' ou 'ws'); par contre issâ est lié à une série de termes sémitiques dont le sens oscille entre "femelle" et "épouse". L'étymologie proposée par le texte biblique est de

caractère populaire et sert à souligner l'unité de provenance de l'homme et de la femme; ceci semble confirmé par l'assonance des deux termes.

3. Puis, immédiatement après ces versets, commence Genèse 3, le récit de la première chute de l'homme et de la femme, rattaché à l'arbre mystérieux qui, déjà auparavant, avait été appelé "arbre de la science du bien et du mal" Gn 2,17. Avec ceci, se présente une situation tout à fait nouvelle, essentiellement différente de la précédente. L'arbre de la connaissance du bien et du mal est une ligne de démarcation entre les deux situations originelles dont parle le Livre de la Genèse. La première situation est celle de l'innocence originelle où l'être humain (homme et femme) se trouve pour ainsi dire au dehors de la connaissance du bien et du mal jusqu'au moment où, transgressant la défense du Créateur, ils mangèrent du fruit de l'arbre de la connaissance. La seconde situation est, par contre, celle dans laquelle, après avoir désobéi au commandement du Créateur, comme le suggérait l'esprit malin symbolisé par le serpent, l'homme se trouve d'une certaine manière à l'intérieur de la connaissance du bien et du mal. Cette seconde situation détermine l'état de péché de l'homme, par opposition à l'état d'innocence originelle.

Bien que dans son ensemble le texte yahviste soit très concis, il suffit à différencier et à opposer avec clarté les deux situations originaires. Nous parlons ici de situations, ayant sous les yeux le récit qui est une description d'événements. Ne transparait pas moins, à travers cette description avec tous ses détails, la différence essentielle entre l'état de péché de l'homme et celui de son innocence originelle. La théologie systématique découvrira dans ces deux situations antithétiques deux états différents de la nature humaine: status naturae integrae (état de nature intègre) et status naturae lapsae (état de nature déchue) (\*). Tout ceci ressort du texte "yahviste" de Gn 2-3, qui contient la plus antique parole de la révélation et a, évidemment, une importance fondamentale pour la théologie de l'homme et pour la théologie du corps.

(\*) "Le langage religieux lui-même requiert la transposition de 'images' ou plutôt 'modalité symbolique' à 'modalité conceptuelle' d'expression. A première vue cette transposition peut sembler n'être qu'un changement purement extrinsèque (...). Le langage symbolique semble inapte à prendre la voie du concept pour un motif qui est particulier à la culture occidentale. Dans cette culture le langage religieux a toujours été conditionné par un autre langage, le philosophique qui est le langage conceptuel par excellence (...). S'il est vrai que le vocabulaire religieux est compris seulement dans une communauté qui l'interprète et suivant une tradition d'interprétation, il est tout aussi vrai qu'il n'existe pas de tradition d'interprétation qui ne soit pas "médiante" à quelque conception philosophique. Ainsi le mot "Dieu", qui dans les textes bibliques reçoit sa signification de la convergence des divers modes du discours (récits et prophéties, textes de législation et livres sapientiaux, proverbes et hymnes) - cette convergence étant vue tant comme le point d'intersection que comme l'horizon fuyant à toute et n'importe quelle forme - doit nécessairement être absorbé dans l'espace conceptuel pour être réinterprété dans les termes de l'Absolu philosophique comme moteur premier, cause première, Actus Essendi, être parfait, etc. Notre concept de Dieu appartient donc à une ontothéologie, dans laquelle s'organise l'entière constellation de la parole-clé de la sémantique théologique, mais dans un cadre de significations dictées par la métaphysique" (Paul RICOEUR, *Ermeneutica biblica*, Brescia 1978. Titre original: *Biblical Hermeneutics*, Montana 1975). Quant à la question de savoir si la réduction métaphysique exprime réellement le contenu que celle en soi le langage symbolique et métaphorique, il s'agit d'un thème à part.

4. Lorsque, se référant à l'"origine", le Christ renvoie ses interlocuteurs aux paroles écrites dans Gn 2,24, il leur ordonne, en un certain sens, d'aller au-delà des limites qui, dans le texte yahviste de la Genèse, règnent entre la première et la seconde situation de l'homme. Il n'approuve pas ce que, "par dureté... de cœur", Moïse a permis, et se réclame des paroles du premier commandement divin qui, dans ce texte, est expressément lié à l'état d'innocence originelle de l'homme. Ce qui signifie que cet ordre n'a rien perdu de sa vigueur bien que l'homme ait perdu son innocence primitive. La réponse du Christ est décisive, sans équivoque. Aussi devons-nous en tirer les 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 qui, comme moment particulier de l'anthropologie théologique, se constitue sur la base de la parole de Dieu qui se révèle. Nous tâcherons d'en tirer de telles conclusions durant notre prochaine rencontre.

- Le 19 septembre 1979

## TDC 004 - Le lien entre l'innocence originelle et la Rédemption

1. Pour répondre à la demande concernant l'unité et l'indissolubilité du mariage, le Christ s'est réclamé de ce qui est écrit dans le Livre de la Genèse sur ce thème du mariage. Lors des deux précédentes réflexions, nous avons soumis à l'analyse tant le texte dit "élohiste" Gn 1 que le texte dit "yahviste" Gn 2. Nous désirons tirer aujourd'hui quelques conclusions de ces analyses.

Lorsque le Christ se réfère à "l'origine", il demande à ses interlocuteurs de dépasser, en un certain sens, la frontière qui, dans le Livre de la Genèse, sépare l'état d'innocence originelle et l'état de péché qui commence avec la chute originelle.

On peut lier symboliquement cette frontière à l'arbre de la connaissance du bien et du mal qui, dans le texte yahviste, délimite deux situations diamétralement opposées; la situation de l'innocence originelle et celle du péché originel. Ces deux situations ont leur propre dimension dans l'homme, au plus intime de lui-même, dans sa connaissance, dans sa conscience, dans ses choix et décisions, et tout ceci par rapport à Dieu-Créateur qui, dans le texte yahviste Gn 2-3 est en même temps le Dieu de l'Alliance, de la plus ancienne alliance du Créateur avec sa créature, c'est-à-dire avec l'homme. L'arbre de la connaissance du bien et du mal, comme expression et symbole de l'alliance avec Dieu, violée dans le cœur de l'homme, délimite et oppose deux situations et deux états diamétralement opposés: celui de l'innocence originelle et celui du péché originel et en même temps de la "peccabilité" héréditaire de l'homme qui en découle. Toutefois les paroles du Christ qui se réfèrent à "l'origine" nous permettent de trouver dans l'homme une continuité essentielle et un lien entre ces deux différents états ou dimensions de l'être humain. L'état de péché fait partie de "l'homme historique", tant celui dont parle Mt 19 - c'est-à-dire l'interlocuteur de Jésus en ce temps-là - que tout autre interlocuteur, potentiel ou actuel, de tous les moments de l'histoire et, naturellement donc, l'homme d'aujourd'hui également. Toutefois, 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.

2. Il ne s'agit pas ici de la seule dialectique. Les lois de la connaissance répondent à celles de l'existence. 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 2-3, 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. Et pour cette raison tout élément de sa "peccabilité" historique s'explique (tant pour l'âme que pour le corps) par référence à l'innocence originelle. On peut dire que cette référence est un "co-héritage" du péché, et précisément du péché originel. Si, en chaque homme historique, ce péché signifie un état de grâce perdue, alors il comporte aussi une référence à cette grâce, qui était précisément la grâce de l'innocence originelle.

3. Lorsque, selon Mt 19,1-12, le Christ se réclame de "l'origine", il n'entend pas, avec cette expression, indiquer seulement l'état d'innocence originelle comme horizon perdu de l'existence humaine dans l'histoire. Aux paroles qui franchissent ses propres lèvres, nous avons le droit d'attribuer en même temps toute l'éloquence du mystère de la Rédemption. En effet, déjà dans le contexte yahviste de Gn 2-3 nous sommes témoins du moment où, après avoir rompu l'alliance originelle avec son Créateur, l'homme - homme et femme - reçoit la première promesse de Rédemption avec les paroles de ce qu'on appelle le "Proto-évangile" dans Gn 3,15 (\*) et commence à vivre dans la perspective théologique de la Rédemption. Et ainsi, donc, l'homme "historique" - tant l'interlocuteur du Christ dont parle Mt 19,1-12 que l'homme d'aujourd'hui - participe à cette perspective. Il participe non seulement à l'histoire de la "peccabilité" humaine, comme un sujet héréditaire et en même temps personnel et unique de cette histoire, mais il participe aussi à l'histoire du salut, ici également comme sujet et co-créateur. Il est donc non seulement fermé, à cause de son état de péché, par rapport à l'innocence originelle - mais il est aussi, en même temps, ouvert sur le mystère de la Rédemption qui s'est accompli dans le Christ et à travers le Christ. Dans son épître aux Romains, saint Paul exprime cette perspective de la Rédemption dans laquelle vit l'homme historique: "Nous - écrit-il -, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la Rédemption de nos corps" Rm 8,23. Nous ne pouvons perdre de vue cette perspective tandis que nous suivons les paroles du Christ qui, dans son colloque sur l'indissolubilité du mariage, fait recours à "l'origine". Si cette "origine" indiquait seulement la création de "l'homme et femme", si - comme nous en avons déjà parlé - il conduisait simplement ses interlocuteurs au-delà de la limite de l'état de péché de l'homme jusqu'à l'innocence originelle, et n'ouvrirait pas en même temps la perspective d'une "Rédemption des corps", la réponse du Christ ne serait pas, en fait, entendue d'une manière adéquate. C'est précisément cette perspective de la Rédemption du corps qui 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. Il est évident que le Christ a le plus grand droit de répondre à la question que lui posent les docteurs de la Loi et de l'Alliance (comme nous le lisons dans Mt 19,1-12 Mc 10,2-12 de répondre, donc, dans la perspective de la Rédemption sur laquelle s'appuie l'Alliance même.

(\*) Déjà la traduction grecque de l'Ancien Testament, celle dite "des Septante", remontant à peu près au IIe siècle avant le Christ, interprète Gn 3,15 dans le sens messianique, appliquant le pronom masculin 'autos' en se référant au substantif neutre 'sperma' (semen dans la Vulgate). La tradition hébraïque continue cette interprétation. L'exégèse chrétienne, commençant à saint Irénée (Adv. Haer. III. 23.7) considère ce texte comme "proto-évangile" qui annonce la victoire remportée par Jésus-Christ sur Satan. Bien que ces derniers siècles les spécialistes des Saintes Ecritures aient interprété diversement cette péricope - et certains d'entre eux contestent l'interprétation messianique - on y revient, ces temps derniers, sous un aspect quelque peu différent. L'auteur yahviste unit en effet la préhistoire avec l'histoire d'Israël qui atteint son apogée dans la dynastie messianique de David, celle qui portera à leur accomplissement les promesses de Gn 3,15 2S 7,12. Le Nouveau Testament a présenté l'accomplissement de la promesse dans la perspective messianique: Jésus est le Messie, descendant de David Rm 1,3 2Tm 2,8 né de la femme Ga 4,4 nouvel Adam-David qui doit régner "jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds" 1Co 15,25. Et enfin Ap 12,1-10, il présente l'accomplissement final de la prophétie de Gn 3,15 qui. Bien que n'étant pas une claire et immédiate annonce de Jésus comme Messie d'Israël, conduit cependant à lui à travers la tradition royale et messianique qui unit l'Ancien et le Nouveau Testament.

4. Si dans le contexte, substantiellement déterminé ainsi, de la théologie de l'homme-corps nous pensons à la méthode des analyses ultérieures au sujet de la révélation de l'"origine", où la référence aux premiers chapitres du Livre de la Genèse est essentielle, nous devons porter immédiatement notre attention sur un fait particulièrement important pour l'interprétation théologique: important parce qu'il consiste dans le rapport entre révélation et expérience. Dans l'interprétation de la révélation au sujet de l'homme, et surtout au sujet du corps, nous devons, pour des raisons compréhensibles, nous référer à l'expérience, parce que l'homme-corps nous est perceptible surtout grâce à l'expérience. A la lumière des considérations fondamentales mentionnées, nous avons pleinement le droit de nourrir la conviction que notre expérience historique doit, d'une certaine manière, s'arrêter au seuil de l'innocence originelle de l'homme, car elle est inadéquate à son égard. Toutefois, à la lumière des mêmes considérations introductives, nous devons parvenir à la conviction que notre expérience humaine est, dans ce cas, un moyen en quelque sorte légitime pour l'interprétation théologique et, en un certain sens, un point de référence indispensable dont nous devons nous réclamer dans l'interprétation de l'"origine". Une analyse plus détaillée du texte nous permettra d'en avoir une vision plus claire.

5. Il semble que les paroles de l'épître aux Romains que je viens de citer indiquent de la meilleure façon l'orientation de nos recherches centrées sur la révélation de cette "origine" à laquelle le Christ se réfère dans son colloque sur l'indissolubilité du mariage Mt 19,1-12 Mc 10,2-12 Toutes les analyses qui seront successivement faites sur la base des premiers chapitres de la Genèse refléteront presque nécessairement la vérité des paroles de saint Paul: "Nous qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la Rédemption de notre corps" Rm 8,23. Si nous nous plaçons dans cette position - qui s'accorde si bien avec l'expérience (\*) - l'"origine" doit nous parler avec la grande richesse de lumière qui provient de la révélation, à laquelle désire répondre surtout la théologie. La suite des analyses nous dira dans quel sens doit aller cette théologie du corps et pourquoi.

(\*) Parlant ici du rapport existant entre l'"expérience" et la "révélation" nous voulons simplement constater, plutôt qu'une surprenante convergence entre elles, que l'homme, dans son actuel état "d'existence" de son corps, fait l'expérience de multiples limites, souffrances, passions, faiblesses et, finalement, de la mort même, lesquelles, en même temps, réfèrent cette existence dans le corps à un autre et différent état ou dimension. Quand saint Paul parle de la "Rédemption du corps", il parle le langage de la révélation; l'expérience, en effet, n'est pas en mesure de saisir ce contenu ou plutôt cette réalité. En même temps, dans l'ensemble de ce contenu, l'auteur de Rm 8,23 reprend tout ce qui lui est offert à lui comme d'une certaine manière à tout homme (indépendamment de son rapport avec la révélation), est offert donc, à travers l'expérience de l'existence humaine, qui est une existence dans le corps. Nous avons donc le droit de parler du rapport existant entre l'expérience et la révélation; nous avons même le droit de poser le problème de leur relation réciproque, même si, pour de nombreux auteurs, il passe entre elles une ligne de démarcation qui est une ligne d'absolue antithèse et de radicale antinomie. Cette ligne, à leur avis, doit nécessairement être tracée entre la foi et la science, entre la théologie et la philosophie. Pour formuler un tel point de vue il a fallu prendre en considération des concepts abstraits, plutôt que l'homme comme sujet vivant.

- Le 26 septembre 1979

## TDC 005 - La signification de la solitude originelle de l'homme

1. Lors de la dernière réflexion du cycle actuel, nous sommes parvenus à une conclusion introductive, tirée des paroles du Livre de la Genèse et concernant la création de l'être humain comme homme et comme femme. Dans son entretien sur l'indissolubilité du mariage, c'est à ces paroles - c'est-à-dire à "l'origine" - que le Seigneur Jésus s'est référé Mt 19,3-9 Mc 10,1-12. Mais la conclusion à laquelle nous sommes parvenus ne met pas encore le point final à la série de nos analyses. Nous devons en effet relire les récits du premier et du deuxième chapitre du Livre de la Genèse dans un contexte plus ample qui nous permettra de déterminer une série de significations du texte antique auquel Jésus s'est référé. Aussi, aujourd'hui, réfléchissons- nous sur la signification de la solitude originelle de l'homme.

2. Le point de départ de cette réflexion nous est donné directement par les paroles suivantes du Livre de la Genèse: "Il n'est pas bon que l'homme soit seul: je veux lui faire une aide qui soit semblable à lui" Gn 2,18. C'est Dieu- Yahvé qui prononce ces paroles. Elles font partie du second récit de la création de l'homme et proviennent donc de la tradition yahviste. Comme nous l'avons déjà rappelé, il est significatif que le récit de la création de l'homme dans le texte yahviste forme un tout complet Gn 2,7 qui précède le récit de la création de la femme Gn 2,21-22. Il est également significatif que le premier homme ('Adam), créé du "limon du sol " est défini comme homme ('is = mâle) seulement après la création de la première femme. Ainsi donc, lorsque Dieu-Yahvé se prononce au sujet de la solitude, il le fait en se référant à la solitude de l'"homme" en tant que tel et pas seulement à celle de l'homme "homme" (\*).

Certes il est difficile, en se basant seulement sur ce fait, d'aller trop loin dans les conclusions. Néanmoins, le contexte complet de cette solitude dont parle Gn 2,18, peut nous convaincre qu'il s'agit ici de la solitude de "l'homme" (homme et femme) et pas seulement de la solitude de l'"homme" homme, parce qu'il lui manque la femme. Il semble donc, si l'on se base sur le contexte tout entier, que cette solitude possède deux significations: l'une qui découle de la nature même de l'homme, c'est-à-dire de son humanité (et ceci ressort à l'évidence du texte de Genèse 2) et l'autre qui découle de la relation homme femme et ceci est d'une certaine manière évident sur la base de la première signification. Une analyse détaillée de la description semble bien le confirmer.

(\*) Le texte hébreu appelle constamment le premier homme ha'adam tandis que le terme 'is (mâle) est introduit seulement quand émerge la confrontation avec 'issa (femelle). Etait donc solitaire "l'homme", sans référence au sexe. Dans la traduction en quelques langues européennes il est toutefois difficile d'exprimer cette idée de la Genèse, car "homme" et "mâle" sont définis généralement par le même terme: "homo", "uomo", "homme", "hombre", "man".

3. Le problème de la solitude se manifeste uniquement dans le second récit de la création de l'homme. Le premier récit l'ignore. Là l'homme est créé en un seul acte et comme homme et comme femme. "Dieu créa l'homme à son image ... homme et femme les créa" Gn 1,27. Le second récit qui, comme nous venons de le mentionner, parle d'abord de la création de l'homme et seulement par la suite de la création de la femme, la tirant d'une "côte" de l'homme, attire notre attention sur le fait que "l'homme est seul", et ceci se présente comme un problème anthropologique fondamental, en un certain sens antérieur à celui posé par le fait qu'un tel homme soit homme et femme. Ce problème est antérieur moins dans le sens chronologique que dans le sens existentiel: il est antérieur "par sa nature même". Et tel se révélera également le problème de la solitude de l'homme du point de vue de la théologie du corps si nous parvenons à faire une analyse approfondie du second récit de la création dans Genèse 2.

4. L'affirmation de Dieu - Yahvé qu'"il n'est pas bon que l'homme soit seul" apparaît non seulement dans le contexte immédiat de la décision de créer la femme ("je veux lui faire une aide qui soit semblable à lui"), mais aussi dans le contexte plus vaste de motifs et de circonstances qui expliquent plus profondément le sens de la solitude originelle de l'homme. Le texte yahviste lie avant tout la création de l'homme au besoin de "cultiver le sol" Gn 2,5 et ceci semble correspondre, dans le premier récit, à la vocation d'assujettir et de dominer la terre Gn 1,28. Puis le second récit de la création parle de l'installation de l'homme dans le "jardin de l'Eden", et à ce moment il nous fait pénétrer dans son état de félicité originelle.

Jusqu'à ce moment c'est l'homme qui fait l'objet de l'action créatrice de Dieu - Yahvé qui, en tant que législateur, détermine en même temps les conditions de la première alliance avec l'homme. Déjà dans ceci on voit soulignée la subjectivité de l'homme, et celle-ci trouve une nouvelle expression quand le Seigneur-Dieu "forma du sol tout animal des champs et tout oiseau des cieux et les conduisit à l'homme (mâle) pour voir comment il les appellerait" Gn 2,19 Ainsi donc la signification originelle de l'homme est définie sur la base d'un "test" spécifique ou d'un examen que l'homme soutient devant Dieu (et d'une certaine manière également devant soi-même). Grâce à un tel "test" l'homme prend conscience de sa propre supériorité, c'est-à-dire qu'il n'est sur la terre aucune espèce d'être vivant qui puisse être considérée comme son égal.

En effet, comme le dit le texte, "tout animal vivant aura pour nom celui dont l'homme l'appellera" Gn 2,19. "L'homme appela donc de leur nom tous les bestiaux, les oiseaux des cieux, tous les animaux des champs mais - poursuit l'auteur - pour l'homme on ne trouva pas une aide qui fût semblable à lui" Gn 2,19-20 .

5. Toute cette partie du texte est incontestablement une préparation au récit de la création de la femme. Toutefois, elle possède une profonde signification même indépendamment de cette création. Voici que dès le moment de sa première existence, l'homme créé se trouve, devant Dieu, comme à la recherche de sa propre identité; on pourrait dire: à la recherche de la définition de soi-même. La constatation que l'homme est "seul" au milieu du monde visible et, tout particulièrement, parmi les êtres vivants, a dans cette recherche une signification négative, en ce sens qu'elle exprime ce qui "n'est pas". Néanmoins la constatation de ne pouvoir, essentiellement, s'identifier avec le monde visible des autres êtres vivants (animalia), a en même temps un aspect positif pour cette recherche primordiale même si cette constatation n'est pas encore une définition complète, elle constitue cependant un de ses éléments. Si nous acceptons la tradition aristotélicienne en logique et en anthropologie, nous devrions définir cet élément comme genus proximum (genre prochain) (\*).

(\*) On dit d'une définition qu'elle est essentielle lorsqu'elle expose l'essence ou la nature des choses (ou quiddité). Elle sera essentielle si nous pouvons définir une chose par son genre prochain et sa différence spécifique. Ce genre prochain inclut dans cette compréhension tous les éléments essentiels des genres au-delà de lui et inclut donc tous les êtres qui sont analogues ou similaires par nature à la chose définie; la différence spécifique, d'autre part, introduit les éléments distinctifs qui séparent cette chose de toutes les autres de nature similaire, en montrant en quelle manière elle est différente de toutes les autres avec lesquelles elle pourrait être identifiée par erreur. "L'homme" est défini comme "animal raisonnable"; "animal" est son genre prochain; raisonnable est sa différence spécifique. Le genre prochain "animal" inclut dans sa compréhension tous les éléments essentiels des genres au-delà de lui, car l'animal est "sensation, vie, substance matérielle" (...). La différence spécifique "raisonnable" est un élément essentiel qui distingue "homme" de tout autre "animal". Cela fait donc de lui une espèce qui lui est propre et le sépare de tout autre animal et de tout autre genre sous-animal, y compris les plantes, les corps inanimés et les substances. D'ailleurs, puisque la différence spécifique est l'élément distinctif dans l'essence de l'homme, cela inclut toutes les "propriétés" caractéristiques qui se trouvent dans la nature de l'homme en tant qu'homme, notamment la faculté de parole, de moralité, de gouvernement, de religion, d'immortalité, etc., réalités absentes dans tous les autres êtres existant dans le monde physique (C.N. BITTLE, *The Science of Correct Thinking*, Logic, Milwaukee 1947, 12, p. 73-74).

6. Le texte yahviste nous permet toutefois de découvrir encore d'autres éléments dans cet admirable passage où l'homme se trouve seul devant Dieu surtout pour exprimer, à travers une première "auto-définition", sa propre "auto-conscience" comme première et fondamentale manifestation d'humanité. L'"auto-conscience" va de pair avec la connaissance du monde, de toutes les créatures visibles, de tous les êtres vivants auxquels l'homme a donné un nom pour affirmer qu'il est différent. Ainsi donc la conscience révèle l'homme comme celui qui possède la faculté cognitive à l'égard du monde visible. Avec cette connaissance qui le fait sortir, d'une certaine manière, de son propre être, l'homme se révèle en même temps à lui-même dans tout ce que son être a de particulier. Il n'est pas seulement essentiellement et subjectivement seul. Solitude signifie également subjectivité de l'homme et celle-ci se constitue grâce à l'"autoconnaissance". L'homme est seul parce qu'il est "différent" du monde visible, du monde des êtres vivants. En analysant le texte du Livre de la Genèse, nous sommes en quelque sorte témoins de la manière dont l'homme "se distingue" devant Dieu - Yahvé de tout le monde des êtres vivants (animalia) par un premier acte d'"auto-conscience" et, par conséquent, de celle dont il se révèle à lui-même et, en même temps, s'affirme comme "personne" dans le monde visible. Ce processus, décrit d'une manière si incisive dans Gn 2,19-20, processus de recherche d'une définition de soi, ne mène pas seulement à indiquer - en se reliant à la tradition aristotélicienne - le *genus proximum* qui en Gn 2 est exprimé par les mots "a donné le nom", ce à quoi correspond la "différentia" spécifique qui est, selon la définition d'Aristote, nous, *zûon noêtikon*. Un tel processus mène également à la première détermination de l'être humain comme personne humaine avec la subjectivité propre qui la caractérise.

Interrompons ici l'analyse de la signification de la solitude originelle de l'homme. Nous la reprendrons dans une semaine.

- Le 10 octobre 1979

## TDC 006 - L'homme prend conscience d'être une personne

1. Dans une précédente conversation nous avons entrepris d'analyser la signification de la solitude originelle de l'homme. L'occasion nous en a été fournie par le texte yahviste et, en particulier, par la phrase suivante: "Il n'est pas bon que l'homme soit seul; je veux lui faire une aide qui soit semblable à lui" Gn 2,18. L'analyse du Livre de la Genèse (chapitre 2) nous a déjà menés à de surprenantes conclusions qui concernent l'anthropologie - c'est-à-dire la science de l'homme - contenue dans ce Livre. En effet, en relativement peu de phrases, le texte antique définit l'homme comme une personne, avec la subjectivité qui la caractérise.

Quant à ce premier homme, ainsi formé, Dieu - Yahvé lui donne le commandement qui concerne tous les arbres qui croissent dans "le jardin en Eden", surtout celui de la connaissance du bien et du mal. Aux caractéristiques de l'homme ci-dessus décrit, vient s'ajouter le moment de l'option, de l'"auto-détermination", c'est-à-dire de la volonté. De cette façon, l'image de l'homme, doué de sa propre subjectivité, se présente à nos yeux comme parachevée après une première ébauche.

Dans le concept de solitude originelle sont incluses tant l'"auto-conscience" que l'"autodétermination". Le fait que l'homme soit seul cache en soi cette structure ontologique et il est en même temps un indice d'authentique compréhension. Sans cela nous ne pourrions comprendre correctement les paroles qui suivent et constituent le prélude à la création de la première femme: "Je veux lui faire une aide". Mais surtout, sans une signification aussi profonde de la solitude originelle de l'homme, on ne saurait ni comprendre ni interpréter correctement l'entière situation de l'homme créé à l'"image de Dieu", qui est la situation de la première, ou mieux, primitive Alliance avec Dieu.

2. Cet homme qui, selon le récit du premier chapitre de la Genèse a été créé "à l'image de Dieu", se manifeste dans le second récit comme sujet de l'Alliance, c'est-à-dire un sujet constitué comme personne, constitué à la dimension de "partenaire de l'Absolu" en ce sens qu'il doit consciemment discerner et choisir entre le bien et le mal, entre la vie et la mort. Les paroles du premier commandement de Dieu - Yahvé Gn 2,16-17, qui indiquent de manière directe la soumission, la dépendance de l'homme-créature à son Créateur, révèlent de manière indirecte précisément ce niveau d'humanité comme sujet de l'Alliance et "partenaire de l'Absolu". L'homme est "seul": cela veut dire qu'à travers sa propre humanité, à travers ce qu'il est, il est en même temps constitué en une unique, exclusive, irréductible relation avec Dieu lui-même. La définition anthropologique contenue dans le texte yahviste se rapproche, de son côté, de ce qu'exprime la définition théologique de l'homme que nous trouvons dans le premier récit de la création ("Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance": Gn 1,26).

3. L'homme ainsi formé appartient au monde visible, il est un corps parmi les corps. Reprenant, et d'une certaine manière restituant, la signification de la solitude originelle, appliquons-la 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". En effet, il n'aurait pas été capable d'arriver à cette conviction qu'en fait il a acquise comme nous le lisons dans Gn 2,20, si son corps ne l'avait aidé à le comprendre, rendant la chose évidente. La conscience de la solitude aurait pu se rompre précisément à cause du corps lui-même. L'homme, Adam, aurait pu, se basant sur l'expérience de son propre corps, arriver à la conclusion qu'il était substantiellement semblable aux autres êtres vivants (animalia). Et, comme nous le lisons, il n'arriva pas à cette conclusion: au contraire, il se persuada qu'il était "seul". Le texte yahviste ne parle jamais directement du corps: même lorsqu'il dit que "le Seigneur Dieu forma l'homme du limon du sol", il parle de l'homme, non pas du corps. Malgré cela le récit, pris dans 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 rattacher la solitude originelle de l'homme à la conscience du corps par lequel l'homme se distingue de tous les animalia et se sépare de ceux-ci, et par lequel il est une personne. On peut affirmer avec certitude que l'homme ainsi formé a en même temps le sentiment et la conscience du sens de son propre corps. Et ceci en se basant sur l'expérience de la solitude originelle.

4. On peut considérer tout ceci comme implication du second récit de la création de l'homme, et l'analyse du texte nous permet d'amples développements.

Lorsqu'au début du texte yahviste, avant même qu'il y soit question de la création de l'homme au moyen du "limon du sol", nous lisons qu'"il n'y avait personne pour cultiver le sol et faire monter l'eau de la terre et arroser 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 moyen fondamental pour dominer la terre se trouve dans l'homme lui-même. L'homme peut dominer la terre parce que lui seul - et pas un seul autre parmi les êtres vivants - est capable de la "cultiver", de la transformer selon ses propres besoins (faire sortir l'eau de la terre et arroser toute la surface du sol).

Et voici que cette première ébauche d'une activité spécifiquement humaine semble faire partie de la définition de l'homme telle que celle-ci ressort de l'analyse du texte yahviste. On peut affirmer, par conséquent, que cette ébauche est intrinsèque à la signification de la solitude originelle de l'homme et appartient à cette dimension de solitude en vertu de laquelle l'homme se trouve dès l'origine dans le monde visible en tant que corps parmi les corps et découvre le sens de sa propre corporalité.

Lors de la prochaine méditation nous reviendrons sur ce thème.

1. Il nous convient de revenir encore aujourd'hui sur le sens de la solitude originelle de l'homme qui ressort principalement de l'analyse du texte dit yahviste de Genèse 2. Comme nous l'avons déjà constaté durant les précédentes réflexions, le texte biblique nous permet 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 sa propre signification.

Tenant compte de l'extrême concision du texte biblique, on ne peut, évidemment, trop étendre cette implication. Il est toutefois certain que nous touchons ici le problème central de l'anthropologie. La conscience du corps semble s'identifier dans ce cas avec la découverte du caractère complexe 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 l'exprime dans son propre langage (c'est-à-dire selon sa propre terminologie) en disant: "Le Seigneur Dieu forma l'homme, poussière provenant du sol, et lui insuffla en ses narines un souffle de vie et l'homme devint un être vivant" Gn 2,7 (\*). Effectivement, cet homme, "être vivant", se distingue absolument de tous les autres êtres vivants du monde visible. Et si l'homme "se distingue", cela est expliqué par le fait que lui seul est capable de "cultiver la terre" Gn 2,5 et de la "dominer" Gn 1,28. On peut dire que la conscience d'un "être supérieur" inscrite dans la définition de l'humanité prend naissance, dès l'origine, sur la base d'une pratique ou d'un comportement typiquement humain. Cette conscience porte en elle une perception toute particulière de la signification du propre corps, perception qui ressort précisément du fait que c'est à l'homme qu'il revient de "cultiver la terre", de la "dominer". Tout ceci serait impossible sans une intuition typiquement humaine de la signification du propre corps.

(\*) 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 Jb 34,14-15 Ps 104,29-30.

2. Il convient donc, semble-t-il, de parler d'abord de cet aspect plutôt que du problème de la complexité anthropologique au sens métaphysique. Si la description originaire de la conscience humaine, rapportée par le texte yahviste, comprend également le corps dans l'ensemble du récit, si elle renferme, pour ainsi dire, le premier témoignage de la découverte de la propre corporité (et même, comme déjà dit, la perception de la signification du propre corps), tout ceci se révèle, non pas sur la base de quelque analyse métaphysique primordiale, mais bien sur celle d'une assez claire subjectivité concrète de l'homme. L'homme est un sujet non seulement en vertu de son "auto-conscience" et de son "auto-détermination", mais aussi en raison de son propre corps. 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-détermination. C'est sur cela que s'appuie la perception fondamentale de la signification du propre corps que l'on ne peut manquer de découvrir en analysant la solitude originelle de l'homme.

3. Et voilà qu'avec cette compréhension fondamentale de la signification de son propre corps, l'homme, en tant que sujet de l'ancienne Alliance avec le Créateur, se trouve placé devant le mystère de l'arbre de la connaissance: "De tout arbre du jardin, tu pourras manger, mais de l'arbre de la science du bien et du mal tu ne mangeras pas, car du jour où tu en mangerais, tu mourrais" Gn 2,16-17. La signification originaire de la solitude de l'homme se base sur l'expérience de l'existence obtenue du Créateur. Cette existence humaine est caractérisée précisément par la subjectivité, qui comprend également la signification du corps. Mais l'homme qui, dans sa conscience originelle, connaît exclusivement l'expérience de l'existence et, donc, de la vie, aurait-il pu comprendre ce que signifie ce terme: "Tu mourrais"? Aurait-il pu arriver à comprendre le sens de ce terme à travers la structure complexe de la vie qui lui fut donnée lorsque "le Seigneur Dieu... insuffla dans ses narines un souffle de vie"? Il faut admettre que ce mot est apparu à l'horizon de la conscience de l'homme sans que celui-ci en ait jamais expérimenté la réalité et qu'en même temps ce mot s'est présenté à lui comme radicale antithèse de tout ce dont l'homme avait été doté.

L'homme a entendu pour la première fois la parole: "Tu mourrais" sans qu'elle ne lui soit jamais devenue familière dans l'expérience faite jusqu'alors, mais d'autre part il ne pouvait manquer d'associer la signification de la mort à cette dimension de vie dont il avait joui jusqu'alors. Les paroles que Dieu - Yahvé avait adressées à l'homme confirmaient une dépendance dans l'être, telles qu'elles faisaient de l'homme un être limité et, en raison de sa nature, susceptible de non-existence. Ces paroles posaient le problème de la mort d'une manière conditionnelle: "Du jour où tu en mangerais ... tu mourrais". L'homme, qui avait entendu ces paroles, devait en retrouver la vérité dans la structure intérieure même de sa propre solitude. Et, en définitive, il dépendait de lui-même, de sa décision, de son libre choix, s'il allait, avec sa solitude, entrer également dans le cercle de l'antithèse à lui révélée par le Seigneur en même temps que l'arbre de la connaissance du bien et du mal, et faire ainsi proprement sien l'expérience de mourir, l'expérience de la mort. En écoutant les paroles de Yahvé, l'homme aurait dû comprendre que l'arbre de la connaissance avait enfoncé ses racines non seulement dans le "jardin en Eden" mais aussi dans son humanité. En outre, il aurait dû comprendre que cet arbre mystérieux celait en soi une dimension de solitude, jusque-là inconnue, dont le Seigneur l'avait doté au milieu du monde des êtres vivants auxquels lui, l'homme, avait, en présence du Créateur lui-même "donné un nom", pour réussir à comprendre que parmi eux il n'en était aucun qui lui fût semblable.

4. Donc, lorsque la signification fondamentale de son corps avait déjà été établie en se basant sur ce qui le distinguait du reste de la création, lorsque, pour cette raison même, il était devenu évident que l'"invisible" détermine l'homme plus que le "visible", alors s'est présentée à lui l'alternative que Dieu - Yahvé avait liée strictement et directement à l'arbre de la connaissance du bien et du mal. L'alternative entre la mort et l'immortalité qui ressort de Gn 2,17 va au-delà de la signification essentielle du corps de l'homme, en ce sens qu'elle recueille la signification non seulement du corps, mais de l'humanité même, distincte de tous les êtres vivants, des "corps". Mais cette alternative concerne d'une manière toute particulière le corps créé "de la poussière du sol".

Pour ne pas prolonger encore cette analyse, nous nous limiterons à constater que l'alternative entre la mort et l'immortalité intervient dès le début dans la définition de l'homme et qu'elle appartient "tout d'abord" à la signification de sa solitude face à Dieu lui-même.

Cette signification originale de solitude, imprégnée de l'alternative entre mort et immortalité, a également une signification fondamentale pour toute la théologie du corps.

Pour le moment, nous concluons avec cette constatation nos réflexions sur la signification de la solitude originelle de l'homme. Cette constatation, qui ressort de manière claire et incisive des textes du Livre de la Genèse, nous incite également à réfléchir tant sur les textes que sur l'homme qui a probablement trop peu conscience de la vérité qui le concerne et qui est contenue déjà dans les premiers chapitres de la Bible.

- Le 31 octobre 1979

1. Les paroles de Gn 2,18: "Il n'est pas bon que l'homme soit seul" sont en quelque sorte le prélude au récit de la création de la femme. Avec ce récit, le sens de la solitude originelle vient s'intégrer dans la signification de l'unité originelle, dont l'élément-clé semble être précisément la phrase de Gn 2,24, dont le Christ se réclame lors de son entretien avec les pharisiens: "L'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme et les deux ne feront qu'une seule chair" Mt 19,5. Si, se référant à "l'origine", le Christ cite ce passage, il nous convient de préciser la signification de cette unité originelle qui plonge ses racines dans le fait de la création de l'être humain comme homme et femme.

Le récit du premier chapitre de la Genèse ne connaît pas le problème de la solitude originelle de l'homme: en fait, dès le premier moment, celui-ci est "homme et femme". Le texte yahviste du deuxième chapitre, par contre, nous permet d'une certaine manière de penser d'abord et seulement à l'homme qui, du fait de son corps, appartient au monde visible, tout en le dépassant cependant; puis il nous fait penser au même homme mais sous le double aspect du sexe. 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", 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.

2. En suivant le texte yahviste qui décrit séparément la création de la femme Gn 2,21-22, il faut en même temps ne pas perdre de vue cette "image de Dieu" du premier récit de la création. Le second récit conserve, dans le langage et dans le style, toutes les caractéristiques du texte yahviste. La manière de raconter correspond à la manière de penser de l'époque à laquelle le texte appartient. On peut dire, suivant la philosophie contemporaine de la religion et celle du langage, qu'il s'agit d'un langage mythique. Dans ce cas, en fait, le terme "mythe" ne désigne pas un contenu fabuleux, mais simplement une façon archaïque d'exprimer un contenu plus profond. Sous la surface de l'antique récit, nous découvrons sans difficulté ce contenu, vraiment admirable en ce qui concerne la qualité et la condensation des vérités qu'il contient. Ajoutons que le deuxième récit de la création de l'homme conserve jusqu'à un certain point une forme de dialogue entre l'homme et le Dieu-Créateur, et ceci se manifeste surtout dans cette étape où l'homme ('Adam) est définitivement créé, comme mâle et femelle ('is-issah) (\*). La création s'effectue de manière presque simultanée en deux dimensions: l'action de Dieu-Yahvé qui crée se déroule en corrélation avec le processus de la conscience humaine.

(\*) Le terme hébreu 'Adam exprime le concept collectif de l'espèce humaine, c'est-à-dire l'homme qui représente l'humanité (la Bible définit l'individu en se servant de l'expression ben-'Adam "fils de l'homme"). La confrontation: 'is-issah souligne la diversité sexuelle (comme en grec anêr- gynê). Après la création de la femme, le texte biblique continue à appeler le premier homme 'Adam (avec l'article défini), exprimant ainsi sa "corporate personality" en ce sens qu'il est devenu "père de l'humanité", son géniteur et représentant, tout comme par la suite Abraham fut reconnu "père des croyants" et Jacob identifié avec Israël - le Peuple élu.

3. Ainsi donc Dieu - Yahvé dit: "Il n'est pas bon que l'homme soit seul; je veux lui faire une aide qui soit semblable à lui" Gn 2,18. Et en même temps l'homme confirme sa propre solitude Gn 2,20. Ensuite, nous lisons: "Alors le Seigneur fit tomber une torpeur sur l'homme et celui-ci s'endormit; il prit une de ses côtes et enferma de la chair à sa place. Le Seigneur bâtit en femme la côte qu'il avait prise de l'homme" Gn 2,21-22. Prenant en considération la spécificité du langage, il faut d'abord reconnaître que cette torpeur génésiaque dans laquelle, par l'œuvre de Dieu - Yahvé, l'homme se trouve plongé en vue du nouvel acte créateur, nous donne beaucoup à penser. Sur le fond de la mentalité contemporaine habituée - par la voie des analyses du subconscient - à rattacher au monde du sommeil des contenus sexuels, cette torpeur peut susciter une association particulière (\*).

(\*) La torpeur d'Adam (en hébreu tardemah) est un sommeil profond (en latin: sopor; en anglais: sleep) où l'homme tombe sans connaissance ou songe (la Bible a un autre terme pour définir le songe: halom); Gn 15,12 15 26,12. Freud, par contre, examine le contenu des songes (en latin: somnium; en anglais: dream) qui, se formant avec des éléments psychiques "refoulés dans le subconscient", permettent, selon lui, d'en faire émerger les contenus inconscients qui, en dernière analyse, sont toujours sexuels. Cette idée est naturellement absolument étrangère à la pensée de l'auteur biblique. Dans la théologie de l'auteur biblique la torpeur dans laquelle Dieu fait tomber le premier homme souligne le caractère exclusif de l'action de Dieu dans l'œuvre de création de la femme; l'homme n'y eut aucune participation consciente. Dieu se sert de "sa côte" uniquement pour accentuer la nature commune de l'homme et de la femme.

Le récit biblique semble toutefois aller au-delà de la dimension du subconscient humain. Si l'on admet ensuite une significative diversité de vocabulaire, on peut conclure que l'homme ('Adam) tomba dans cette torpeur pour se réveiller "mâle" et "femelle". En effet c'est dans Gn 2,23 que nous rencontrons pour la première fois la distinction 'is-issah. Donc, l'analogie avec le sommeil indique ici, peut-être, moins un passage de la conscience à la subconscience qu'un retour spécifique au non-être (le sommeil a en soi un élément d'anéantissement de l'existence consciente de l'homme), c'est-à-dire au moment qui précède la création, afin que, par l'initiative créatrice de Dieu, l'"homme" solitaire puisse en émerger dans sa double unité d'homme et de femme (\*).

En tout cas, à la lumière du contexte Gn 2,18-20, il ne subsiste plus aucun doute que l'homme est tombé dans cette torpeur avec le désir de trouver un être qui soit semblable à lui-même. Si, par analogie avec le sommeil, nous pouvons également parler ici de songe, nous devons dire que cet archétype biblique permet d'admettre comme contenu de ce songe un "second ego", lui aussi personnel et également réductible à l'état de solitude originelle, c'est-à-dire à tout ce processus de fixation de l'identité humaine au regard de l'ensemble des êtres vivants (animalia), puisque c'est un processus de "différenciation" de l'homme à l'égard de ce milieu. De cette manière le cercle de la solitude de l'homme- personne se rompt, puisque l'homme se réveille de son songe comme "homme et femme".

(\*) "Torpeur" (tardemah) est le terme qui apparaît dans la Sainte Ecriture lorsque durant le sommeil, ou directement après, doivent se passer des événements extraordinaires Gn 15,12 1S 26,12 Is 29,10 Les Septante traduisent tardemah par ekstasis (extase). Dans le Pentateuque, tardemah apparaît encore une fois dans un contexte mystérieux; sur ordre de Dieu, Abraham a préparé un sacrifice d'animaux et en a chassé les rapaces: "Quand le soleil fut sur le point de se coucher, un torpeur tomba sur Abraham et voici qu'une frayeur, une grande obscurité tombait sur lui..." Gn 15,12. C'est à ce moment-là que Dieu commence à parler et conclut avec lui une alliance qui est le sommet de la révélation faite à Abraham. Cette scène a une certaine ressemblance avec celle du jardin de Gethsémani: "Jésus commença à ressentir effroi et angoisse..." Mc 14,33. "Il vint vers ses Apôtres et les trouva endormis de tristesse" Lc 22,45. L'auteur biblique admet chez le premier homme un certain sentiment de privation, de solitude (il n'est pas bon que l'homme soit seul; il ne trouvait aucune aide qui soit semblable à lui), sinon un sentiment d'effroi. Il est possible que cela ait provoqué "un sommeil causé par la tristesse" ou peut-être par une obscure terreur du non-être, comme chez Abraham; comme au seuil de l'œuvre de la création "la terre était informe et déserte et les ténèbres couvraient l'abîme" Gn 1,2. En tout cas, suivant les deux textes dans lesquels le Pentateuque ou plus exactement le Livre de la Genèse parle du sommeil profond (tardemah), il est question d'une action divine, c'est-à-dire d'une "alliance" chargée de conséquences pour toute l'histoire du salut: Adam donne un commencement au genre humain; Abraham au Peuple élu.

4. La femme est formée "avec la côte" que Dieu - Yahvé avait soustraite à l'homme. Tenant compte de la manière archaïque, métaphorique et imagée d'exprimer la pensée, nous pouvons entendre qu'il s'agit ici d'homogénéité de tout l'être de l'un et de l'autre; cette homogénéité regarde surtout le corps, la structure somatique, et elle est confirmée également par les premières paroles de l'homme à la femme créée: "Cette fois, celle-ci est l'os de mes os et la chair de ma chair" Gn 2,23 (\*).

(\*) Il est intéressant de noter que chez les antiques Sumériens le signe cunéiforme indiquant le substantif "côte" était identique à celui qui indiquait le terme "vie". Puis, quant au texte yahviste - selon une certaine interprétation de Gn 2,21 - Dieu recouvre la côte de chair (au lieu d'enfermer de la chair à sa place) et de cette manière il "forme" la femme qui tire son origine "de la chair et des os" du premier homme (mâle). Dans le langage biblique c'est là une définition de consanguinité ou d'appartenance à la même descendance Gn 29,14: la femme appartient à la même espèce que l'homme, se distinguant des autres êtres vivants créés les premiers.

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 était considéré comme manifestation extérieure de la personnalité), les "os" signifiaient simplement par synecdoque, l'"être" humain 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". "Chair de ma chair" signifie que tout en ayant des caractéristiques différentes la femme et l'homme ont une personnalité strictement identique. Dans le "chant nuptial" du premier homme, l'expression "os de mes os, chair de ma chair" est une forme de superlatif, souligné en outre par la triple répétition de "celle-ci".

Et, néanmoins, les paroles précitées se réfèrent également à l'humanité de l'homme-mâle. Elles doivent se lire dans le contexte des affirmations faites avant la création de la femme dans lesquelles, bien que n'existant pas encore comme l'"incarnation" de l'homme, elle est définie comme "aide semblable à lui" Gn 2,18 Gn 2,20 (\*). Ainsi, la femme est donc, en un certain sens, créée sur la base de la même humanité.

(\*) Il est difficile de traduire exactement l'expression hébraïque *cezer keneg dô* qu'on rend de diverses manières dans les langues européennes, par exemple en latin: *adjutorium ei conveniens sicut oportebat juxta eum*; en allemand: *eine Hilfe...*, *die ihm entspricht*; en français: *une aide qui soit semblable à lui*; en italien: *un aiuto che gli sia simile*; en espagnol: *como el que le ayude*; en anglais: *a helper for him*; en polonais: *odpowiednia allo mego pomoc*. Comme le terme "aide" semble suggérer le concept de "complémentarité" ou mieux de "correspondance exacte", le terme "semblable" se rattache plutôt au concept de "similitude", mais dans un autre sens que celui de la ressemblance de l'homme avec Dieu.

Malgré la diversité de constitution liée à la différence de sexe, l'homogénéité somatique est si évidente qu'à peine tiré de son sommeil génétique, l'homme (mâle) l'exprime aussitôt en ces termes: "Cette fois, celle-ci est l'os de mes os et la chair de ma chair. Celle-ci on l'appellera Femme parce que d'un homme celle-ci a été prise" Gn 2,23. C'est ainsi que l'homme (mâle) exprime pour la première fois sa joie et même son exaltation qui, avant cela, n'avait aucune raison d'être, étant donné l'absence d'un être semblable à lui. La joie due à l'autre être humain, son "second ego", éclate dans les paroles que l'homme (mâle) prononce à la vue de la femme (femelle). Tout ceci aide à établir la pleine signification de l'unité originelle. Les mots sont ici peu nombreux, mais ils sont tous de grand poids. Nous devons donc tenir compte - et nous le ferons encore par la suite - du fait que la première femme, "formée avec la côte enlevée... à l'homme" (mâle) est tout aussitôt accueillie comme une aide "qui est semblable à lui".

Au cours de la prochaine méditation nous retournerons à ce thème, c'est-à-dire à la signification de l'unité originelle de l'homme et de la femme dans l'humanité.

- Le 7 novembre 1979

1. Nous avons constaté, d'après le récit du Livre de la Genèse, que la création "définitive" de l'homme consiste dans la création de l'unité de deux êtres. Leur unité dénote surtout l'identité de la nature humaine; la dualité, par contre, manifeste ce qui, sur la base de cette unité constitue le caractère masculin et le caractère féminin de l'homme créé. Cette dimension ontologique de l'unité et de la dualité a, en même temps, une signification axiologique. Du texte de Gn 2,23 et de tout le contexte il résulte clairement que l'homme a été créé en tant que valeur particulière devant Dieu (Dieu vit ce qu'il avait fait et voilà que c'était très bien Gn 1,31), mais aussi en tant que valeur particulière pour l'homme lui-même: d'abord, parce qu'il est "homme": ensuite parce que la "femme" est pour l'homme, et vice-versa, parce que l'"homme" est pour la femme. Alors que le chapitre 1 de la Genèse exprime cette valeur sous une forme purement théologique (et indirectement métaphysique), le chapitre 2 par contre, révèle pour ainsi dire le premier cercle de l'expérience vécue par l'homme en tant que valeur. Cette expérience est déjà inscrite dans la signification de la solitude originelle puis dans tout le récit de la création de l'être humain comme homme et comme femme. Le texte concis de Gn 2,23 qui révèle les paroles du premier homme à la vue de la femme créée, "prise de lui", peut être considéré comme le prototype biblique du Cantique des cantiques. Et s'il est possible de détecter des impressions et des émotions en lisant des paroles si anciennes, on pourrait aussi risquer de dire que la profondeur et la force de cette première émotion, de cette émotion "originelle" éprouvée par l'homme "homme" devant l'humanité de la femme et en même temps devant la féminité de l'autre être humain est vraiment unique et ne saurait se reproduire.

2. De cette manière, la signification de l'unité originelle de l'homme s'exprime, à travers les caractères masculin et féminin, comme franchissement des confins de la solitude et, en même temps, comme affirmation - à l'égard des deux êtres humains - de tout ce qui dans la solitude est constitutif de l'"homme". Dans le récit biblique, la solitude est une voie qui conduit à cette unité qui, suivant Vatican II, peut se définir comme *communio personarum* (\*). Comme nous l'avons déjà constaté précédemment, l'homme acquiert dans sa solitude originelle une conscience personnelle dans le processus de "sa distinction" de tous les êtres vivants (*animalia*) et, en même temps, dans cette solitude il s'ouvre vers un autre être semblable à lui et que Gn 2,18 Gn 2,20 définit comme "une aide qui lui est semblable". Cette ouverture décide de l'homme-personne non moins - et peut-être même plus - que la "distinction" même. Dans le récit biblique, la solitude de l'homme se présente à nous non seulement comme la première découverte de la caractéristique transcendance propre à la personne, mais également comme la découverte d'une adaptation "à" la personne et donc comme ouverture et attente d'une "communion des personnes".

Ici, on pourrait se servir du terme "communauté" s'il n'était aussi générique et n'avait un si grand nombre de significations. "Communion" dit beaucoup plus et avec plus de précision, car ce terme indique précisément cette "aide" qui découle, en un certain sens, du fait même d'exister "à côté" d'une personne. Dans le texte biblique ce fait devient *eo ipso* - de ce fait même - existence de la personne pour la personne, étant donné que dans sa solitude originelle l'homme était déjà, de quelque manière, dans cette relation. Ceci est confirmé - dans un sens négatif - précisément par sa solitude. En outre la communion des personnes pouvait se former uniquement sur la base d'une "double solitude" de l'homme et de la femme, c'est-à-dire en tant que rencontre dans leur "distinction" du monde des êtres vivants (*animalia*) qui leur donnait à tous deux la possibilité d'être et d'exister dans une particulière réciprocité. Le concept d'"aide" exprime également cette réciprocité dans l'existence qu'aucun autre être vivant n'aurait pu assurer. Était indispensable pour cette réciprocité tout ce qui, de constitutif, fondait la solitude de chacun d'eux et, donc, également l'"auto-connaissance" et l'"auto-détermination", c'est-à-dire la subjectivité et la conscience de la signification du propre corps.

(\*) Mais Dieu ne créa pas l'homme le laissant seul; dès le début: "mâle et femelle il les créa" Gn 1,27, et leur union constitue la première forme de communion de personnes GS 12.

3. Le récit de la création de l'homme, dans le chapitre 1, affirme directement, dès le début, que l'homme a été créé à l'image de Dieu en tant qu'homme et femme. Le récit du chapitre 2, par contre, ne parle pas de l'"image de Dieu", mais il révèle, de la manière qui lui est propre, que la complète et définitive création de l'"homme" (soumis d'abord à l'expérience de la "solitude originelle") s'exprime dans le fait de donner vie à cette *communio personarum* que forment l'homme et la femme. De cette manière le texte yahviste s'accorde avec le contenu du premier récit. Si, vice versa, nous voulons tirer également du texte yahviste le concept d'"image de Dieu", nous pouvons alors déduire que l'homme est devenu image et ressemblance de Dieu non seulement par sa propre humanité mais aussi par la communion des personnes, que l'homme et la femme forment dès le début. L'image a pour fonction de refléter le modèle, de reproduire son propre prototype. L'homme devient image de Dieu moins au moment de la solitude qu'au moment de la communion. En effet "dès l'origine" il est non seulement une image qui reflète la solitude d'une Personne qui régit le monde, mais aussi et essentiellement image d'une insondable communion divine de Personnes.

De cette façon le second récit pourrait également préparer à comprendre le concept trinitaire de l'"image de Dieu", même si celle-ci n'apparaît que dans le premier récit. Ceci, évidemment, ne manque pas de signification même pour la théologie du corps et va même peut-être jusqu'à constituer l'aspect théologique le plus profond de tout ce qui peut être dit au sujet de l'homme. Dans le mystère de la création - sur la base de la "solitude" originelle et constitutive de son être - l'homme a été doté d'une profonde unité entre ce qui en lui, humainement et de par le corps, est masculin et ce qui en lui, également humainement et par le corps, est féminin. Sur tout ceci est descendue, dès l'origine, la bénédiction de la fécondité, liée à la procréation humaine Gn 1,28.

4. De cette manière nous nous trouvons quasi dans la moelle de la réalité anthropologique dont le nom est "corps". Gn 2,23 en parle pour la première fois, et directement, en ces termes: "chair de ma chair et os de mes os". L'homme "mâle" prononce ces paroles comme s'il pouvait seulement à la vue de la femme identifier et appeler d'un nom ce qui de manière visible les rend semblables l'un à l'autre et, en même temps, ce en quoi se manifeste l'humanité. A la lumière de la précédente analyse de tous les corps avec lesquels l'homme est entré en contact et qu'il a conceptuellement définis en leur donnant le nom (*animalia*), l'expression "chair de ma chair et os de mes os" acquiert proprement cette signification: le corps révèle l'homme. Cette formule concise contient déjà tout ce que la science humaine ne pourra jamais dire sur la structure du corps comme organisme, sur sa vitalité, sur sa physiologie sexuelle particulière, etc. Dans cette

première manière de s'exprimer de l'homme "chair de ma chair", il y a aussi une référence à ce pourquoi le corps est authentiquement humain et donc à ce qui détermine l'homme comme personne, c'est-à-dire comme être qui est "semblable à Dieu" (\*) également dans toute sa corporéité.

(\*) Dans la conception des plus anciens livres bibliques n'apparaissent pas l'opposition dualiste "âme-corps". Comme il a déjà été souligné voir note du 31/10/1979, on peut parler plutôt d'une combinaison complémentaire "corps-vie". Ce corps est l'expression de la personnalité de l'homme, et s'il n'épuise pas complètement ce concept, il faut l'entendre dans le langage biblique comme "pars per toto", cf. par exemple: "Cette révélation t'est venue, non de la chair et du sang, mais de mon Père qui est dans les cieux" Mt 16,17 c'est-à-dire: ce n'est pas l'homme qui te l'a révélé.

5. Nous nous trouvons donc quasi dans la moelle même de la réalité anthropologique dont le nom est "corps", corps humain. Toutefois, comme on peut facilement l'observer, cette "moelle" n'est pas seulement anthropologique, mais aussi essentiellement théologique. 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 Genèse. La signification originelle de l'unité, dont témoignent les paroles de Gn 2,24 aura dans la Révélation de Dieu une ample et lointaine perspective. Cette unité par le corps ("et tous deux seront une seule chair") possède une dimension multiforme: une dimension éthique comme le confirme la réponse du Christ aux pharisiens en Mt 19 Mc 10 et aussi une dimension sacramentelle, étroitement théologique, comme le démontrent les paroles de saint Paul Ep 5,29-32, (Ce sera le sujet de nos réflexions dans la partie intitulée "Le Sacrement") des paroles qui se réfèrent également à la tradition des prophètes (Osée, Isaïe, Ezéchiel). Et c'est ainsi, parce que cette unité qui se réalise par le corps indique dès l'origine non seulement le "corps" mais aussi la communion "incarnée" des personnes - *communio personarum* - que cette communion requiert dès l'origine. Ces caractères masculin et féminin expriment le double aspect de la constitution somatique de l'homme ("cette fois, celle-ci est chair de ma chair et os de mes os") et indiquent, en outre, dans les paroles mêmes de Gn 2,23, la nouvelle conscience du sens du propre corps: sens qui, peut-on dire, consiste en un enrichissement réciproque. Précisément cette conscience, à travers laquelle l'humanité se forme de nouveau comme communion de personnes, semble construire le "stratus" qui, dans le récit de la création de l'homme (et dans la révélation du corps y incluse), est plus profond que la structure même comme homme et comme femme. En tout cas, cette structure est présentée dès le début avec une conscience profonde de la corporéité et de la sexualité humaines, et ceci établit une norme inaliénable pour la compréhension de l'homme sur le plan théologique.

- Le 14 novembre 1979

## TDC 010 - Valeur du mariage indissoluble, à la lumière des premiers chapitres de la Genèse

1. Rappelons-nous qu'interrogé sur l'unité et l'indissolubilité du mariage, le Christ en avait appelé à ce qui était "à l'origine". Il a cité les paroles contenues dans les premiers chapitres de la Genèse. Cherchons donc, au cours des présentes réflexions, à pénétrer le sens propre de ces paroles et de ces chapitres.

La signification originelle de l'être humain que Dieu créa "homme et femme" se découvre (particulièrement à la lumière de Gn 2,23) en connaissant l'homme dans l'entière dotation de son être, c'est-à-dire dans toute la richesse de ce mystère de la création qui se trouve à la base de l'anthropologie théologique. Cette connaissance, c'est-à-dire la recherche de l'identité humaine de celui qui est seul à l'origine, doit toujours passer par la dualité, la "communion".

Rappelons-nous Gn 2,23: "Alors l'homme dit: "Cette fois, celle-ci est l'os de mes os, la chair de ma chair. Celle-ci on l'appellera Femme parce que d'un homme elle a été prise"". A la lumière de ce texte nous comprenons que la connaissance de l'homme passe par les caractères masculin et féminin qui sont comme deux "incarnations" de la même solitude métaphysique devant Dieu et le monde - comme deux manières d'"être corps" et d'être en même temps être humain qui se complètent réciproquement - comme deux dimensions complémentaires de l'"auto conscience" et de l'"autodétermination" et en même temps comme deux consciences complémentaires de la signification du corps. Ainsi, comme le démontre déjà Gn 2,23, le féminin, d'une certaine façon, se retrouve lui-même face au masculin tandis que le masculin se confirme par le féminin. 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 salut. Tout cet enseignement sur l'unité a déjà été exprimé originellement dans Gn 2,23.

2. L'unité dont parle Gn 2,24 "les deux deviendront une seule chair" est sans aucun doute celle qui s'exprime et se réalise dans l'acte conjugal. La formule biblique, extrêmement concise et simple, indique le sexe, masculin et féminin, comme cette caractéristique de l'homme - mâle et femelle - qui leur permet, quand ils deviennent "une seule chair", de soumettre simultanément toute leur humanité à la bénédiction de la fécondité. Toutefois, dans son ensemble, le contexte de la lapidaire formule 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 dehors de la pleine dimension de l'homme et de la "communion des personnes"; mais il nous oblige, dès l'"origine", à découvrir la plénitude et la profondeur propres de cette unité que l'homme et la femme doivent constituer à la lumière de la révélation du corps.

Donc, l'expression prospective qui dit "l'homme ... s'unira à sa femme" si intimement que "les deux deviendront une seule chair" 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. Les paroles de Gn 2,23 que nous venons d'analyser, expliquent de manière particulière ce concept. L'homme et la femme s'unissant l'un à l'autre (dans l'acte conjugal) de manière si étroite qu'ils forment "une seule chair" 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. En un certain sens cela signifie revivre l'originelle valeur virgine de l'homme qui émerge du mystère de sa solitude face à 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, soit dans son unité originelle, soit dans la dualité d'une mystérieuse attraction réciproque. Mais le sexe est quelque chose de plus que la force mystérieuse de la corporalité humaine qui agit presque en vertu de l'instinct. A 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".

3. Aussi cette "prise à sa charge" est-elle liée au choix. La formule même de Gn 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, par 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 et s'unira à sa femme." Si du fait de la génération, l'être humain appartient "par nature" à son père et à sa mère, c'est au contraire "par choix" qu'il s'unit à sa femme (ou à son mari). Le texte de Gn 2,24 définit ce caractère du lien conjugal en se référant au premier homme et à la première femme mais il le fait en même temps dans la perspective de tout l'avenir terrestre de l'homme. C'est pourquoi en son temps le Christ en appellera-t-il à ce texte comme toujours actuel à son époque. Formés à l'image de Dieu, même lorsqu'ils forment une authentique communion de personnes, le premier homme et la première femme doivent en constituer l'origine et le modèle pour tous les hommes et pour toutes les femmes qui, à n'importe quelle époque, s'uniront l'un à l'autre si intimement qu'ils deviendront "une seule chair". Le corps qui, à travers son caractère masculin ou féminin, aide dès l'origine l'un et l'autre ("une aide qui soit semblable à lui") à se retrouver dans une communion de personnes devient de manière toute particulière l'élément constitutif de leur union lorsqu'ils deviennent mari et femme. Ceci se réalise, toutefois, à la suite d'un choix. C'est le choix qui établit le pacte conjugal entre les personnes (\*) qui, en se basant seulement sur ce choix, deviennent "une seule chair".

(\*) "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" GS 48

4. Ceci correspond à la structure de la solitude de l'homme et, concrètement, à la "double solitude". Le choix, comme 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 sa propre structure que l'homme "est corps" et, par le corps, il est également "homme et femme". Lorsque tous deux s'unissent d'une manière si intime qu'ils deviennent "une seule chair", leur union conjugale présuppose une mûre conscience du corps. Mieux, cette union renferme une particulière conscience de la signification du corps dans le don réciproque des personnes. Même en ce

sens, Gn 2,24 est un texte perspectif. Il démontre en effet que 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; de cette manière le texte biblique indique en même temps que dans toute union de ce genre le mystère de la création se renouvelle, de certaine manière, dans toute son originelle profondeur 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 Gn 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 mystère.

5. Une réflexion spéciale sera consacrée à "la connaissance et la procréation". Il faudra, en l'occurrence, se référer à d'autres éléments du texte biblique. L'analyse de la signification de l'unité originelle - que nous avons faite jusqu'à présent - démontre comment "depuis l'origine" cette unité de l'homme et de la femme, inhérente au mystère de la création, a été donnée également comme engagement en vue de tous les temps successifs.

- Le 21 novembre 1979

1. On peut dire que l'analyse des premiers chapitres de la Genèse nous contraint, en un certain sens, à reconstruire les éléments constitutifs de l'expérience originelle de l'homme. En ce sens, le texte yahviste, de par son caractère, est une source particulière. Quand nous parlons des expériences humaines originelles, nous pensons moins à leur éloignement dans le temps qu'à leur signification fondamentale. Ce qui est donc important, ce n'est pas que ces expériences appartiennent à la préhistoire de l'homme (à sa "préhistoire théologique"), mais qu'elles se trouvent à la racine de toute expérience humaine. Ceci est vrai, même si, à cause de la tendance à évaluer de l'existence humaine normale, on ne prête guère attention à ces expériences essentielles. Elles se mêlent si étroitement aux choses ordinaires de la vie que, normalement, nous ne nous rendons pas compte de leur caractère extraordinaire. En nous basant sur les analyses faites jusqu'à présent nous avons déjà pu nous rendre compte que ce que nous avons appelé, au début, "révélation du corps" nous aide en quelque sorte à découvrir ce qu'il y a d'extraordinaire dans l'ordinaire. Ceci est possible parce que la révélation (celle de l'origine dont il est parlé d'abord dans le récit yahviste de Genèse 2-3, puis dans le texte de Genèse 1) prend en considération précisément ces expériences primordiales dans lesquelles apparaît de manière quasi complète l'originalité absolue de ce qui est l'être humain homme-femme: en tant qu'homme, donc également de par le corps. L'expérience humaine du corps, telle que nous la découvrons dans les textes bibliques précités, se trouve certainement au seuil de toute l'expérience "historique" successive. Elle semble, toutefois, reposer également sur une base ontologique si profonde que l'homme ne l'aperçoit pas dans la vie quotidienne, même si, en même temps, il la suppose et la postule comme partie du processus de formation de sa propre image.

2. A défaut de ces réflexions servant d'introduction, il serait impossible de préciser la signification de la nudité originelle, et d'affronter l'analyse de Gn 2,25 qui nous dit: "Or tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, et ils n'en avaient point honte". A première vue, l'introduction de ce détail, apparemment secondaire, dans le récit yahviste de la création de l'homme semble quelque chose d'inadéquat, de déplacé. On pourrait aussi penser que ce passage ne saurait soutenir la comparaison avec ce que développent les versets qui précèdent, et qu'en un certain sens, il outrepassé le contexte. Toutefois ce jugement ne résiste pas à une analyse approfondie. En effet Gn 2,25 présente un des éléments - clés de la révélation originelle, aussi déterminant que les autres textes de Gn 2,20 Gn 2,23, qui nous ont déjà permis de préciser la signification de la solitude originelle et de l'unité originelle de l'homme. A ceci vient s'ajouter, comme troisième élément, la signification de la nudité originelle, clairement mise en évidence dans le contexte; et dans le premier essai biblique d'anthropologie, cette signification n'a rien d'accidentel. Au contraire, elle est proprement la clé de sa pleine et complète compréhension.

3. Il est évident que cet élément précis de l'ancien texte biblique apporte sa contribution spécifique à la théologie du corps, une contribution qu'on ne peut absolument pas négliger. Les analyses suivantes nous le confirmeront. Mais avant de les entreprendre, je me permets d'observer que le texte de Gn 2,25 exige expressément de rattacher les réflexions sur la théologie du corps à la dimension de la subjectivité personnelle de l'homme; c'est dans ce cadre, en effet, que se développe la conscience de la signification du corps. Gn 2,25 en parle de manière infiniment plus directe que dans les autres parties de ce texte yahviste que nous avons déjà défini comme premier enregistrement de la conscience humaine. Le passage qui nous apprend que les premiers êtres humains, homme et femme, "étaient nus", mais "n'en avaient point honte", décrit indubitablement leur état de conscience, mieux, leur 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 pudeur (\*).

(\*) Cf. par exemple: M. SCHELER, *Über Scham und Schamgefühl*, Halle 1914; Fr. SAWICKI, *Fenomenologia wstydlivosti* (Phénoménologie de la pudeur), Cracovie 1949 et aussi K. WOJTYLA, *Milosc i odpowiedzialnosc* (Amour et responsabilité). Cracovie 1962, p. 165-185.

4. En faisant allusion ici à la précision du récit, telle qu'elle était possible pour l'auteur du texte yahviste, nous sommes amenés à considérer les degrés d'expérience de l'homme "historique" chargé de l'hérédité du péché; des degrés qui partent proprement de l'état d'innocence originelle. Nous avons déjà constaté précédemment qu'en remontant "à l'origine" (que nous avons soumise à de successives analyses du contexte), le Christ établit indirectement l'idée de continuité et de lien entre les deux états, comme s'il nous permettait de rétrograder du seuil de l'"historique" état de péché de l'homme à celui de son innocence originelle. C'est précisément Gn 2,25 qui exige tout particulièrement de franchir ce seuil. Il est facile de remarquer que ce passage, ainsi que la signification de la nudité originelle qui s'y rattache, s'insèrent dans le contexte d'ensemble du récit yahviste. En effet, quelques versets plus loin, l'auteur écrit: "Alors se dessillèrent leurs yeux à tous deux, et ils surent qu'ils étaient nus, et cousant des feuilles de figuier ils se firent des pagnes" Gn 3,7. L'adverbe "alors" indique un nouveau mouvement et une nouvelle situation: conséquences de la rupture de la première Alliance; c'est une situation qui fait suite à la faillite de l'épreuve liée à l'arbre de la connaissance du bien et du mal et qui, en même temps, constituait la première "épreuve" d'obéissance, c'est-à-dire d'écoute de la Parole de Dieu dans toute sa vérité, et d'acceptation de l'Amour, dans la totale soumission aux exigences de la Volonté créatrice. Ce nouveau mouvement ou situation nouvelle comporte également un nouveau contenu et une nouvelle qualité de l'expérience du corps, de sorte que l'on ne peut plus dire; "Ils étaient nus et n'en avaient point honte". La honte est donc ici une expérience, non seulement originelle, mais aussi "liminale".

5. La différence des formules entre Gn 2,25 et Gn 3,7 est donc significative. Dans le premier cas, "ils étaient nus mais n'en éprouvaient point de honte", dans le second cas, "ils surent qu'ils étaient nus". Cela voudrait-il dire qu'à un premier moment "ils ne s'étaient pas rendu compte qu'ils étaient nus"? qu'ils ignoraient, qu'ils ne voyaient pas l'un de l'autre la nudité de leurs corps? La significative transformation dont témoigne le texte biblique au sujet de l'expérience de la honte (dont parle encore Gn 3,10-12) se situe à un niveau bien plus profond que le pur et simple usage du sens de la vue. L'analyse comparative de Gn 2,25 Gn 3,10-12 conduit nécessairement à

la conclusion qu'il ne s'agit pas ici du passage de la "non-connaissance" à la "connaissance", mais d'un changement radical de la signification de la nudité originelle de la femme en présence de l'homme, de l'homme en présence de la femme. Elle émerge de leur conscience comme fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal: "Qui t'a révélé que tu étais nu? Est-ce que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais ordonné de ne pas manger?" Gn 3,11. Ce changement concerne directement l'expérience de la signification du propre corps face au Créateur et à la créature. Ce que l'homme avait dit nous le confirme: "J'ai entendu ta voix dans le jardin et j'ai eu peur, parce que je suis nu, et je me suis caché" Gn 3,10. Mais, en particulier, ce changement que le texte yahviste décrit de manière si concise et dramatique concerne directement, et peut-être même de la manière la plus directe possible, la relation homme-femme, féminité-masculinité.

6. Il nous faudra retourner encore, à d'autres moments de nos prochaines réflexions, à l'analyse de cette transformation. Or, arrivés à cette frontière qui traverse la sphère de l'"origine" dont s'est réclamé le Christ, nous devons nous demander s'il est possible de reconstruire, d'une façon certaine, la signification originelle de la nudité, qui, dans le Livre de la Genèse, constitue le contexte prochain de la doctrine au sujet de l'unité de l'être humain en tant qu'homme et femme. Cela semble possible si nous assumons comme point de référence l'expérience de la honte telle que dans l'antique texte biblique elle est clairement présentée comme expérience "liminale". Au cours de nos prochaines méditations nous tâcherons de reconstruire cette signification.

- Le 12 décembre 1979

## TDC 012 - La signification de la "Pudeur"

Qu'est-ce que la honte et comment expliquer son absence dans l'état d'innocence originelle, dans la profondeur même du mystère de la création de l'être humain comme homme et comme femme? Des analyses contemporaines de la honte - et de la pudeur sexuelle en particulier - on déduit le caractère complexe de cette expérience fondamentale dans laquelle l'homme s'exprime comme personne selon la nature qui lui est propre. Dans l'expérience de la pudeur. L'être humain expérimente la crainte à l'égard de son "second ego" (ainsi, par exemple, la femme face à l'homme) et ceci est, substantiellement, une crainte pour son propre "ego". Avec la pudeur, l'homme manifeste presque "instinctivement" le besoin d'affirmer et d'accepter cet "ego" à sa juste valeur. Il l'expérimente simultanément tant au fond de lui-même qu'à l'extérieur face à "l'autre". On peut donc dire que la pudeur est une expérience complexe, également parce qu'en éloignant presque un être humain de l'autre (la femme de l'homme) elle cherche simultanément leur rapprochement personnel, en leur créant une base et un niveau appropriés.

1. Pour la même raison, elle a une signification fondamentale quant à la formation de l'ethos de la coexistence humaine et, en particulier, dans les relations homme-femme. L'analyse de la pudeur indique clairement combien profondément elle est enracinée dans les relations mutuelles, combien exactement elle exprime les règles essentielles de la "communion des personnes", et, de même, combien étroitement elle est liée à la dimension de la "solitude" originelle de l'homme. L'apparition de la "honte" dans le récit biblique de Gn 3,10-12 a une signification aux multiples dimensions et il conviendra que nous en reprenions l'analyse au moment opportun. Que signifie, par contre, son absence à l'origine dont fait état Gn 2,25: "Ils étaient nus et n'en avaient point honte?"

2. Il importe avant tout d'établir qu'il s'agit véritablement d'une "non-présence" de la honte et non pas d'une carence ou d'un sous-développement de la honte. Ici, nous ne saurions d'aucune manière soutenir une "primitivation" de sa signification. Le texte de Gn 2,25 n'exclut donc pas seulement, de manière décisive, la possibilité de penser à un "manque de honte" ou plutôt à l'impudicité, mais elle exclut encore plus la possibilité de l'expliquer par analogie avec d'autres expériences humaines positives, comme, par exemple, celles du bas âge ou celle de la vie des peuples dits primitifs. De telles analogies sont non seulement insuffisantes, mais elles peuvent aussi se révéler nettement décevantes. L'affirmation de Gn 2,25 "ils n'en avaient point honte", loin d'exprimer une carence, indique au contraire une particulière plénitude de conscience et d'expérience, surtout la plénitude de compréhension de la signification du corps, liée au fait qu'"ils étaient nus".

Que c'est ainsi qu'il faille comprendre et interpréter le texte en question, nous en trouvons la preuve dans la suite du récit yahviste où l'apparition de la honte et, en particulier, de la pudeur sexuelle est mise en liaison avec la perte de cette plénitude originelle. Présupposant, donc, que l'expérience de la pudeur est une expérience "de confins", nous devons nous demander à quelle plénitude de conscience et d'expérience, et, en particulier, à quelle plénitude de compréhension de la signification du corps correspond la signification de la nudité originelle dont parle Gn 2,25.

3. Pour répondre à cette question, il importe de tenir compte du processus analytique conduit jusqu'ici en se basant sur l'ensemble du passage yahviste. Dans ce contexte la solitude originelle de l'homme se manifeste comme "non-identification" de sa propre humanité avec le monde des êtres vivants (animalia) qui l'entourent.

Par suite de la création de l'être humain comme homme et femme cette "non-identification" cède la place à l'heureuse découverte de sa propre humanité "à l'aide" de l'autre être humain; ainsi l'homme reconnaît et retrouve sa propre humanité "à l'aide" de la femme Gn 2,25. En même temps, cet acte de leur part provoque une perception du monde qui s'actualise directement à travers le corps "chair de ma chair". Il est la source directe et visible de l'expérience qui parvient à établir leur unité dans l'humanité. Il n'est donc pas difficile de comprendre que la nudité correspond à cette plénitude de conscience de la signification du corps découlant de la perception précise des sens. On peut penser à cette plénitude en termes de catégories de vérité de l'être ou de la réalité, et l'on peut dire qu'à l'origine l'homme et la femme étaient donnés l'un à l'autre précisément selon cette vérité, en tant qu'"ils étaient nus". Dans l'analyse de la signification de la nudité originelle, on ne peut absolument pas faire abstraction de cette dimension. Cette participation à la perception du monde - dans son aspect extérieur - est un fait direct et quasi spontané, antérieur à n'importe quelle complication "critique" de la connaissance et de l'expérience humaines, et elle se révèle en étroite connexion avec l'expérience de la signification du corps humain. On pourrait ainsi déjà percevoir l'innocence originelle de la "connaissance".

4. Toutefois, on ne saurait déterminer la signification de la nudité originelle en considérant seulement la participation de l'homme à la perception extérieure du monde; il n'est pas possible de l'établir sans descendre dans l'intime de l'homme. Gn 2,25 nous conduit précisément à ce niveau et veut nous faire chercher là l'innocence originelle de la connaissance. En effet, c'est grâce à la dimension de l'intériorité humaine qu'il faut expliquer et mesurer cette plénitude particulière de la communication entre personnes, grâce à laquelle "homme et femme, ils étaient nus et n'en avaient point honte".

Dans notre langage conventionnel le concept de "communication" a été à peu près aliéné de son originelle et plus profonde matrice sémantique. On le rattache aujourd'hui surtout au domaine des moyens, c'est-à-dire, presque uniquement, aux éléments qui servent à l'entente, à l'échange, au rapprochement. Par contre, il est permis de supposer que, dans sa signification originelle la plus profonde, la "communication" était et est directement connexe aux sujets qui "communiquent", précisément en se basant sur la "commune union" existant entre eux, soit pour atteindre, soit pour exprimer une réalité appartenant proprement et uniquement à la sphère des "sujets-personnes". De cette façon, le corps humain acquiert une signification entièrement nouvelle qu'on ne saurait situer sur le plan de la perception résiduelle "extérieure" du monde. Elle exprime en effet la personne dans sa concrète réalité ontologique et existentielle, qui est quelque chose de plus que "l'individu" et elle exprime donc l'"ego" humain personnel qui fonde du dedans sa perception "extérieure".

5. 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 "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. A cet égard, n'importe quel critère "naturaliste" est promis à la faillite, tandis que le critère "personnaliste" peut être de grand secours, Gn 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. A 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" Gn 1,17 Selon cette mesure, l'homme "est" vraiment nu ("ils étaient nus": Gn 2,25 (\*)), bien avant de s'en rendre compte Gn 3,7-10.

Nous devons encore, au cours des méditations qui suivront, compléter l'analyse de ce texte si important.

(\*) Selon les paroles de la Sainte Ecriture, Dieu pénètre la créature qui, devant lui, est totalement "nue": "Il n'y a pas de créature qui reste invisible devant lui, mais tout est nu (panta gymna) et découvert aux yeux de Celui à qui nous devons rendre compte" He 4,13. Cette caractéristique appartient en particulier à la Sagesse divine: "La Sagesse divine ... traverse et passe à travers tout à cause de sa pureté" Sg 7,24.

- Le 19 décembre 1979

1. Reprenons l'analyse de Gn 2,25 que nous avons commencée il y a quelques semaines.

Selon ce passage, l'homme et la femme se voient eux-mêmes à travers le mystère de la création; ils se voient eux-mêmes de cette manière avant de savoir "qu'ils sont nus". Cette façon de se voir l'un l'autre n'est pas seulement une participation à la perception extérieure du monde, mais également une dimension intérieure de participation à la vision du Créateur lui-même, de cette vision dont, à diverses reprises, le récit du chapitre I fait état: "Dieu vit tout ce qu'il avait fait et voici que c'était très bien" Gn 1,31

La "nudité" signifie le bien originel de la vision divine. Elle signifie toute la simplicité et plénitude de la vision qui rend manifeste la "pure" valeur de l'être humain comme homme et comme femme, la "pure" valeur du corps et du sexe. La situation indiquée ainsi, de manière si concise et en même temps si suggestive par la révélation originelle du corps - comme cela résulte en particulier de Gn 2,25 - ne connaît ni rupture intérieure ni contradiction entre ce qui est spirituel et ce qui est sensible, de même qu'elle ne connaît pas de rupture et de contradiction entre ce qui, humainement, constitue la personne et ce qui dans l'homme est déterminé par le sexe: ce qui est masculin et ce qui est féminin.

Se voyant l'un l'autre, quasi à travers le mystère même de la création, respectivement comme homme et comme femme, ils se voient eux-mêmes encore plus pleinement, plus distinctement que par le sens de la vue, c'est-à-dire que par les yeux du corps. Ils se voient, en effet, et se connaissent eux-mêmes avec toute la paix du regard intérieur qui crée précisément la paix de l'intimité des personnes. Si la "honte" entraîne une réduction spécifique de la vue par les yeux du corps, cela provient surtout de ce que l'intimité personnelle est comme troublée et presque "menacée" par une semblable vision. Suivant Gn 2,25 l'homme et la femme "n'avaient aucune honte": se voyant et se connaissant eux-mêmes dans toute la paix et tranquillité du regard intérieur, ils "communiquent" dans toute la plénitude de l'humanité qui se manifeste en eux comme caractère complémentaire précisément parce que "masculin" et "féminin". En même temps, ils communiquent sur la base de cette communion des personnes dans laquelle, du fait de la féminité et de la masculinité, ils deviennent mutuellement don de l'un à l'autre. De cette manière ils parviennent dans la réciprocité à une compréhension particulière de leur propre corps. La signification originelle de la nudité correspond à cette simplicité et plénitude de vision dans laquelle la compréhension de la signification du corps naît pour ainsi dire du cœur même de leur communauté-communion. Nous l'appellerons "conjugale". Dans Gn 2,23-25, l'homme et la femme émergent, proprement à "l'origine" même, avec cette conscience de la signification de leur propre corps. Ceci mérite une analyse approfondie.

2. Si, dans ses deux versions, celle du premier chapitre et celle, yahviste, du deuxième chapitre, le récit de la création de l'homme nous permet d'établir la signification originelle de la solitude, de l'unité et de la nudité, il nous donne aussi de ce fait même la possibilité de nous retrouver sur le terrain d'une anthropologie adéquate qui cherche à comprendre et à interpréter ce qui est essentiellement humain. (\*)

(\*) Le concept d'"anthropologie adéquate" a été expliqué dans le texte même comme "compréhension et interprétation de l'homme en ce qui est essentiellement humain". Ce concept détermine le principe même de réduction, propre à la philosophie de l'homme, indique les limites de ce principe et, indirectement, exclut que l'on puisse franchir ces limites. L'anthropologie "adéquate" s'appuie sur l'expérience essentiellement "humaine", s'opposant au "réductionnisme" de type "naturaliste" qui va souvent de pair avec la théorie de l'évolution au sujet des origines de l'homme.

Les textes bibliques contiennent les éléments essentiels de cette anthropologie, éléments qui se manifestent dans le contexte théologique de l'"image de Dieu". Ce concept contient en soi la racine même de la vérité sur l'homme révélée par cette "origine" dont le Christ, dans son entretien avec les pharisiens Mt 19,3-9 se réclame en parlant de la création de l'être humain comme homme et comme femme. Il faut se rappeler que toutes les analyses que nous faisons ici se rattachent précisément, au moins indirectement, à ces paroles. 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'humain d'"être corps" dans l'unité de cette image.

Il convient maintenant de revenir à ces paroles fondamentales dont le Christ s'est servi, c'est-à-dire au mot "créa", au sujet "Créateur", introduisant dans les considérations faites jusqu'à présent une nouvelle dimension, un nouveau critère de compréhension et d'interprétation que nous appellerons "herméneutique du don". La dimension du don décide de la vérité essentielle et de la profondeur de signification de l'originelle solitude-unité-nudité. Elle se trouve également au cœur même du mystère de la création qui nous permet de construire la théologie du corps "dès l'origine", mais exige en même temps que nous la construisions proprement de cette manière.

3. Le terme "créa", sur les lèvres du Seigneur, contient la même vérité que celle que nous trouvons dans le Livre de la Genèse. Le premier récit de la création répète plusieurs fois ce terme, de Gn 1,1 ("Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre") à Gn 1,27 ("Dieu créa l'homme à son image") (\*) Dieu se révèle surtout comme Créateur. Le Christ se réclame de cette révélation fondamentale contenue dans le Livre de la Genèse. Le concept de création y trouve toute sa profondeur non seulement métaphysique mais aussi pleinement théologique. Le Créateur est celui qui "appelle à l'existence hors du néant" et établit dans l'existence le monde, et l'homme dans le monde, "parce qu'il est amour" 1Jn 4,8. A vrai dire, nous ne trouvons pas ce mot "amour" (Dieu est amour) dans le récit de la création; ce récit, toutefois, répète souvent: "Dieu vit tout ce qu'il avait fait et voici que c'était très bien." Ces paroles nous font entrevoir dans l'amour le motif divin de la création, comme la source dont elle jaillit: Seul l'amour en effet engendre le bien et se complait dans le bien. 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, "berêshîth bârà", donation: une donation fondamentale, "radicale", c'est-à-dire une donation dont le don jaillit précisément du néant.

(\*) Le terme hébreu "bârâ" - créa, employé exclusivement pour déterminer l'action de Dieu - apparaît uniquement dans le récit de la création au verset 1 (création des cieux et de la terre), au verset 21 (création des animaux) et au verset 27 (création de l'homme); mais

ici, il apparaît même trois fois. Ceci signifie la plénitude et la perfection de cet acte qui est la création de l'être humain, homme et femme. Cette répétition indique que l'œuvre de la création a atteint ici son point culminant.

4. La lecture des premiers chapitres de la Genèse nous introduit dans le mystère de la création, c'est-à-dire du commencement du monde par volonté de Dieu qui est tout-puissant et amour. Par conséquent, chaque créature porte en soi le signe du don originel fondamental.

Toutefois, le concept de donner ne peut en même temps se référer à du néant. Il indique celui qui donne et celui qui reçoit le don et, également, la relation qui s'établit entre eux. Or, cette relation émerge du récit de la création au moment même de la création de l'homme. Cette relation se manifeste surtout dans l'expression "Dieu créa l'homme à son image; à l'image de Dieu; il le créa" Gn 1,27. Dans le récit de la création du monde visible, "donner" n'a de sens que respectivement à l'homme. Dans toute l'œuvre de la création, c'est de lui seul qu'on peut dire qu'il a été gratifié d'un don: le monde visible a été créé "pour lui". Le récit biblique de la création nous offre assez de motifs pour le comprendre et l'interpréter ainsi: 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. Et il est capable de répondre au Créateur avec le langage de cette compréhension. Interprétant donc avec un tel langage le récit de la création, on peut en déduire qu'elle constitue le don originel et fondamental: l'homme apparaît dans la création comme celui qui a reçu le monde en don et, vice-versa, on peut dire aussi que le monde a reçu l'homme en don.

A ce point, il faut que nous interrompions notre analyse. Ce que nous avons dit jusqu'à présent est en étroite relation avec l'ensemble des problèmes anthropologiques de "l'origine". L'homme y apparaît comme "créé", c'est-à-dire comme celui qui a reçu, au milieu du monde, l'autre être humain en don. C'est précisément cette dimension du don que nous devons, par la suite, soumettre à une profonde analyse pour comprendre également, à sa juste mesure, la signification du corps humain. Ce sera l'objet de nos prochaines méditations.

- Le 2 janvier 1980

## TDC 014 - La Révélation et la découverte de la signification conjugale du corps

1. En lisant et analysant le second récit de la création, c'est-à-dire le texte yahviste, nous devons nous demander si, dans sa situation originelle, le premier "homme" (Adam) "vivait" le monde vraiment comme un don, dans une attitude conforme à la condition effective de quelqu'un qui a reçu un don, comme il résulte du récit du premier chapitre. En fait, le second récit nous montre l'homme dans le jardin en Eden Gn 2,8; mais il faut noter que, même dans cette situation de félicité originelle, le Créateur lui-même (Dieu-Yahvé), puis l'homme également, au lieu de souligner l'aspect du monde comme don subjectivement béatifique, créé pour l'homme Gn 1,26-29, relèvent que l'homme est "seul". Nous avons déjà analysé la signification de la solitude originelle; il est toutefois nécessaire, à présent, de noter que pour la première fois se révèle clairement dans ce bien une certaine lacune: "Il n'est pas bon que l'homme (l'être masculin) soit seul" - dit Dieu-Yahvé - "Je veux lui faire une aide..." Gn 2,18 Le premier "homme" affirme la même chose; après avoir pris à fond conscience de sa propre solitude au milieu de tous les êtres vivant sur la terre, il attend lui aussi "une aide qui soit semblable à lui" Gn 2,20. En effet, aucun de ces êtres (animalia) n'offre à l'homme les conditions de base permettant d'exister avec lui dans un rapport de don réciproque.

2. Ainsi donc, ces deux termes, l'adjectif "seul" et le substantif "aide", semblent constituer véritablement la clé pour comprendre, au niveau de l'homme, l'essence même du don comme élément existentiel inscrit dans la vérité de l'"image de Dieu". En effet, le don révèle pour ainsi dire une caractéristique particulière de l'existence personnelle ou, mieux, de l'essence même de la personne. Quand Dieu-Yahvé dit: "Il n'est pas bon que l'homme soit seul" Gn 2,18, il affirme que "seul", l'homme ne réalise pas entièrement cette essence. Il ne la réalise qu'en existant "avec quelqu'un" - et encore plus profondément, plus complètement, en existant "pour quelqu'un". Cette norme de l'existence comme personne est, dans le Livre de la Genèse, démontrée comme caractéristique de la création, précisément par la signification de ces deux termes: "seul" et "aide". Ce sont eux qui indiquent combien fondamentales et constitutives sont pour l'homme la relation et la communion des personnes. Communion des personnes signifie exister l'un "pour" l'autre, dans une relation de don naturel. Et cette relation est précisément la conclusion de la solitude originelle de l'"homme".

3. Cette conclusion est béatifique dans son origine. Elle est, indubitablement, implicite dans la félicité originelle de l'homme et elle constitue précisément cette félicité qui appartient au mystère de la création faite par amour, c'est-à-dire qu'elle appartient à l'essence même du don créateur. Quand l'être humain "masculin", réveillé de son sommeil génésiaque, voit l'être humain "féminin" tiré de lui, il dit: "Cette fois, celle-ci est l'os de mes os et la chair de ma chair" Gn 2,23; en un certain sens, ces paroles expriment le début subjectivement béatifique de l'homme dans le monde. Le fait même que ceci soit advenu "à l'origine" confirme le processus d'individualisation de l'homme dans le monde et naît pour ainsi dire du fond même de la solitude humaine qu'il vit en tant que personne face à toutes les autres créatures et à tous les êtres vivants (animalia). Cette "origine" appartient donc, elle aussi, à une anthropologie adéquate et peut toujours être vérifiée sur la base de celle-ci. Cette vérification purement anthropologique nous conduit, en même temps, au thème de la "personne" et à celui du "corps-sexe".

Cette contemporanéité est essentielle. Si nous traitions en effet du sexe sans la personne, le caractère "adéquat" de l'anthropologie qui ressort du livre de la Genèse disparaîtrait entièrement. Et dans notre étude théologique se trouverait alors voilée la lumière essentielle de la révélation du corps qui, dans ces premières affirmations, transparaît si nettement.

4. Il y a un lien très fort entre le mystère de la création, en tant que don qui jaillit de l'Amour, et cette "origine" béatifique de l'existence de l'être humain comme homme et femme, dans toute la vérité de leur corps et de leur sexe, qui est simplement et purement la vérité d'une communion entre les personnes. Quant à la vue de la première femme le premier homme s'est écrié: "Elle est os de mes os et chair de ma chair" Gn 2,23, il affirmait simplement l'identité humaine des deux êtres. En s'exclamant ainsi, il semblait dire: voilà un corps qui exprime la "personne"! Selon un précédent passage du texte yahviste on peut également dire: "ce "corps" révèle l'âme vivante", que l'homme devint lorsque Dieu-Yahvé insuffla la vie en lui Gn 2,7 ce qui fut le début de sa solitude face à tous les autres êtres vivants. C'est précisément du fond de cette solitude originelle que l'homme émerge maintenant 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 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 dans le don comme caractéristique fondamentale de l'existence personnelle. Voici ce qu'est le corps: 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 originelle. C'est avec cette signification-là que le sexe prend place dans la théologie du corps.

5. Cette "origine" béatifique de l'"être et exister" de l'homme comme homme et comme femme, est liée à la révélation et à la découverte de la signification du corps qu'il convient d'appeler "conjugale". Si nous parlons de révélation et, en même temps, de découverte, nous le faisons en relation avec la spécificité du texte yahviste, dans lequel le fil théologique est également anthropologique et même apparaît comme une certaine réalité consciemment vécue par l'homme. Nous avons déjà constaté que les paroles qui expriment la première joie de la venue de l'être humain à l'existence comme "homme et femme" Gn 2,23 sont suivies immédiatement par le verset qui établit leur unité conjugale Gn 2,24, puis par celui qui atteste la nudité de chacun d'eux qui "n'en ont aucune honte", l'un vis-à-vis de l'autre Gn 2,25. C'est précisément cette confrontation significative qui nous permet de parler de la révélation et en même temps de la découverte de la signification "conjugale" du corps dans le mystère même de la création. Cette signification (en tant que révélée et, également, consciente, "vécue" par l'homme) confirme à fond que le don créateur qui jaillit de l'Amour a pénétré la conscience originelle de l'homme, devenant expérience de don réciproque, comme on s'en aperçoit déjà dans le texte ancien. Cette nudité de nos premiers parents, dépourvue de toute honte, semble en témoigner également, peut-être même de manière spécifique.

6. Gn 2,24 parle de la finalité de la masculinité et féminité de l'être humain dans la vie des époux-géniteurs. S'unissant l'un à l'autre si étroitement qu'ils deviennent "une seule chair", ceux-ci soumettent, en 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 pénètre pleinement dans "son être" quand il prend conscience de cette finalité de sa propre masculinité- féminité, c'est-à-dire de sa propre sexualité. En même temps les paroles de Gn 2,25: "Tous deux étaient nus et n'en avaient aucune honte" semblent ajouter à cette vérité fondamentale de la signification du corps humain, de sa masculinité et féminité, une autre vérité non moins essentielle et fondamentale. Conscient de la faculté créatrice de son propre corps et de son propre sexe, l'homme est en même temps libéré de la "contrainte" de son propre corps et sexe.

Cette nudité originelle, réciproque, et en même temps dépourvue de toute honte, exprime cette liberté intérieure de l'homme. Est-ce la liberté de l'instinct sexuel? Le concept d'"instinct" implique déjà une contrainte intérieure, analogue à l'instinct qui stimule la fécondité et la procréation dans tout le monde des êtres vivants (animalia). Il semble toutefois que les deux textes du Livre de la Genèse, le premier et le second récit de la création de l'homme, relient suffisamment la perspective de la procréation à la caractéristique fondamentale, dans un sens personnel, de l'existence humaine. Par conséquent 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.

Il faudra encore consacrer d'autres analyses à ce problème fondamental. Pour la conscience de l'homme - pour l'homme contemporain également - il est important de savoir que dans les textes bibliques qui parlent de l'"origine" de l'homme se trouve la révélation de la "signification conjugale du corps". Mais il est encore plus important d'établir ce qu'exprime proprement cette signification.

- Le 9 janvier 1980

## TDC 015 - Quand l'homme personne devient don

1. Nous poursuivons aujourd'hui l'analyse des textes du Livre de la Genèse que nous avons entreprise en suivant la ligne de renseignement du Christ. Nous nous souvenons en effet que, dans son entretien au sujet du mariage, il a eu recours à "l'origine". La révélation et, avec elle, la découverte originelle de la signification "conjugale" du corps consistent en la présentation de l'être humain, homme et femme, dans toute la réalité, la vérité de son corps et de son sexe ("ils étaient nus") et en même temps dans la pleine liberté de toute contrainte du corps et du sexe. La nudité de nos premiers parents, intérieurement dépourvus de toute honte, paraît en témoigner. On peut dire que, créés par l'Amour, c'est-à-dire dotés dans leur être de masculinité et de féminité, ils sont nus tous les deux parce qu'ils sont libres tous les deux de la liberté même du don. Cette liberté se trouve précisément à la base de la signification conjugale du corps. 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 son "exister". Rappelons-nous ici le texte du dernier Concile où il est déclaré que l'homme est, dans le monde visible, "l'unique créature que Dieu a voulue pour elle-même", ajoutant que cet homme "ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même" (\*).

(\*) Et même, quand le Seigneur Jésus prie le Père, pour "que tous soient un, comme toi et moi nous sommes un" Jn 17,21-22 en plaçant devant nous des horizons inaccessibles à la raison humaine, il nous suggère une certaine similitude entre l'union des personnes divines et l'union des enfants de Dieu dans la vérité et la charité. Cette vérité manifeste que l'homme, qui sur la terre est la seule créature que Dieu ait voulue pour elle-même, ne peut se trouver pleinement que par un don sincère de lui-même GS 24. L'analyse strictement théologique du Livre de la Genèse, en particulier Gn 2,23-25 nous permet de nous référer à ce texte. Ceci constitue un autre pas entre "anthropologie adéquate" et "théologie du corps", étroitement lié à la découverte des caractéristiques essentielles de l'existence personnelle dans la "préhistoire théologique" de l'homme. Même si ceci peut rencontrer de la résistance de la part des partisans de l'évolution (même chez des théologiens), il serait cependant difficile de ne pas se rendre compte que le texte analysé du Livre de la Genèse, spécialement de Gn 2,23-25 démontre la dimension non seulement "originelle" mais également "exemplaire" de l'existence de l'homme, en particulier de l'être humain "comme homme et femme".

2. La racine de cette nudité originelle libre de toute honte, dont parle Gn 2,25 doit se chercher précisément dans cette vérité intégrale au sujet de l'homme. Homme et femme, dans le contexte de leur "origine" béatifique, sont libres de la liberté même du don. En effet, pour pouvoir demeurer dans le rapport du "don sincère de soi-même" et pour devenir un tel don l'un pour l'autre à travers toute leur humanité faite de masculinité et de féminité (également par rapport à cette perspective dont parle Gn 2,24) ils doivent être libres précisément de cette manière. Nous entendons ici la liberté comme maîtrise de soi. Sous cet aspect, elle est indispensable à l'homme pour qu'il puisse "se donner lui-même", pour qu'il puisse devenir don, pour que (nous référant aux paroles du Concile) il puisse "se retrouver pleinement" par "un don sincère de soi-même". Ainsi les paroles "Ils étaient nus et n'en avaient point honte" peuvent et doivent se comprendre comme révélation - et découverte en même temps - de la liberté qui rend possible et qualifie le sens "conjugal" du corps.

3. Gn 2,25, en dit encore plus. Ce passage indique, en effet, la possibilité et la qualification de cette réciproque "expérience du corps". Il nous permet en outre d'identifier cette signification conjugale du corps 'in actus'. Quand nous lisons qu'ils "étaient nus et n'en avaient point honte", nous en touchons indirectement la racine et déjà directement les fruits. 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. Cette vérité au sujet de l'homme, que le texte conciliaire précise dans les termes précités, a deux accents principaux. Le premier affirme que l'homme est l'unique créature au monde que le Créateur ait voulue "pour elle-même"; le second consiste à dire que cet homme même que dès "l'origine" le Créateur a voulu ainsi peut se trouver uniquement par le "don désintéressé de soi-même". Or, cette vérité au sujet de l'homme, qui, notamment, semble tirer du mystère de la révélation la condition originelle liée à "l'origine" même de l'homme, peut - sur la base du texte conciliaire - être relue dans l'une et l'autre direction. Cette nouvelle lecture nous permet de comprendre encore mieux la signification conjugale du corps qui se révèle inscrite dans la condition originelle de l'homme et de la femme (suivant Gn 2,23-25 et, en particulier, dans la signification de leur nudité originelle.

Si, comme nous l'avons constaté, à la racine de la nudité il y a la liberté intérieure du don - le don désintéressé de soi-même - ce don précisément permet à tous deux, homme et femme, de se retrouver réciproquement, du fait que le Créateur a voulu chacun d'eux "pour eux-mêmes" GS 24. Et ainsi, dans la première rencontre béatifique, l'homme retrouve la femme, et la femme le retrouve, lui, l'homme. Et ainsi, celui-ci accueille intérieurement la femme; il l'accueille telle que le Créateur l'a voulue "pour elle-même", telle qu'elle a été, avec sa féminité constituée dans le mystère de l'image de Dieu; et, réciproquement la femme accueille de la même manière l'homme, tel que le Créateur l'a voulu "pour lui-même" et l'a constitué avec sa masculinité. C'est en cela que consistent la révélation et la découverte de la signification conjugale du corps. Le récit yahviste, et notamment Gn 2,25, nous permet de déduire que l'être humain, comme homme et femme, entre dans le monde en ayant conscience de ce que signifie son propre corps, sa masculinité et féminité.

4. Le corps humain, orienté intérieurement par le "don sincère" de la personne, non seulement révèle la masculinité et 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. (\*) De cette manière se complète en un certain sens la conscience de la signification "conjugale" du corps, liée à la masculinité- féminité de l'être humain. D'une part, cette signification indique une capacité particulière d'exprimer l'amour dans lequel l'être humain devient don. D'autre part y correspond sa profonde disponibilité à l'"affirmation de la personne". Cela revient à dire, littéralement, la capacité de vivre le fait que l'autre - la femme pour l'homme et l'homme pour la femme - est, par le moyen du corps, quelqu'un que le Créateur a voulu "pour lui-même", c'est-à-dire l'unique, l'impossible à répéter: quelqu'un choisi par l'éternel Amour.

(\*) La tradition biblique rapporte un écho lointain de la perfection physique de l'homme. Le prophète Ezéchiel, comparant implicitement le roi de Tyr à Adam dans l'Eden écrit: "Tu étais le sceau d'une œuvre exemplaire, / plein de sagesse / et parfait en beauté. Tu étais dans l'Eden, le jardin de Dieu..." Ez 28,12-13.

L'"affirmation de la personne" n'est rien d'autre que l'accueil du don: un don qui, par sa réciprocité, crée la communion des personnes. Celle-ci se construit du dedans et comprend même toute "'extériorité" de l'être humain, c'est-à-dire tout ce qui constitue la nudité pure et simple du corps dans sa masculinité et féminité. Alors, comme nous le lisons dans Gn 2,25, l'homme et la femme "n'en avaient point honte". L'expression biblique "n'en avaient point honte" indique directement "'l'expérience" comme dimension subjective.

5. C'est précisément dans cette dimension objective que, comme deux "ego" humains déterminés par leur masculinité et féminité, ils apparaissent tous deux, homme et femme, dans le mystère de leur béatifique "origine" (nous nous trouvons dans l'état de l'innocence originelle et, simultanément, de la félicité originelle de l'homme.) S'ils apparaissent ainsi, ce n'est que brièvement, et de fait, le Livre de la Genèse n'y consacre que peu de versets; ce qui n'empêche que cette apparition est pleine d'un surprenant contenu en même temps théologique et anthropologique. La révélation et la découverte de la signification conjugale du corps expliquent la félicité originelle de l'homme et, en même temps, ouvrent la perspective de son histoire terrestre dans laquelle il ne se soustrait jamais à ce "thème" indispensable de sa propre existence.

Les versets suivants du Livre de la Genèse, selon le texte yahviste du chapitre 3, démontrent, il est vrai, que cette perspective "historique" se construira de manière différente de celle de "'origine" béatifique (après le péché originel). Il faut donc pénétrer d'autant plus profondément la mystérieuse structure, en même temps théologique et anthropologique, de cette "origine". 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" Rm 8,11.

Restant pour l'instant sur le seuil de cette perspective historique, nous nous rendons clairement compte, sur la base de Gn 2,23-25, du lien même qui existe entre la révélation et la découverte de la signification conjugale du corps et la félicité originelle du corps. Cette signification "conjugale" est également béatifique et, comme telle, elle manifeste en définitive toute la réalité de cette page du Livre de la Genèse. Sa lecture nous 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.

Cette signification "conjugale" du corps humain ne peut se comprendre, uniquement, que dans le contexte de la personne. Le corps a une signification "conjugale" parce que l'homme- personne, comme dit le Concile, est une créature que Dieu a voulue "pour elle-même" et qui, par conséquent, ne peut se trouver complètement que par le don d'elle-même.

Si le Christ a révélé à l'homme et à la femme, au-delà de la vocation au mariage, une autre vocation - celle de renoncer au mariage en vue du Royaume des cieux - il a, par cette vocation, mis en relief la même vérité au sujet de la personne humaine. Si un homme et une femme sont capables de faire don de soi pour le Royaume des cieux, ceci prouve à son tour (et peut-être encore plus) ce qu'est la liberté du corps humain. Cela veut dire que ce corps possède une pleine signification "conjugale".

- Le 16 janvier 1980

1. La réalité du don et de l'acte de donner que les premiers chapitres de la Genèse nous présentent comme élément constitutif du mystère de la création confirme que le rayonnement de l'Amour est partie intégrante de ce mystère même. L'Amour seul crée le bien et lui seul peut, en définitive, être perçu dans toutes ses dimensions et sous tous ses profils dans les choses créées et surtout dans l'homme. Sa présence est quasi le résultat final de cette herméneutique du don à laquelle nous nous livrons. La félicité originelle, le "commencement" de l'être humain que Dieu "créa homme et femme" (Gn 1,27), la signification conjugale du corps dans sa nudité originelle: tout cela exprime l'enracinement dans l'Amour.

Ce "donner" cohérent qui remonte jusqu'aux racines les plus profondes de la conscience et du subconscient, aux couches ultimes de l'existence subjective de tous deux, homme et femme, et qui se reflète dans leur réciproque expérience du corps témoigne l'enracinement dans l'Amour. Les premiers versets en parlent tellement qu'ils éliminent le moindre doute. Ils parlent non seulement de la création du monde et de l'homme dans le monde, mais aussi de la grâce, c'est-à-dire de la communication mutuelle de la sainteté, du rayonnement de l'Esprit qui produit un certain état de "spiritualisation" dans cet homme qui, en fait, fut le premier. Dans le langage biblique, c'est-à-dire dans le langage de la Révélation, la qualification de "premier" signifie précisément "de Dieu": "Adam, fils de Dieu" Lc 3,38

2. La félicité est l'enracinement dans l'Amour. La félicité originelle nous parle du "commencement" de l'homme qui est issu de l'Amour et a donné son commencement à l'amour. Et ceci s'est passé de manière irrévocable, malgré le péché qui a suivi, et malgré la mort. A son heure, Jésus sera témoin de cet amour irréversible du Créateur et Père qui était déjà exprimé dans le mystère de la création et dans la grâce de l'innocence originelle. Et c'est également pourquoi le "commencement" de l'homme et de la femme, c'est-à-dire la vérité originelle de leur corps dans la masculinité et dans la féminité sur laquelle Gn 2,25 attire notre attention, ne connaît pas la honte. On peut également définir ce "commencement" comme immunisation contre la honte par effet de l'amour.

3. Une telle immunité nous oriente vers le mystère de l'innocence originelle de l'homme. Elle est un mystère de son existence, antérieure à la connaissance du bien et du mal et pour ainsi dire "à l'extérieur" de celle-ci. Le fait que l'homme existe de cette manière, antérieurement à la rupture de sa première Alliance avec son Créateur, appartient à la plénitude du mystère de la création. Si, comme nous l'avons déjà dit, la création est un don fait à l'homme, alors sa plénitude, sa dimension la plus profonde, sont déterminées par la grâce, c'est-à-dire par la participation à la vie intérieure de Dieu lui-même, à sa sainteté. Elle est également, dans l'homme, le fondement intérieur et la source de son innocence originelle. C'est par ce concept - et plus précisément par celui de "justice originelle" - que la théologie définit l'état de l'homme avant le péché originel. Dans la présente analyse de l'"origine", qui nous aplanit les chemins indispensables pour comprendre la théologie du corps, nous devons nous pencher un moment sur le mystère de l'état originel de l'homme. En effet, cette conscience du corps - ou mieux, la conscience de la signification du corps - que nous cherchons à mettre en lumière par l'analyse de l'"origine", c'est elle précisément qui révèle la caractéristique de l'innocence originelle.

Ce qui se révèle probablement le plus, et de manière directe, dans Gn 2,25, c'est justement le mystère de cette innocence que tant l'homme que la femme des origines portent chacun en soi. Leur propre corps est en un certain sens le témoin oculaire de cette caractéristique. Un fait significatif est que l'affirmation contenue en Gn 2,25 - "ils étaient nus tous deux et n'en avaient point honte" (\*) - est une information unique en son genre dans toute la Bible et elle ne sera jamais répétée. Par contre, nous pouvons citer de nombreux textes où la nudité sera liée à la honte ou, dans un sens encore plus fort, directement à l'"ignominie". Dans cet ample contexte apparaissent d'autant plus visibles les raisons pour découvrir dans Gn 2,25 une trace particulière du mystère de l'innocence originelle et un facteur particulier de son rayonnement dans le sujet humain. Une telle innocence appartient à la dimension de la grâce contenue dans le mystère de la création, c'est-à-dire à ce don mystérieux fait au plus intime de l'homme - au "cœur" humain - qui permet à tous deux, homme et femme, d'exister, dès l'origine, dans la relation réciproque du don désintéressé de soi. En ceci sont contenues, ensemble, la révélation et la découverte de la signification "conjugale" du corps dans sa masculinité et féminité. On comprend pourquoi nous parlons dans ce cas de révélation et en même temps de découverte. Au point de vue de notre analyse, il est essentiel que la découverte de la signification conjugale que nous relevons dans le témoignage du Livre de la Genèse se réalise à travers l'innocence originelle; et même, c'est cette découverte qui la révèle et la met en évidence.

(\*) - La "nudité" dans le sens de "absence de vêtement" signifiait, dans le Moyen-Orient ancien, l'état d'abjection de l'homme privé de liberté: celui des esclaves, des prisonniers de guerre ou des condamnés, de ceux qui ne jouissent pas de la protection de la loi. La nudité des femmes était considérée comme déshonneur (cf. par ex. les menaces des prophètes: Os 1,2 Ez 23,26-29). L'homme libre, soucieux de sa dignité, devait s'habiller somptueusement: plus ses vêtements étaient ornés et plus haute était sa dignité (cf. par ex. les vêtements de Joseph qui excitaient la jalousie de ses frères, ou des pharisiens qui allongeaient leurs franges). La deuxième signification de "la nudité", au sens euphémiste, concernait l'acte sexuel. Le terme hébreu *cerwat* signifie un vide spatial (par exemple du paysage), une absence de vêtements, la spoliation, mais elle n'avait en soi rien d'ignominieux.

4. L'innocence originelle appartient au mystère de l'"origine" humaine dont l'homme "historique" s'est ensuite séparé en commettant le péché originel. Ce qui ne veut pas dire toutefois qu'il ne soit pas en mesure de s'approcher de ce mystère grâce à sa connaissance théologique. L'homme "historique" cherche à comprendre le mystère de l'innocence originelle comme à travers un contraste, c'est-à-dire en remontant également à l'expérience de sa propre faute et de son propre état de pécheur (\*). Il cherche à comprendre l'innocence originelle comme caractéristique essentielle pour la théologie du corps, en partant de l'expérience de la honte; en effet le texte biblique lui-même l'oriente ainsi.

L'innocence originelle est donc ce qui exclut radicalement - c'est-à-dire à sa racine même - la honte du corps dans le rapport homme-femme, en élimine la nécessité dans l'homme, dans son cœur, c'est-à-dire dans sa conscience. Bien que l'innocence originelle parle surtout du don du Créateur, de la grâce qui a permis à l'homme de vivre le sens de la donation primaire du monde, et en particulier, dans ce monde, le sens de la donation réciproque de l'un à l'autre par la masculinité et féminité, cette innocence semble toutefois se référer avant tout à l'état intérieur du "cœur" humain, de la volonté humaine. Y sont incluses, au moins indirectement, la révélation et la

découverte de la conscience morale humaine, la révélation et la découverte de la totale dimension de la conscience - évidemment avant la connaissance du bien et du mal. Il faut, en un certain sens, l'entendre comme rectitude originelle.

(\*) "En effet, nous savons que la loi est spirituelle; mais moi je suis un être de chair, vendu au pouvoir du péché. Vraiment, ce que je fais, je ne le comprends pas: car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais ... En réalité ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi. Car je sais que nul bien n'habite en moi, je veux dire dans ma chair; en effet, vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir; puisque je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas. Or si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui accomplis l'action mais le péché qui habite en moi. Je découvre donc cette loi: quand je veux faire le bien, c'est le mal qui se présente à moi. Car je me complais 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 et m'entraîne à la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux homme que je suis! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort? Rm 7,14-15 Rm 7,17-24. Cf. "Vidéo meliora proboque, deteriora sequor" Ovide, Métamorphoses, VII, 20.

5. Dans le prisme de notre "a posteriori historique", nous cherchons donc à reconstruire d'une certaine manière la caractéristique de l'innocence originelle entendue, en tant qu'élément de la connaissance réciproque du corps, comme expérience de sa signification conjugale (suivant le témoignage de Gn 2,23-25. Etant donné que la félicité et l'innocence sont inscrites dans le cadre de la communion des personnes comme si, dans le mystère de la création, il s'agissait de deux fils convergents de l'existence de l'homme, la conscience béatifique de la signification du corps - c'est-à-dire de la signification conjugale de la masculinité et de la féminité - est conditionnée par l'innocence originelle. Il semble qu'ici rien n'empêche de voir dans cette innocence originelle une certaine "pureté de cœur" qui conserve une fidélité intérieure au don selon la signification conjugale du corps. Par conséquent, ainsi comprise, l'innocence originelle se manifeste comme un tranquille témoignage de la conscience qui, dans ce cas, précède n'importe quelle expérience du bien et du mal; et ce témoignage serein de la conscience est toutefois quelque chose d'autant plus béatifique. On peut dire, en effet, que la conscience de la signification conjugale du corps dans sa masculinité et féminité devient "humainement" béatifique uniquement grâce à ce témoignage. Nous consacrerons notre prochaine méditation à ce sujet, c'est-à-dire au lien qui, dans l'analyse de l'"origine" de l'homme, se trace entre son innocence (pureté du cœur) et sa félicité.

- Le 30 janvier 1980

## TDC 017 - L'échange du don du corps crée une authentique communion

1. Nous poursuivons l'examen de cette "origine" dont Jésus s'est réclamé dans son entretien avec les pharisiens au sujet du mariage. Cette réflexion nous impose de dépasser le seuil de l'histoire de l'homme et de remonter jusqu'à l'état d'innocence originelle. Pour saisir la signification de cette innocence nous nous basons, d'une certaine manière, sur l'expérience de l'homme "historique", sur le témoignage de son cœur, de sa conscience.

2. Suivant la ligne de l'"a posteriori historique" nous tentons de reconstruire les caractéristiques de l'innocence originelle contenues dans l'expérience réciproque du corps et de sa signification conjugale, selon ce qu'atteste Gn 2,23-25. La situation qui s'y trouve décrite révèle l'expérience béatifique de la signification du corps que, dans le climat du mystère de la création, l'être humain puise pour ainsi dire dans la complémentarité de ce qui en lui est homme et femme. Toutefois, il faut qu'à la racine de cette expérience il y ait la liberté intérieure du don, surtout unie à l'innocence. La volonté humaine est originellement innocente et, de cette manière, elle facilite la réciprocité et l'échange du don du corps, selon sa masculinité et sa féminité en tant que don de la personne. Par conséquent, l'innocence attestée par Gn 2,25 peut être définie innocence de la réciproque expérience du corps. La phrase "Tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, et ils n'en avaient point honte" exprime précisément cette innocence dans la réciproque "expérience du corps", innocence inspirant l'échange intérieur du don que la signification conjugale de la masculinité et de la féminité réalise concrètement dans le rapport réciproque. Ainsi donc, pour comprendre l'innocence de la mutuelle expérience du corps, nous devons tâcher de comprendre en quoi consiste l'innocence intérieure dans l'échange du don de la personne. Cet échange constitue en effet la vraie source de l'expérience de l'innocence.

3. Nous pouvons dire que l'innocence (c'est-à-dire la droiture d'intention) dans l'échange du don consiste en une telle "acceptation" réciproque de l'autre qu'elle correspond à l'essence même du don. De cette façon la donation mutuelle crée la communion des personnes. Il s'agit, pour autant, d'"accueillir" l'autre être humain et de "l'accepter", précisément parce que, dans cette relation mutuelle dont parle Gn 2,23-25, l'homme et la femme deviennent un don l'un pour l'autre, par toute la vérité et l'évidence de leur propre corps dans sa masculinité et féminité. Il s'agit, donc, d'une "acceptation" ou d'un "accueil" tels qu'ils expriment et soutiennent dans la nudité vis-à-vis l'un de l'autre la signification du don et approfondissent la dignité réciproque de ce dernier. Cette dignité correspond profondément au fait que le Créateur a voulu (et veut continuellement) l'être humain, homme et femme, "pour lui-même". L'innocence du "cœur" et, par conséquent, l'innocence de l'expérience signifie une participation morale à l'éternel et permanent acte de volonté de Dieu.

Le contraire de cet "accueil" ou "acceptation" de l'autre être humain comme don serait une privation du don lui-même et, pour autant une transformation et même une réduction de l'autre au rang d'objet pour moi-même (objet de concupiscence, d'"appropriation indue", etc.).

En ce moment, nous ne traiterons pas de façon détaillée cette multiple et présumable antithèse du don. Il importe toutefois de constater, déjà ici, dans le contexte de Gn 2,23-25 qu'une telle façon d'extorquer son don à l'autre être humain (l'homme à la femme et vice versa) et de le réduire intérieurement à un pur "objet pour moi" devrait précisément marquer le début de la honte. Celle-ci correspond, en effet, à une menace infligée au don dans son intimité personnelle et démontre l'écroulement intérieur de l'innocence dans l'expérience réciproque.

4. Suivant Gn 2,25, "homme et femme, ils n'avaient pas honte". Ceci nous permet de conclure que l'échange du don, auquel participe toute leur humanité, 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 du mutuel échange sont en étroite connexion durant tout le processus du "don de soi": donner et accepter le don se compénètrent de sorte que le fait de donner lui-même devient acceptation et celui d'accepter revient à donner.

5. Gn 2,23-25 nous permet de déduire que la femme, qui dans le mystère de la création est "donnée" à l'homme par le Créateur, est, grâce à l'innocence originelle "accueillie" par lui, c'est-à-dire acceptée comme don. Le texte biblique est à ce propos tout à fait clair et limpide. En même temps l'acceptation de la femme par l'homme et sa manière même de l'accueillir deviennent quasi une première donation, si bien que la femme en se donnant (dès le premier moment où dans le mystère de la création elle a été "donnée" à l'homme par le Créateur) "se découvre elle-même", grâce au fait qu'elle a été acceptée et accueillie et grâce, en même temps, à la manière dont elle a été reçue par l'homme. Elle se retrouve donc elle-même dans le propre fait de se donner ("en un don sincère de soi", GS 24, quand elle est accueillie telle que l'a voulue le Créateur, c'est-à-dire "pour elle-même", dans son humanité et féminité. Quand dans cette acceptation se trouve assurée toute la dignité du don, moyennant l'offrande de ce qu'elle est dans toute la vérité de son humanité et dans toute la réalité de son corps et sexe, de sa féminité, elle atteint la profondeur intime de sa personne et parvient à la pleine possession de soi-même. Ajoutons que ce fait de se retrouver soi-même dans son propre don devient source d'un nouveau don de soi qui croît en vertu de la disposition intérieure à l'échange du don et dans la mesure où il rencontre une acceptation et un accueil identiques et même plus profonds, comme fruit d'une conscience toujours plus intense du don lui-même.

6. Il semble que le second récit de la création a assigné à l'homme "dès l'origine" la fonction de celui qui surtout reçoit le don (cf. particulièrement Gn 2,23. 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.

Si, dans le mystère de la création, la femme est celle qui a été donnée à l'homme, celui-ci, de son côté, la recevant en don dans la pleine vérité de sa personne et féminité, l'enrichit du fait même et, en même temps, lui, il se trouve enrichi dans cette relation réciproque. 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. La donation par l'homme, en réponse à celle de la femme, est un enrichissement pour lui-même. En effet, il s'y manifeste, pour ainsi dire,

l'essence spécifique de sa masculinité qui, par la réalité du corps et sexe, atteint la profondeur intime de la "maîtrise de soi" grâce à laquelle il est capable tant de se donner lui-même que de recevoir le don de l'autre. L'homme, donc, non seulement reçoit le don mais, simultanément, par la révélation de l'essence spirituelle intérieure de sa masculinité, il est accueilli par la femme comme un don, avec toute la vérité de son corps et sexe. Ainsi reçu, lui, par cette acceptation et cet accueil du don de sa propre masculinité, il s'enrichit. Par la suite, cette acceptation où l'homme se retrouve lui-même grâce au "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 mutuels du "don sincère" et de la "découverte de soi".

De cette manière, en suivant les traces de l'"a posteriori historique" - et surtout en suivant les traces du cœur humain - nous pouvons reproduire et pour ainsi dire reconstruire cet échange réciproque du don de la personne qui a été décrit dans l'antique texte, si riche et profond, de la Genèse.

- Le 6 février 1980

1. La méditation d'aujourd'hui présuppose tout ce qui a déjà été acquis dans les diverses analyses accomplies jusqu'à présent. Celles-ci ont jailli de la réponse que Jésus donna à ses interlocuteurs Mt 19,3-9 Mc 10,1-12 qui lui avaient posé une question sur le mariage, sur son indissolubilité et son unité. Le Maître leur avait recommandé de considérer attentivement ce qui était "dès l'origine". C'est pourquoi nous avons jusqu'à présent cherché, dans le cycle de nos méditations précédentes, à reproduire de quelque manière la réalité de l'union ou, mieux, de la communion des personnes vécue "dès l'origine" par l'homme et la femme. Par la suite, nous avons cherché à pénétrer le contenu du très concis verset Gn 2,25: "Or tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, et ils n'en avaient point honte."

Ces paroles se réfèrent au don de l'innocence originelle et elles en révèlent le caractère de manière pour ainsi dire synthétique. La théologie a construit sur cette base l'image globale de l'innocence et de la justice originelles de l'homme avant le péché originel, appliquant la méthode de l'objectivation, spécifique de la métaphysique et de l'anthropologie métaphysique. Dans la présente analyse nous cherchons plutôt à considérer l'aspect de la subjectivité humaine; celle-ci semble, du reste, être plus proche des textes originaux, spécialement du second récit de la création, c'est-à-dire du texte yahviste.

2. Indépendamment d'une certaine diversité d'interprétation, il semble assez évident que l'"expérience du corps" que nous pouvons déduire de l'archaïque texte de Gn 2,23 et plus encore de Gn 2,25, indique un degré de "spiritualisation" de l'homme différent de celui dont parle le même texte après le péché originel Gn 3 et que nous connaissons d'après l'expérience de l'homme historique. C'est une mesure de "spiritualisation" différente qui comporte une autre composition des forces intérieures de l'homme même, quasi un autre rapport corps-âme, d'autres proportions internes de la sensibilité, de la spiritualité, de l'affectivité, c'est-à-dire un autre degré de sensibilité intérieure aux dons de l'Esprit Saint. Tout ceci conditionne l'état d'innocence originelle de l'homme et, en même temps, le détermine, nous permettant également de comprendre le récit de la Genèse. La théologie et de même le magistère de l'Eglise ont donné une forme propre à cette vérité fondamentale.

- Note "Si quelqu'un ne confesse pas que le premier homme Adam après avoir transgressé le commandement de Dieu en paradis aussitôt perdu la sainteté et la justice dans lesquelles il avait été constitué ... qu'il soit anathème" DS 1511-1512. " Nos premiers parents ont été constitués dans un état de sainteté et de justice (...). Cet état de justice originelle qui a été conféré à nos premiers parents était gratuit et vraiment surnaturel (...). Nos premiers parents ont été constitués dans un état de nature intégrale, c'est-à-dire qu'ils étaient exempts de la concupiscence, de l'ignorance, de la douleur et de la mort (...) ils jouissaient d'un bonheur singulier (...). Les dons de l'intégrité conférés à nos premiers parents étaient gratuits et préternaturels" (A. TANQUEREY, Synopsis Theologiae Dogmaticae, Paris 1943 24, p. 534-549).

3. Entreprenant l'analyse de l'"origine" selon la dimension de la théologie du corps, nous le faisons en nous basant sur les paroles par lesquelles le Christ lui-même s'est référé à cette "origine". Quand il dit: "N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès l'origine, les fit homme et femme?" Mt 19,4 il nous a ordonné et il continue toujours à nous ordonner de retourner à la profondeur du mystère de la création. Et nous le faisons, pleinement conscients du don de l'innocence originelle propre de l'homme avant le péché originel. Bien qu'une barrière infranchissable nous sépare de ce que l'être humain était alors comme homme et femme en vertu du don de la grâce unie au mystère de la création et de ce qu'ils ont été l'un pour l'autre comme don réciproque, nous cherchons toutefois à comprendre cet état d'innocence originelle dans son lien avec l'état "historique" de l'homme après le péché originel: status naturae lapsae simul et redemptae.

Faisant appel à la catégorie de l'"a posteriori historique", nous tâchons de parvenir au sens originel du corps et de saisir le lien existant entre lui et la nature de l'innocence originelle dans l'"expérience du corps" telle qu'elle est mise de manière si significative en évidence dans le Livre de la Genèse. Nous arrivons à la conclusion qu'il est extrêmement important de préciser ce lien, non seulement à l'égard de la "préhistoire théologique" de l'homme durant laquelle la coexistence de l'homme et de la femme était à peu près complètement imprégnée de la grâce de l'innocence originelle, mais aussi par rapport à ses possibilités de nous révéler les racines permanentes de l'aspect humain et surtout théologique de l'ethos du corps.

4. L'être humain entre dans le monde, et quasi dans la trame la plus intime de son avenir et de son histoire, avec la conscience de la signification conjugale de son propre corps, de sa propre masculinité et féminité. L'innocence originelle indique que cette signification est conditionnée "éthiquement" et, en outre, qu'elle constitue pour sa part l'avenir de l'ethos humain. Ceci est extrêmement important pour la théologie du corps: c'est la raison pour laquelle nous devons édifier cette théologie en partant de "l'origine", suivant avec soin l'indication des paroles du Christ.

Dans le mystère de la création le Seigneur a donné de manière particulière l'homme et la femme l'un à l'autre et ceci non seulement selon la dimension de ce premier couple humain et de cette première communion de personnes, mais dans la perspective tout entière de l'existence du genre humain et de la famille humaine. Le fait fondamental de cette existence de l'homme dans chaque étape de son histoire est que Dieu "les créa homme et femme"; en fait, il les a toujours créés ainsi, et ils sont toujours ainsi. La compréhension des significations fondamentales contenues dans le mystère même de la création, comme la signification conjugale du corps (et des conditionnements fondamentaux de cette signification) est importante; elle est indispensable pour savoir ce qu'est l'homme et ce qu'il doit être et donc comment il devrait façonner sa propre activité. C'est chose essentielle et importante pour l'avenir de l'éthos humain.

5. Gn 2,24 constate que les deux, homme et femme, ont été créés pour le mariage: "C'est pourquoi l'homme laissera son père et sa mère, s'attachera à sa femme et ils deviendront une seule chair". De cette manière s'ouvre une grande perspective créatrice: qui est précisément la perspective de l'existence de l'homme qui se renouvelle continuellement par la "procréation" (on pourrait dire par "l'auto-reproduction"). Cette perspective est profondément enracinée dans la conscience de l'humanité Gn 2,23 et, également, dans la conscience particulière de la signification conjugale du corps Gn 2,25. Avant de devenir mari et femme (il en sera parlé concrètement par la suite, dans Gn 4,1) l'homme et la femme émergent du mystère de la création d'abord et avant tout comme frère et sœur dans la

même humanité. La compréhension de la signification conjugale du corps dans sa masculinité et féminité révèle le fond de leur liberté qui est liberté du don.

De là part cette communion de personnes dans laquelle tous deux se rencontrent et se donnent l'un à l'autre dans la plénitude de leur subjectivité. Et ainsi tous deux croissent comme personne-sujet et croissent réciproquement l'un pour l'autre également de par le corps et par cette nudité dépourvue de honte. Dans cette communion de personnes est parfaitement assurée, dans toute sa profondeur, la solitude originelle de l'homme (du premier et de tous) et, en même temps, cette solitude s'élargit, imprégnée merveilleusement du don de "l'autre". Si l'homme et la femme cessent d'être l'un pour l'autre un don désintéressé comme ils l'étaient l'un pour l'autre dans le mystère de la création, ils se rendent compte alors "qu'ils sont nus" cf. . Et dans leur cœur naîtra la honte de cette nudité, une honte qu'ils avaient ignorée dans leur état d'innocence originelle.

L'innocence originelle manifeste et, en même temps, constitue l'éthos parfait du don.

Nous reviendrons encore sur ce sujet.

- 13 février 1980

1. Le livre de la Genèse relève que l'homme et la femme sont créés pour le mariage: "...L'homme laissera son père et sa mère, s'attachera à sa femme et ils deviendront une seule chair" Gn 2,24. C'est ainsi que s'ouvre la grande perspective créatrice de l'existence humaine qui se renouvelle toujours par la "procréation" qui est "auto-reproduction". Cette perspective est enracinée dans la conscience de l'humanité et également dans la compréhension particulière de la signification conjugale du corps avec sa masculinité et féminité. Homme et femme sont, dans le mystère de la création, un don réciproque. L'innocence originelle manifeste et, en même temps détermine l'éthos parfait du don. Nous en avons parlé durant notre précédente rencontre. L'éthos du don permet de cerner en partie le problème de la "subjectivité" de l'homme, un sujet fait à l'image et à la ressemblance de Dieu. Dans le récit de la création (particulièrement dans Gn 2,23-25) il apparaît certain que "la femme", n'est pas simplement "un objet" pour l'homme bien qu'ils restent tous deux face à face dans la plénitude de leur objectivité de créature, comme "chair de ma chair, os de mes os", comme homme et femme, tous deux nus. Seule la nudité qui fait de la femme l'"objet" pour l'homme, et vice-versa, est source de honte. Le fait qu'"ils n'éprouvaient pas de honte", veut dire que la femme n'était pas pour l'homme un "objet" pas plus que lui ne l'était pour elle. D'une certaine manière, l'innocence intérieure comme "pureté de cœur" rendait impossible que l'un soit réduit par l'autre au niveau de simple objet. S'ils "n'éprouvaient pas de honte", cela veut dire qu'ils étaient unis par la conscience du don, qu'ils avaient réciproquement conscience de la signification conjugale de leurs corps qui exprime la liberté du don et manifeste toute la richesse intérieure de la personne en tant que sujet. Cette pénétration réciproque de l'"ego" des personnes humaines, de l'homme et de la femme, semble exclure subjectivement n'importe quelle "réduction au rang d'objet". En ceci se révèle le profil subjectif de cet amour dont on peut dire du reste qu'il est totalement et foncièrement "objectif" du fait qu'il se nourrit de la réciproque "objectivité" même du don.

2. 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. A 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.

3. A ce moment, toutefois, nous nous trouvons au seuil de l'histoire terrestre de l'homme. L'homme et la femme ne l'ont pas encore franchi vers la connaissance du bien et du mal. Ils sont plongés dans le mystère même de la création; et la profondeur de ce mystère caché dans leur cœur est l'innocence, la grâce, l'amour et la justice: "Et Dieu vit tout ce qu'il avait fait et voici que c'était très bien" Gn 1,31 L'être humain apparaît dans le monde visible comme l'expression la plus haute du don divin parce qu'il tient en soi la dimension intérieure du don. Et, avec elle, il apporte dans le monde sa ressemblance particulière avec Dieu et grâce à celle-ci il transcende et domine également sa "visibilité" dans le monde, sa corporéité, sa masculinité ou féminité, sa nudité. Ce qui reflète également cette ressemblance, c'est la conscience primordiale de la signification conjugale du corps, conscience imprégnée du mystère de l'innocence originelle.

4. Et ainsi, dans cette dimension se constitue un sacrement primordial entendu comme signe qui transmet efficacement dans le monde visible le mystère invisible caché en Dieu de toute éternité. Et ceci est le mystère de la Vérité et de l'Amour, le mystère de la vie divine à laquelle l'homme participe réellement. Dans l'histoire de l'homme, c'est l'innocence originelle qui ouvre cette participation et elle est également la source de la félicité originelle. Comme signe visible, le sacrement se constitue avec l'être humain en tant que corps et par le fait de sa visible masculinité et féminité. 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.

5. Donc, dans l'homme créé à l'image de Dieu, en un certain sens a été révélé le caractère sacramentel même de la création, le caractère sacramentel du monde. En effet, par sa corporéité, sa masculinité et féminité, l'être humain devient signe visible de l'économie de la vérité et de l'amour qui a sa source en Dieu lui-même et qui fut déjà révélée dans le mystère de la création. Ce vaste fond nous permet de comprendre pleinement les paroles constituant le sacrement du mariage que nous trouvons dans Gn 2,24 ("L'homme laissera son père et sa mère, s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair"). Ce vaste fond nous permet en outre de comprendre que les paroles de Gn 2,25 "tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, et ils n'en avaient point honte" expriment, par toute la profondeur de leur signification anthropologique, le fait qu'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 sainteté.

6. Ainsi conscient de la signification de son propre corps, l'être humain, en tant qu'homme et femme, entre dans le monde comme sujet de vérité et d'amour. On peut dire que Gn 2,23-25 raconte en quelque sorte la première fête de l'humanité dans toute la plénitude originelle de l'expérience de la signification conjugale du corps, et c'est une fête de l'humanité qui tire son origine des sources divines de la Vérité et de l'Amour dès le moment même de la création. Et même si, bien vite, sur cette fête originelle s'étendra l'horizon du péché et de la mort Gn 3, nous puisons une première espérance déjà dans le mystère de la création: c'est-à-dire que le fruit de l'économie divine de la vérité et de l'amour qui nous est révélée "à l'origine" est non pas la mort mais la vie, et non la destruction du corps de l'homme créé "à l'image de Dieu" mais plutôt "son appel à la gloire" Rm 8,30.

1. A l'ensemble des analyses que nous avons consacrées à l'"origine" biblique, nous allons encore ajouter un bref passage de Gn 4. A cette fin, toutefois, il faut toujours se référer d'abord aux paroles que le Christ a prononcées lors de son entretien avec les pharisiens Mt 19,7-9 Mc 10,4-6 (\*), car c'est dans leur climat que se développent nos réflexions; elles concernent en effet le contexte de l'existence humaine en vertu duquel la mort et la destruction du corps qui en résulte (répondant à ce "tu retourneras en poussière" de Gn 3,19) sont devenues le sort commun de l'homme. Le Christ se réfère à l'"origine", à la dimension originelle du mystère de la création alors que cette dimension avait déjà été anéantie par le *mysterium iniquitatis*, c'est-à-dire par le péché et, avec lui, par la mort: *mysterium mortis*. Le péché et la mort sont entrés dans l'histoire de l'homme, d'une certaine façon, à travers le cœur même de cette unité, qui depuis l'"origine" était formée de l'homme et de la femme, créés et appelés à être "une seule chair" Gn 2,24. Nous avons déjà constaté au début de nos méditations qu'en se référant à l'"origine", le Christ nous entraîne, en un certain sens, au-delà de la limite de l'état de péché héréditaire de l'homme, jusqu'à son innocence originelle; et il nous permet ainsi de trouver la continuité et le lien, existant entre ces deux situations, qui ont provoqué le drame des origines et également la révélation à l'homme historique du mystère de l'homme.

(\*) Note Il faut tenir compte du fait que dans son entretien avec les pharisiens Mt 19,7-9 Mc 10,4-6 le Christ prend position au sujet de la praxis de la loi mosaïque concernant "l'acte de répudiation". La phrase "à cause de la dureté de vos cœurs" prononcée par Jésus reflète non seulement "l'histoire des cœurs" mais aussi toute la complexité de la loi positive de l'Ancien Testament qui cherchait toujours le "compromis humain" dans ce domaine si délicat.

Ceci nous permet, pour ainsi dire, de passer des analyses au sujet de l'état d'innocence originelle à la dernière de celles-ci, c'est-à-dire à l'analyse "de la connaissance et de la génération". Sur le plan thématique elles sont étroitement liées à la bénédiction de la fécondité, insérée dans le premier récit de la création de l'être humain comme homme et femme Gn 1,27-28. Sur le plan historique, par contre, elles sont déjà insérées dans cet horizon de péché et de mort qui, comme l'expose (Gn 3), a pesé sur la conscience de la signification du corps humain, en même temps que la violation de la première alliance avec le Créateur.

2. Dans Gn 4, et donc encore dans le cadre du texte yahviste, nous lisons: "L'homme (Adam) connut Eve, sa femme; elle conçut Caïn et elle dit: "J'ai acquis un homme de par Yahvé!" Elle donna aussi le jour à Abel, frère de Caïn" Gn 4,1-2 Si nous rattachons à la "connaissance" ce premier fait de la naissance d'un homme, nous le faisons en nous basant sur la traduction littérale du texte, selon lequel "l'union" conjugale est précisément définie comme "connaissance". En effet la traduction citée ci-dessus se présente souvent ainsi: "Adam s'unit à Eve, sa femme" alors que la traduction littérale est: "il connut sa femme", ce qui semble correspondre de manière plus appropriée au terme sémitique *yâda* (\*). En ceci on peut constater la pauvreté de la langue archaïque qui manque d'un choix d'expressions pour définir des faits différents. Il reste toutefois significatif que la situation du mari et de sa femme qui s'unissent de manière si étroite qu'"ils ne sont plus qu'une seule chair" a été définie comme "connaissance". En effet, de la pauvreté même du langage semble émerger une profondeur spécifique de signification découlant précisément de toutes les significations jusqu'à présent analysées.

(\*) Note "Connaître" (*Yâda*) dans le langage biblique ne signifie pas seulement une connaissance purement intellectuelle, mais aussi une expérience concrète, comme par exemple l'expérience de la souffrance Is 53,3, du péché 1S 3,13 de la guerre et de la paix Jg 3,1 Is 59,8. De cette expérience découle également le jugement "connaissance du bien et du mal" Gn 2,9-17. La "connaissance" pénètre dans le domaine des rapports entre personnes quand elle regarde la solidarité de la famille Dt 33,9 et spécialement les relations conjugales, C'est précisément en se référant à l'acte conjugal que le terme souligne la paternité d'illustres personnages et l'origine de leur descendance Gn 4,1 Gn 4,17-25 1S 1,19 comme données valables pour la généalogie à laquelle la tradition des prêtres (héréditaires en Israël) attribuait une grande importance. Le terme "connaissance" pouvait indiquer également toutes les autres relations sexuelles, même illicites Nb 31,17 Gn 19,5 Jg 19,22 Dans sa forme négative le verbe indique l'absence des relations sexuelles, spécialement s'il s'agit de vierges 1R 2,4 Jg 11,39 En cette matière, le Nouveau Testament se sert de deux hébraïsmes en parlant de Joseph Mt 1,25 et de Marie Lc 1,34. L'aspect de la relation existentielle de la "connaissance" acquiert un aspect particulier quand son sujet ou objet est Dieu lui-même Ps 140 Jr 31,34 Os 2,22 Jn 14,7-9 Jn 17,3

3. Evidemment ceci est aussi important quant à l'"archétype" de notre façon de penser l'homme corporel, sa masculinité et sa féminité, et donc son sexe. Ainsi, en effet, par l'emploi du terme "connaissance" dans Gn 4,1-2 et souvent dans la Bible, la relation conjugale de l'homme et de la femme - c'est-à-dire le fait que, par la dualité des sexes, "ils sont une seule chair" - est introduite de manière élevée dans la dimension spécifique de la personne. Gn 4,1-2 parle seulement de la connaissance de la femme de la part de l'homme, comme pour souligner surtout l'activité de ce dernier. Mais on peut parler aussi du caractère réciproque de cette "connaissance" à laquelle l'homme et la femme participent au moyen de leur corps, de leur sexe. Ajoutons que toute une série de textes bibliques successifs comme du reste le même chapitre Gn 4,17 Gn 4,25 parlent le même langage. Et ceci jusqu'aux paroles prononcées par Marie de Nazareth lors de l'Annonciation: "Comment est-ce possible? Je ne connais point d'homme" Lc 1,34.

4. Ainsi, avec ce "il connut" biblique qui apparaît pour la première fois dans Gn 4,1-2, nous nous trouvons, d'une part, devant l'expression directe de l'intention humaine (parce qu'elle est le propre de la connaissance) et, d'autre part, devant toute la réalité de la coexistence et de l'union conjugale dans laquelle l'homme et la femme deviennent "une seule chair".

Parlant ici de "connaissance" - fût-ce même à cause de la pauvreté de la langue - la Bible indique l'essence la plus profonde de la réalité de la coexistence matrimoniale. Cette essence apparaît comme élément et en même temps comme résultat de ces significations dont nous cherchons à suivre la trace depuis le début de notre étude; elle fait partie en effet de la conscience de la signification du propre corps. Dans Gn 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". Alors ils se révèlent l'un à l'autre avec cette profondeur spécifique de leur propre "ego" humain qui se

révèle aussi au moyen du sexe, de leur masculinité et féminité. Et alors, de manière unique, la femme "est donnée" de façon cognitive à l'homme, et lui à elle.

5. Si nous voulons maintenir la continuité avec les analyses faites jusqu'à présent (particulièrement avec les plus récentes qui interprètent l'homme dans sa dimension de don) nous devons observer que, suivant le Livre de la Genèse, datum et donum s'équivalent. Toutefois Gn 4,1-2, accentue surtout le datum. Dans la "connaissance" conjugale, la femme "est donnée" à l'homme et lui à elle, parce que le corps et le sexe entrent directement dans la structure et dans le contenu même de cette "connaissance". 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 féminité. Mais, à propos de cette découverte, est-il juste de parler seulement de "coexistence sexuelle"? Il faut tenir compte du fait que chacun d'eux, l'homme et 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 être "connu" quand se réalisent les paroles de Gn 2,24: "L'homme s'unira à sa femme... et ils seront une seule chair". La "connaissance" dont parlent Gn 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. Cette réalité concrète signifie tant le caractère unique que non répétable de la personne.

Cela valait donc la peine de fixer la réflexion sur l'éloquence du texte biblique précité et des termes "il connut"; malgré le manque apparent de précision terminologique, nous pouvons nous pencher sur la profondeur et la dimension d'un concept, alors que notre langage contemporain, tout précis qu'il soit, souvent nous en prive.

- Le 5 mars 1980

1. Lors de notre méditation précédente, nous avons soumis à une analyse la phrase de Gn 4,1, et particulièrement l'expression "il connut" utilisée dans le texte original pour définir l'union conjugale. Nous avons également relevé que la "connaissance" au sens biblique du terme établit une sorte d'archétype (\*) personnel de la corporéité et sexualité humaines. Ceci se révèle absolument fondamental pour comprendre l'homme qui, dès "l'origine", est à la recherche de la signification de son propre corps. Cette signification se trouve à la base de la théologie même du corps. Le terme "connut", "s'unit" Gn 4,1-2 synthétise toute la densité du texte biblique analysé jusqu'à présent. L'"homme" qui, selon Gn 4,1, "connaît" la femme, sa femme, pour la première fois dans l'acte de l'union conjugale est celui-là même qui, en imposant des noms, c'est-à-dire "en connaissant", s'est "différencié" de tout le monde des êtres vivants ou animalia, s'affirmant, lui-même, comme personne et comme sujet. La "connaissance" dont parle Gn 4,1 ne l'éloigne pas et ne saurait l'éloigner du niveau de cette primordiale, de cette fondamentale conscience qu'il a de lui-même.

(\*) Note Quant aux archétypes, C.G. Jung les décrit comme formes "a priori" de diverses fonctions de l'âme: perception de relations, imagination créatrice. Les formes se remplissent de contenu avec les matériaux de l'expérience. Elles sont non pas inertes, mais plutôt chargées de sentiments et de tendances (voir surtout Die psychologischen Aspekte des Mutter-archetypus, Eranos 6, 1938, p. 405-409). Suivant cette conception on peut trouver un archétype dans la relation mutuelle homme-femme, relation qui se base sur la réalisation binaire et complémentaire de l'être humain en deux sexes. L'archétype se remplira de contenu au moyen de l'expérience individuelle et collective et peut mettre en mouvement l'imagination créatrice d'images. Il faut préciser que l'archétype: - a) ne se limite pas aux rapports physiques ni s'exalte en eux, mais plutôt inclut la relation du "connaître"; - b) est chargé de tendances: désir- crainte, don- possession; - c) l'archétype, en tant que prototype "proto-image" (Urbild) est générateur d'images (Bilder). Le troisième aspect nous permet de passer à l'herméneutique, en concret celle des textes des l'Écritures et de la Tradition. Le langage religieux primaire est symbolique (cf. W. STAHLIN, Symbolom, 1958; I MACQUARRIE, God Talk, 1968; T. FAWCETT, The Symbolic Language of Religion, 1970). Parmi les symboles il en préfère quelques- uns, radicaux ou exemplaires, que nous pouvons appeler archétypes. Or, parmi eux, la Bible utilise celui de la relation conjugale, concrètement au niveau du "connaître" décrit. --- Un des premiers poèmes bibliques qui applique l'archétype conjugal aux relations de Dieu avec son peuple a son point culminant dans le verbe ci-dessus commenté: "Tu connaîtras le Seigneur" Os 2,22: weyadaeta 'et Yhwh; atténué en "Tu connaîtras que je suis le Seigneur": wyd't ky 'ny Yhwh: Is 49,23 Is 60,16 Ez 16,61 qui sont les trois poèmes conjugaux). De là part une tradition qui culminera dans l'application paulinienne de Ep 5 au Christ et à l'Église; et passera ensuite à la tradition patristique et à celle des grands mystiques (par ex. "Llama de amor viva" de saint Jean de la Croix). Dans le traité Grundzüge der Literatur - und Sprachwissenschaft, vol. I, Munich 1976, IVe édit., p. 462, les archétypes sont définis comme suit: "Images et motifs archaïques qui forment, selon Jung, le contenu de l'inconscient collectif, commun à tous les hommes; ils présentent des symboles qui, de manière imagée, rendent vivant, en tout temps et chez tout peuple, ce qui est décisif pour l'humanité en fait d'idées, de représentations et d'instincts. "Freud, à ce qu'il paraît, ne se sert pas du concept d'archétype. Il établit une symbolique ou code de correspondance fixe entre images présentes patentes et images latentes. Le sens des symboles est fixe, même s'il n'est pas unique; ils peuvent être réduits à une pensée ultime irréductible à son tour qui est d'habitude quelque expérience de l'enfance. Ceux-ci sont primaires et de caractère sexuel (mais il ne les appelle pas archétypes). Voir T. TODOROV, Théories du Symbole, Paris 1977, p. 317 s; en outre: JACOBY, Komplex, Archetyp, Symbol in der Psychologie C. H. Jungs, Zurich 1975.

Et donc - peu importe ce que pourrait dire à ce sujet une mentalité unilatéralement naturaliste -il ne saurait, dans Gn 4,1, être question d'une acceptation passive de la propre détermination de la part du corps et du sexe, précisément parce qu'il s'agit de "connaissance".

Elle est, au contraire, une découverte nouvelle de la signification du propre corps, une découverte commune et réciproque comme est réciproque et commune, dès l'origine, l'existence de l'être humain que "Dieu créa homme et femme". La "connaissance", qui était à la base de la solitude originelle de l'homme, se trouve maintenant à la base de cette unité de l'homme et de la femme dont le Seigneur a inséré la claire perspective dans le mystère même de la création Gn 1,27 Gn 2,23. Par cette "connaissance" l'homme confirme la signification du nom qu'il a donné à sa femme: "Eve, parce qu'elle fut mère de tout vivant" Gn 3,20.

2. Selon Gn 4,1, celui qui "connaît" est l'homme et celle qui est connue est la femme, l'épouse, comme si la détermination spécifique de la femme, de par son propre corps et sexe, "ait ce qui constitue la profondeur même de sa féminité. Par contre, l'homme est celui qui, après le péché, a éprouvé, le premier, la honte de sa nudité; celui qui, le premier, a dit: "J'ai eu peur parce que je suis nu, et je me suis caché" Gn 3,10. Il sera encore nécessaire de retourner, séparément, à l'état d'âme de chacun d'eux après la perte de l'innocence originelle. Il faut toutefois constater dès à présent que, dans la "connaissance" dont parle Gn 4,1, le mystère de la féminité se manifeste et se révèle à fond par la maternité comme le dit le texte: "elle conçut et 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 d'elle naît au monde. Et ainsi se révèle également à fond le mystère de la masculinité de l'homme, c'est-à-dire la signification génératrice et "paternelle" de son corps.

(\*) Note: La paternité est un des aspects de l'humanité les plus considérés dans les Saintes Écritures. Le texte de Gn 5,3: "Adam... engendra un fils à son image, à sa ressemblance" se rattache explicitement au récit de la création de l'homme Gn 1,27 Gn 5,1 et semble attribuer au père terrestre la participation à l'œuvre divine de transmettre la vie et peut-être aussi à cette joie présente dans l'affirmation: "Il vit ce qu'il avait fait et voici que c'était très bien" Gn 1,31

3. La théologie du corps contenue dans le Livre de la Genèse est concise et avare de paroles. Y trouvent en même temps leur expression des éléments fondamentaux et en un certain sens primordiaux et définitifs. A leur manière, ils se retrouvent souvent tous dans cette "connaissance" biblique. 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 biophysiques 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. La "connaissance" conditionne la génération.

La génération est une perspective que l'homme et la femme insèrent dans leur propre "connaissance". Aussi celle-ci va-t-elle au-delà des limites du sujet-objet que l'homme et la femme paraissent être alternativement, étant donné que la "connaissance" indique d'une part celui qui "connaît" et d'autre part celle qui est "connue" - ou vice-versa. Dans cette "connaissance" est renfermée également la consommation du mariage, le consummation spécifique. Elle permet ainsi d'actualiser l'"objectivité" du corps cachée dans la potentialité somatique de l'homme et de la femme et en même temps de rejoindre la réalité objective de la personne humaine qu'est ce corps. Par le moyen du corps, la personne humaine est "mari" et "femme"; en même temps, dans cet acte particulier de "connaissance", où la masculinité et la féminité interviennent personnellement, il semble que se réalise également la découverte de la "pure" subjectivité du don: c'est-à-dire la mutuelle réalisation de soi dans le don.

4. La procréation fait que "l'époux et l'épouse" se connaissent réciproquement dans le "troisième", engendré par eux deux. C'est pourquoi cette "connaissance" devient une découverte, en un certain sens une révélation du nouvel être humain dans lequel l'un et l'autre, homme et femme, se reconnaissent encore eux-mêmes, découvrent leur humanité, leur vivante image. Dans tout ce qui est déterminé par tous les deux, au moyen du corps et du sexe, la "connaissance" insère un contenu vivant et réel. C'est pourquoi la "connaissance" au sens biblique du terme signifie que la détermination "biologique" de l'être humain, par son corps et son sexe, cesse d'être quelque chose de passif et atteint un niveau et un contenu spécifiquement correspondant aux personnes "auto-conscientes" et "auto-déterminantes"; elle comporte donc une conscience particulière de la signification du corps humain, liée à la paternité et à la maternité.

5. Toute la constitution extérieure du corps de la femme, son aspect particulier, les qualités qui, avec la force d'un attrait perpétuel, sont à l'origine de la "connaissance" dont parle Gn 4,1-2 (Adam s'unit à Eve sa femme), sont en étroite liaison avec la maternité. Avec la simplicité qui leur est propre, la Bible et, par la suite la liturgie, honorent et louent tout au long des siècles "les entrailles qui t'ont porté et le sein qui t'a nourri" Lc 11,27. Ces paroles constituent un éloge de la maternité, de la féminité du corps de la femme dans sa typique expression de l'amour créateur. Ce sont des paroles qui dans l'Évangile s'adressent à la Mère du Christ, à Marie la seconde Eve. La première femme, par contre, au moment où se révélait la maturité maternelle de son corps, quand "elle conçut et enfanta", dit: "J'ai acquis un homme de par Yahvé" Gn 4,1.

6. 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 homme (\*). Dans ses entrailles l'être conçu assume son aspect humain propre avant d'être mis au monde. L'homogénéité somatique de l'homme et de la femme a trouvé sa première expression dans les paroles: "Elle est chair de ma chair et os de mes os" Gn 2,23; et à son tour elle est confirmée par les paroles de la première femme-mère: "J'ai acquis un homme". La première mère a pleinement conscience du mystère de la création qui se renouvelle dans la génération humaine. Elle a aussi pleinement conscience de la participation créatrice que Dieu a mise dans la génération humaine, par son œuvre et celle de son mari, car elle dit: "J'ai acquis un homme du Seigneur". Il ne saurait y avoir la moindre confusion entre les sphères d'action des causes. Les premiers parents transmettent à tous les parents humains - même après le péché, en même temps que le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et pour ainsi dire au seuil de toutes les expériences "historiques" - transmettent, donc, la vérité fondamentale au sujet de la naissance de l'homme à l'image de Dieu, selon les lois naturelles. Dans ce nouvel homme - né de la femme-génitrice et de l'homme-géniteur - se reproduit chaque fois "l'image même de Dieu", de ce Dieu qui a constitué l'humanité du premier homme: Dieu créa l'homme à son image ... homme et femme il les créa" Gn 1,27.

(\*) -note Suivant le texte de Gn 1,26, l'"appel" à l'existence est en même temps transmission de l'image et ressemblance divine. L'homme doit continuer à transmettre cette image, poursuivant ainsi l'œuvre de Dieu. Le récit de la génération de Seth souligne cet aspect: "Adam avait cent trente ans quand il engendra un fils à son image, à sa ressemblance" Gn 5,3. Étant donné qu'Adam et Eve étaient images de Dieu, Seth a hérité de ses parents cette ressemblance pour la transmettre aux autres. Mais, dans la Sainte Écriture, toute vocation est unie à une mission: donc l'appel à l'existence est déjà prédestination à l'œuvre de Dieu: "Avant que je te forme dans le ventre de ta mère, je te connaissais, et avant que tu sortes du sein, je t'avais consacré" Jr 1,5 Is 44,1 Is 49,1-5. Dieu est Celui qui non seulement appelle à l'existence mais aussi soutient et développe la vie dès le premier moment de la conception: "C'est toi qui m'as tiré du ventre / qui m'as confié aux mamelles de ma mère / sur toi je fus jeté au sortir du sein / dès le ventre de ma mère tu fus mon Dieu " Ps 22,10-11 Ps 139,13-15 L'attention de l'auteur biblique est fixée sur le fait même du don de la vie. L'intérêt pour la manière dont cela advint est plutôt secondaire et paraît seulement dans les livres suivants Jb 10,8-11 2M 7,22-23 1S 7,1-3.

7. Bien qu'il existe de profondes différences entre l'état d'innocence originelle et l'état de péché héréditaire de l'homme, cette "image de Dieu" constitue une base de continuité et d'unité. La "connaissance" dont parle Gn 4,1 est l'acte qui engendre l'être, c'est-à-dire qui, en union avec le Créateur, établit un nouvel homme dans son existence. Dans sa solitude transcendante, le premier homme a pris possession du monde visible, créé pour lui, en connaissant et en appelant de leur nom tous les êtres vivants (animalia). Le même "être humain" comme homme et femme se connaissant réciproquement dans cette spécifique communauté-communion de personnes, dans laquelle l'homme et la femme s'unissent si étroitement qu'ils ne forment plus qu'"une seule chair", constitue l'humanité, c'est-à-dire confirme et renouvelle l'existence de l'homme comme image de Dieu. Chaque fois, tous deux, l'homme et la femme, reprennent, pour ainsi dire, cette image du mystère de la création et la transmettent "avec l'aide de Dieu-Yahvé".

Les paroles du Livre de la Genèse, qui sont un témoignage de la première naissance de l'homme sur la terre contiennent en même temps tout ce qui peut et doit se dire au sujet de la dignité de la génération humaine.

1. Nous voici presque à la fin du cycle des réflexions par lesquelles nous avons cherché à suivre l'appel du Christ que nous ont transmis Mt 19,3-9 Mc 10,1-12: "N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès l'origine, les fit homme et femme et dit: "Ainsi donc l'homme quittera son père et sa mère pour s'unir à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair"? Mt 19,4-5. L'union conjugale est définie, dans le Livre de la Genèse, comme "connaissance": "L'homme connut Eve, sa femme, elle conçut et enfanta ... et dit: "J'ai acquis un homme grâce au Seigneur"" Gn 4,1. Dans nos précédentes méditations nous avons tâché de mettre en lumière ce qui est contenu dans cette "connaissance" biblique. Par elle, l'homme "homme et femme" non seulement impose un propre nom, comme il l'a fait en donnant les noms aux autres êtres vivants (animalia), - et ainsi en a pris possession - mais "il connaît", au sens de Gn 4,1 (et d'autres passages de la Bible), c'est-à-dire qu'il réalise ce qu'exprime le nom "homme": il réalise l'humanité d'un nouvel homme engendré. En un certain sens, donc, il se réalise lui-même, c'est-à-dire qu'il réalise l'homme-personne.

2. Le cycle biblique de la "connaissance-génération" se conclut de cette manière. Ce cycle de la "connaissance" est constitué de l'union des personnes dans l'amour, et il leur permet de s'unir si étroitement l'un à l'autre qu'ils ne sont plus qu'une seule chair. Le Livre de la Genèse révèle pleinement la vérité de ce cycle. L'être humain, homme et femme, qui, par la "connaissance" dont parle la Bible, conçoit et engendre un être nouveau, semblable à lui, auquel il peut imposer le nom d'"homme" ("J'ai acquis un homme"), prend pour ainsi dire possession de l'humanité même, ou mieux, en reprend possession. Ceci, toutefois, advient d'une manière qui diffère de celle par laquelle il avait pris possession de tous les autres êtres vivants (animalia), quand il leur avait imposé le nom. En effet, alors, il était devenu leur Seigneur, commençant à réaliser le mandat du Créateur: "Soumettez la terre et dominez-la" Gn 1,28.

3. Par contre, la première partie de ce mandat: "Fructifiez et multipliez-vous, remplissez la terre" Gn 1,28 cèle un autre contenu et indique un autre élément. Dans cette "connaissance" où ils donnent naissance à un être semblable à eux, dont ils peuvent dire ensemble qu'il est "chair de ma chair, os de mes os" Gn 2,24, l'homme et la femme sont pour ainsi dire "ravis" ensemble, pris en possession, tous deux ensemble, par l'humanité qu'eux-mêmes, dans l'union et dans la "connaissance" réciproque, veulent exprimer de manière nouvelle, en prendre nouvellement possession, la tirant d'eux-mêmes, de leur propre humanité, de l'admirable maturité masculine et féminine de leur corps et enfin - à travers toute la succession des conceptions et générations humaines dès l'origine - du mystère même de la Création.

4. En ce sens, on peut expliquer la "connaissance" biblique comme "possession". Est-il possible d'y voir quelque équivalence biblique avec l'"éros"? Il s'agit ici de deux milieux conceptuels, de deux langages: biblique et platonicien; ce n'est qu'avec extrême prudence qu'ils peuvent s'interpréter l'un par l'autre.(\*). Il ne semble pas, par contre, que dans la révélation originelle figure l'idée de la possession de la femme par l'homme, ou vice-versa comme s'il s'agissait d'un objet. Mais on sait, d'autre part, que du fait de leur nature pécheresse contractée à la suite du péché originel, l'homme et la femme doivent reconstruire, laborieusement, la signification du don réciproque désintéressé. Ceci sera l'objet de nos prochaines analyses.

Note - (\*)Selon Platon, l'éros est l'amour assoiffé du Beau transcendant et exprime l'insatiabilité tendant à son éternel objet; il élève toujours, donc, ce qui est humain vers le divin qui est seul en mesure d'apaiser la nostalgie de l'âme emprisonnée dans la matière; c'est un amour qui ne recule même pas devant le plus grand effort pour parvenir à l'extase de l'union; c'est donc un amour égocentrique et avide, bien que tendu vers des valeurs sublimes (cf. A. NYGREN, Erôs et Agape, Paris 1951, vol. II, pp. 9-10). Au cours des siècles, à travers de nombreuses transformations, la signification de l'éros a été réduite à des caractères purement sexuels. Est symptomatique à ce propos le texte de P. Chauchard qui semble même refuser à l'"éros" les caractéristiques de l'amour humain: " La cérébralisation de la sexualité ne réside pas dans les trucs techniques ennuyeux, mais dans la pleine reconnaissance de sa spiritualité du fait qu'Eros n'est humain qu'animé par Agape et qu'Agape exige l'incarnation dans Erôs " (P. CHAUCHARD, Vice des vertus, vertus des vices, Paris 1963, p. 147). La confrontation de la "connaissance" biblique avec l'éros de Platon révèle la divergence de ces deux conceptions. La conception platonicienne se base sur la nostalgie du Beau transcendant et sur la fuite hors de la matière; la conception biblique, au contraire, est orientée vers la réalité concrète, et elle ignore tant le dualisme de l'esprit et de la matière que l'hostilité spécifique envers la matière. "Et Dieu vit que c'était bien" Gn 1,10 Gn 1,12 Gn 1,18 Gn 1,21 Gn 1,25 Alors que le concept platonicien de l'éros va au-delà de la portée biblique de la "connaissance" humaine, le concept contemporain semble trop restreint. La "connaissance" biblique ne se limite pas à satisfaire les instincts et la jouissance hédoniste, mais elle est un acte pleinement humain, tendant consciemment à la procréation; elle est également l'expression de l'amour entre personnes Gn 29,20 1S 1,8 2S 12,24.

5. La révélation du corps, contenue dans le Livre de la Genèse, particulièrement au chapitre 3, démontre à l'évidence que le cycle de la "connaissance-génération", profondément enraciné dans le potentiel du corps humain, a été soumis, après le péché, à la loi de la souffrance et de la mort. Dieu-Yahvé dit: "Je vais multiplier tes souffrances et tes grossesses: c'est dans la souffrance que tu enfanteras des fils" Gn 3,16. L'horizon de la mort s'ouvre devant l'homme, en même temps que la signification génératrice du corps, dans l'acte de "connaissance" réciproque des conjoints. Et voilà que le premier être masculin impose à sa femme le nom d'Eve, "parce qu'elle fut mère de tout vivant" Gn 3,20, alors qu'il avait déjà entendu les termes de la sentence qui déterminait toute la perspective de l'existence humaine "au- dedans" de la connaissance du bien et du mal. Cette perspective est confirmée par ces paroles: "Tu retourneras au sol, puisque c'est de lui que tu as été pris, car tu es poussière et tu retourneras en poussière" Gn 3,19.

Le caractère radical de cette sentence est confirmé à l'évidence par les expériences de toute l'histoire terrestre de l'homme. L'ombre de la mort couvre toute la perspective de la vie humaine sur la terre, vie qui a été insérée dans le cycle biblique original de la "connaissance-génération". L'homme qui a rompu l'alliance avec son Créateur en cueillant le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, Dieu-Yahvé l'a écarté de l'arbre de la vie: " Maintenant il faut éviter qu'il étende sa main, prenne aussi de l'arbre de vie, en mange et vive à jamais" Gn 3,22. Ainsi, la vie que l'homme a reçue dans le mystère de la création ne lui a pas été enlevée, mais ramenée entre les limites de la conception, de la naissance et de la mort, et, de plus, aggravée par les perspectives de l'état héréditaire de pécheur; en un certain sens, toutefois, elle lui est donnée à nouveau comme tâche dans le même cycle à répétition continue. La phrase:

"Adam s'unit ("connut") à Eve, sa femme, qui conçut et engendra ..." est comme un sceau imprimé dans la révélation originelle du corps, "à l'origine" même de l'histoire de l'homme sur la terre. Cette histoire se forme toujours de nouveau dans sa dimension la plus fondamentale, quasi dès "l'origine", moyennant la "connaissance-génération" même dont parle le Livre de la Genèse.

6. Et ainsi, chaque homme porte en lui-même le mystère de son "origine", étroitement lié à la conscience de la signification génératrice du corps. Genèse 4,1-2 semble se taire au sujet du rapport existant entre la signification génératrice du corps et sa signification conjugale. Peut-être n'est-ce encore ni le moment ni le lieu pour éclaircir ce rapport, même si cela semble indispensable dans les dernières analyses. Il faudra, alors, poser de nouveau les questions liées à l'apparition de la honte chez l'homme, honte de sa masculinité et de sa féminité, qu'auparavant il n'éprouvait pas. En ce moment, toutefois, ceci passe au second plan. Reste, par contre, au premier plan le fait qu'"Adam s'unit ("connut") à Eve sa femme qui conçut et engendra". Ceci, précisément, est le seuil de l'histoire de l'homme. C'est son "commencement" sur la terre. Sur ce seuil se tient l'être humain, comme homme et femme, et il a conscience de la signification génératrice de son propre corps: la masculinité cèle en soi la signification de la paternité, la féminité celle de la maternité. Au nom de cette signification, le Christ donnera un jour sa réponse catégorique à la question posée par les pharisiens (Mt 19; Mc 10). Nous, par contre, pénétrant le simple contenu de cette réponse, nous cherchons en même temps à mettre en lumière le complexe de cette "origine" à laquelle le Christ s'est référé. C'est en elle que la théologie du corps plonge ses racines.

7. La conscience de la signification du corps et la conscience de sa signification génératrice viennent en contact, chez l'homme, avec la conscience de la mort dont il porte, pour ainsi dire, l'inévitable horizon en lui-même. Et cependant, dans l'histoire de l'homme, revient toujours le cycle "connaissance-génération" où la vie lutte toujours et de nouveau avec l'inexorable perspective de la mort et toujours la surmonte. C'est comme si la raison de cette opiniâtreté de la vie qui se manifeste dans la "génération" était toujours la "connaissance" même grâce à laquelle l'homme surmonte la solitude de son propre être et, ainsi, est de nouveau décidé à affirmer cet être dans un "autre". Et tous deux, l'homme et la femme, l'affirment dans le nouvel être engendré. Dans cette affirmation, la "connaissance" biblique semble acquérir une dimension intérieure encore plus grande. Elle semble s'insérer dans cette "vision" même de Dieu qui termine le premier récit de la création de l'homme et qui concerne "l'homme" et "la femme" faits "à l'image de Dieu": "Dieu vit ce qu'il avait fait... et c'était très bien" (Gn 1,31). 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.

- Le 26 mars 1980

## TDC 023 - Le mariage accomplissement d'une vocation

Aujourd'hui notre rencontre a lieu au cœur de la Semaine Sainte, exactement à la veille de ce "triduum pascal", point culminant et lumière de toute l'Année liturgique. Nous sommes sur le point de revivre les jours solennels et décisifs durant lesquels s'accomplit l'œuvre de la Rédemption humaine: ces jours où, en mourant, le Christ a détruit notre mort; où, en ressuscitant, il nous a rendu la vie. Il est nécessaire que chacun de nous se sente personnellement impliqué dans le mystère que, cette année encore, la Liturgie renouvelle pour nous. Je vous exhorte donc, cordialement, à participer avec foi aux saintes célébrations de ces prochains jours et à vouloir de toutes vos forces mourir au péché et ressusciter toujours plus pleinement à la vie nouvelle que le Seigneur nous a apportée. Reprenons maintenant l'examen du thème que nous traitons désormais depuis quelque temps.

1. L'Evangile selon saint Matthieu et celui selon saint Marc nous rapportent la réponse que Jésus fit aux pharisiens qui l'interrogeaient sur l'indissolubilité du mariage et demandaient pourquoi la loi de Moïse permettait, dans certains cas, la répudiation "moyennant un acte de divorce". Après leur avoir rappelé les premiers chapitres de la Genèse, le Christ leur répondit: "N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès l'origine, les fit homme et femme et dit: "Ainsi donc l'homme quittera son père et sa mère, et les deux ne feront qu'une seule chair? Ainsi, ils ne seront plus deux, mais une seule chair." Eh bien! ce que Dieu a uni, l'homme ne doit pas le séparer". Puis, répondant à leur question sur la loi de Moïse, Jésus affirma: "C'est en raison de votre caractère intraitable que Moïse vous a permis de répudier vos femmes; mais à l'origine, il n'en fut pas ainsi" Mt 19,8-11 Mc 12,2-6. Dans sa réponse, le Christ se réfère deux fois à "l'origine" et c'est pourquoi, au cours de nos analyses, nous avons, nous aussi, tenté d'éclaircir le plus nettement possible la signification de cette "origine" qui est le premier héritage dans le monde de tout être humain, homme et femme, la première attestation de l'identité humaine selon la parole révélée, la première source de la certitude de sa vocation en tant que personne humaine créée à l'image de Dieu lui-même.

2. La réponse du Christ a une signification historique - mais pas seulement historique. Les hommes en tout temps posent des questions à ce sujet. Nos contemporains également, mais ceux-ci se réfèrent, non plus à "l'acte de répudiation" de Moïse, mais à d'autres circonstances et à d'autres lois. Leurs questions sont chargées de problèmes qu'ignoraient les interlocuteurs du Christ, ses contemporains. Nous connaissons les questions concernant le mariage et la famille qui, au dernier Concile, ont été posées au pape Paul VI et qui, en cette période postconciliaire, ne cessent d'être posées, jour après jour, dans les circonstances les plus variées. Elles proviennent de personnes seules, de conjoints, de fiancés, de jeunes; mais aussi d'écrivains, de journalistes, de politiciens, d'économistes, de démographes, en somme de tous les milieux de la culture et de la civilisation contemporaines.

Je pense que, parmi les réponses que le Christ donnerait aux hommes de notre temps, à leurs questions souvent impatientes, celle qu'il donna jadis aux pharisiens serait encore l'essentielle. Répondant à ces demandes, Jésus ferait d'abord et avant tout état de l'"origine". Et peut-être même le ferait-il de manière plus décidée, plus absolue, étant donné que la situation, tant intérieure que culturelle de l'homme d'aujourd'hui semble s'éloigner de cette "origine" et assumer des formes et des dimensions qui divergent de l'image biblique de "l'origine" en des points toujours plus distants.

Il n'est, toutefois, aucune de ces situations qui "surprendrait" le Christ et je suppose qu'il n'en continuerait pas moins à se référer "à l'origine".

3. C'est pour cette raison que la réponse du Christ exigeait une analyse particulièrement approfondie. En effet, cette réponse rappelle des vérités élémentaires, fondamentales, au sujet de l'être humain en tant qu'homme et que femme. C'est la réponse qui nous permet d'entrevoir la structure même de l'identité humaine dans les dimensions du mystère de la création et, en même temps, dans les perspectives du mystère de la Rédemption. Il n'y aurait pas moyen, sans cela, d'édifier une anthropologie "théologique" et, dans son contexte, une "théologie du corps" d'où la vision pleinement chrétienne du mariage et de la famille tire également son origine. C'est ce que Paul VI a relevé quand, dans son Encyclique consacrée aux problèmes du mariage et de la procréation dans sa signification humainement et chrétiennement responsable, il a fait appel à la "vision intégrale de l'homme" HV 7. On peut dire que, dans sa réponse aux pharisiens, Jésus a montré également à ses interlocuteurs cette "vision intégrale de l'homme", sans laquelle il serait impossible de donner une réponse appropriée aux interrogations relatives au mariage et à la procréation. Et, précisément, cette "vision intégrale de l'homme" doit être formée à partir de "l'origine".

Ceci n'est pas moins valable pour la mentalité contemporaine que pour les interlocuteurs du Christ, fût-ce même de manière différente. Nous sommes en effet les fils d'une époque où, en raison du développement de diverses disciplines, cette vision intégrale de l'homme peut facilement être rejetée et remplacée par de multiples conceptions partielles qui, insistant sur l'un ou l'autre aspect du compositum humanum, ne touchent pas l'integrum de l'homme, ou le laissent en dehors de leur propre champ visuel. Viennent ensuite s'y insérer diverses tendances culturelles qui, se basant sur ces vérités partielles, formulent leurs propositions et leurs indications d'ordre pratique au sujet du comportement humain et, plus souvent encore, à propos de la manière de se comporter avec l'"homme".

Alors l'homme devient un objet de techniques déterminées plutôt que le sujet responsable de ses propres actions. Par sa réponse aux pharisiens le Christ indique aussi qu'il veut que l'être humain, homme et femme, soit ce sujet-là, le sujet qui décide de ses propres actions à la lumière de la vérité intégrale sur lui-même, en tant que vérité originelle, c'est-à-dire fondement des expériences authentiquement humaines. C'est cela la vérité que le Christ nous fait chercher "à l'origine". Et c'est ainsi que nous nous tournons vers les premiers chapitres du Livre de la Genèse.

4. L'étude de ces chapitres nous rend, peut-être plus que d'autres, conscients de la signification et de la nécessité de la "théologie du corps". L'"origine" nous apprend relativement peu sur le corps humain, au sens naturaliste contemporain du terme. A ce point de vue, nous nous trouvons dans la présente étude à un niveau tout à fait "préscientifique". Nous ne savons presque rien sur les structures intérieures et les régulations qui conditionnent l'organisme humain. En même temps toutefois - peut-être à cause de l'antiquité du texte - la vérité importante pour la vision intégrale de l'homme se révèle de manière simple et complète. Cette vérité concerne la signification du corps humain dans la structure du sujet personnel. Puis, l'analyse de ces textes archaïques nous permet d'étendre cette signification

à tout le domaine de "l'intersubjectivité" humaine, spécialement dans l'éternel rapport homme-femme. Grâce à quoi nous acquérons au sujet de ce rapport une optique que nous devons nécessairement mettre à la base de toute la science humaine relative à la sexualité humaine au sens biophysique. Ce qui ne signifie nullement que nous devons renoncer à cette science ou nous priver de ses résultats. Au contraire: s'ils peuvent nous apprendre quelque chose sur l'éducation de l'homme, dans sa masculinité et dans sa féminité, et sur les questions du mariage et de la procréation, il faut toujours - tenant compte des divers éléments de la science contemporaine - en arriver à ce qui est fondamental et essentiellement personnel, tant dans chaque individu, homme ou femme, que dans leurs rapports réciproques.

C'est précisément à ce point que la réflexion sur l'archaïque texte de la Genèse se révèle irremplaçable. Elle constitue réellement l'"origine" de la théologie du corps. Le fait que la théologie comprend également le corps ne doit étonner personne et moins encore surprendre qui est conscient du mystère et de la réalité de l'Incarnation. Du fait que le Verbe s'est fait chair, le corps est entré, dirais-je, par la porte principale dans la théologie, c'est-à-dire dans la science qui a pour objet la divinité. L'Incarnation - et la Rédemption qui en découle - sont également devenues la source définitive de la sacramentalité du mariage; nous en parlerons plus amplement au moment opportun.

5. Les demandes faites par l'homme contemporain sont également celles que font les chrétiens: ceux qui se préparent au sacrement du mariage et ceux qui vivent déjà dans le mariage, qui est le sacrement de l'Eglise. Ces demandes ne sont pas seulement celles de la science: elles sont plus encore celles de la vie humaine. Tant et tant d'hommes et tant de chrétiens cherchent dans le mariage l'accomplissement de leur vocation. Et très nombreux sont ceux qui veulent y trouver la voie du salut et de la sainteté.

Pour eux est particulièrement importante la réponse que le Christ a donnée aux pharisiens, zéloteurs de l'Ancien Testament. Ceux qui cherchent dans le mariage l'accomplissement de leur propre vocation humaine et chrétienne sont appelés à faire de cette "théologie du corps", dont nous trouvons l'"origine" dans les premiers chapitres de la Genèse, la substance de leur vie et de leur comportement. En effet, sur le chemin de cette vocation, il est absolument indispensable d'avoir profondément conscience de la signification du corps, dans sa masculinité et dans sa féminité. Et il n'est pas moins nécessaire d'avoir une conscience précise de la signification conjugale du corps, de sa signification génératrice - étant donné que tout ceci, qui forme le contenu de la vie des époux, doit constamment trouver sa dimension pleine et personnelle dans la coexistence, dans le comportement, dans les sentiments. Et tout ceci d'autant plus que règne une civilisation conditionnée par une manière de penser et de juger nettement matérialiste et utilitaire. La bio-physiologie contemporaine peut fournir de nombreuses informations précises sur la sexualité humaine. Toutefois la connaissance personnelle de la dignité du corps humain et du sexe doit être puisée également à d'autres sources. La parole de Dieu Lui-même en est tout particulièrement une: elle contient la révélation du corps, celle qui remonte à l'"origine".

Combien significatif est le fait que le Christ, dans sa réponse à toutes ces questions, ordonne à l'homme de retourner de certaine manière au seuil de son histoire théologique! Il demande de se placer à la frontière qui sépare l'"innocence-félicité" originelle et l'héritage de la première chute. N'est-ce pas qu'il veut, de cette manière, lui dire que la voie sur laquelle il engage l'être humain - homme-femme - dans le sacrement du mariage, c'est-à-dire la voie de la Rédemption du corps, consiste nécessairement à récupérer cette dignité dans laquelle s'accomplit simultanément la vraie signification du corps humain, sa signification personnelle et sa signification "de communion"?

6. Pour le moment, nous terminerons ici la première partie de nos méditations consacrées à ce thème si important. Pour donner une réponse exhaustive à nos demandes, parfois angoissées, sur le mariage - ou encore, plus exactement, sur la signification du corps - nous ne pouvons pas faire fond seulement sur ce que le Christ a répondu aux pharisiens en faisant état de l'"origine" Mt 19,3. Nous devons également prendre en considération toutes ses autres déclarations desquelles il en ressort spécialement deux, de caractère particulièrement synthétique: la première, du discours sur la montagne à propos des possibilités du cœur humain relativement à la concupiscence du corps Mt 5,8 et la seconde quand Jésus fait état de la future résurrection Mt 22,24-30 Mc 12,18-27 Lc 20,27-36.

- Le 2 avril 1980

1. Comme thème de nos futures réflexions - dans le cadre de nos rencontres du mercredi - je désire développer l'affirmation suivante du Christ qui fait partie du discours sur la montagne: "Vous avez appris qu'il a été dit: tu ne commettras pas d'adultère. Et moi je vous dis: quiconque regarde une femme avec convoitise a déjà, dans son cœur, commis l'adultère avec elle" Mt 5,27-28. Il semble que ce passage, comme celui où le Christ s'est référé à "l'origine" et qui nous a servi de base pour nos analyses précédentes, ait une signification clé pour la théologie du corps. Nous avons alors pu nous rendre compte de l'ampleur du contexte d'une phrase, spécialement d'une parole prononcée par le Christ. Il s'agissait non seulement du contexte immédiat, tel qu'il ressort au cours de l'entretien avec les pharisiens mais aussi du contexte global que nous ne pouvions pas comprendre sans remonter au premier chapitre du livre de la Genèse (en négligeant là ceux qui se référaient aux autres livres de l'Ancien Testament). Nos précédentes analyses ont montré l'étendue du contenu qu'entraîne la référence du Christ à "l'origine".

L'énoncé auquel nous nous référons maintenant, Mt 5,27-28 nous introduira sûrement non seulement dans le contexte immédiat dans lequel il apparaît mais aussi dans son contexte plus large, dans son contexte global, par l'intermédiaire duquel la signification clé de la théologie du corps se révélera graduellement. Cet énoncé constitue un des passages du discours 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. Il se réfère, dans l'ordre, aux commandements suivants du décalogue: au cinquième "tu ne tueras pas" Mt 5,21-26; au sixième "tu ne commettras pas l'adultère" Mt 5,27-32 - il est significatif qu'à la fin de ce passage apparaisse aussi la question de "l'acte de répudiation" Mt 5,31-32 déjà esquissé dans le chapitre précédent - et au huitième commandement du texte du livre de l'Exode Ex 20,7 "tu ne parjureras pas mais tu t'acquitteras envers le Seigneur de tes serments" Mt 5,33-37.

Dans le discours sur la montagne, ce sont surtout les paroles qui précèdent ces versets - et les suivants - qui sont 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

"Celui qui observera (ces commandements) et qui les enseignera aux hommes sera considéré comme grand dans le royaume des cieux. Mt 5,19. "Règne des cieux" signifie règne de Dieu dans la dimension eschatologique. L'accomplissement de la loi conditionne ce règne, de manière fondamentale, 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 cet accomplissement construit cette justice que Dieu législateur a voulue. Le Christ Maître avertit de ne pas donner une telle interprétation humaine à toute la loi et à tous les 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.

2. Dans ce contexte apparaît l'énoncé du Christ tel qu'il est rapporté par Mt 5,27-28 et que nous entendons prendre comme base pour les présentes analyses en le considérant, en même temps que l'autre énoncé qui est rapporté dans Mt 19,3-9 et Mc 10,2-12, comme clef de la théologie du corps. Cet énoncé, 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 appropriée et totale de ce principe, c'est-à-dire une compréhension du fondement et en même temps de la condition pour son "accomplissement" adéquat; ce principe se trouve précisément considéré à la lumière des paroles de Mt 5,17-20 déjà citées sur lesquelles nous avons attiré l'attention plus haut. Il s'agit ici, d'une part, d'adhérer à la signification mise par Dieu- Législateur dans le commandement "tu ne commettras pas d'adultère", et d'autre part, pour l'homme, d'accomplir cette "justice" qui doit "surabonder" en lui, 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.

3. Nous nous trouvons ainsi au cœur même de l'ethos ou dans ce qui peut être défini comme la forme intérieure, presque l'âme de la morale humaine. Les penseurs contemporains (par exemple SCHELER) voient dans le discours sur la montagne un grand tournant précisément dans le domaine de l'ethos (Je ne connais aucun autre témoignage d'une semblable re-création de tout un système de valeurs relativisant l'ancien Ethos que le Sermon sur la montagne qui se présente avant tout, y compris dans sa forme, comme le témoignage d'une telle re-création et d'une relativisation des anciennes valeurs de la "loi": "Mais moi je vous dis" (Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle a.d.S. Verlag M. Niemeyer, 1921, p.316 n. 1.). Une morale vivante, au sens existentiel, n'est pas seulement formée par 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 l'intermédiaire de 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 en même temps 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 "aux apparences" de l'action humaine, mais il faut encore pénétrer à l'intérieur de ces actions.

4 En plus du commandement "tu ne commettras pas d'adultère", le décalogue a aussi "tu ne désireras pas la femme du prochain" Ex 20,17 Dt 5,21. Dans l'énoncé du discours sur la montagne, le Christ les lie, dans un certain sens, 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 contre la loi de l'exclusivité dans le mariage. La casuistique des livres de l'Ancien Testament, dans le but de rechercher ce qui, selon des critères extérieurs, constituait cet "acte du corps", et, en même temps, dans le but de combattre l'adultère, lui ouvrait différentes "échappatoires" légales (Sur ce sujet, cf. la suite des présentes méditations). 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 déplace l'essence du problème et lui donne une autre dimension quand il dit: "Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur." D'après une ancienne traduction: "Il l'a déjà rendue coupable d'adultère dans son cœur" formule qui semble être plus exacte (\*).

Ainsi donc le Christ fait appel à l'homme intérieur. Il le fait plusieurs fois et en différentes circonstances. Dans ce cas, 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 n'est donc pas seulement la raison éthique, mais aussi la raison anthropologique qui nous pousse à nous arrêter plus longtemps sur le texte de Mt 5,27-28, qui contient les paroles prononcées par le Christ dans le discours sur la montagne.

(\*) Note - le "texte de la Vulgate offre une traduction fidèle de l'original: tam moechatus est eam in corde suo. En effet, le verbe grec moicheũ est transitif. Au contraire dans les langues européennes modernes, "commettre un adultère" est un verbe intransitif. D'où la version: Il a commis un adultère avec elle. "Il en est de même. - En italien:" ...ha già commesso adulterio con lei nel suo cuore" (Edition de la Conférence épiscopale italienne, 1971; il en est de même pour l'édition de l'Institut biblique pontificale, 1961, et celle éditée par S. Garofalo 1966

- En français: "...a déjà commis, dans son cœur l'adultère avec elle" (Bible de Jérusalem, Paris, 1973; traduction œcuménique, Paris, 1972, Crampon); seul Fillon traduit: "A déjà commis l'adultère dans son cœur" - En anglais: "...has already committed adultery with her in his heart" (Douai Version 1582; de même la Revised Standard Version, de 1611 à 1966; R. Knox, New English Bible, Jérusalem Bible, 1966) - En allemand: "...hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen (Traduction œcuménique demandée par les évêques de langue allemande, 1979). - En espagnol:"...ya cometio adulterio con ella en su corazón" (Bibl. Societ. 1966) - En portugais: "...ja cometeu adulterio com ela no seu coração " (M. Soares Sao Paulo, 1933 - En polonais: traduction ancienne: juz ja scudzolozyl w sercu swoim"; traduction récente: "...juz sie w swoim sercu dopuscil z nia cudsolostwa" (Biblia Tysiaclecia).

- Le 16 avril 1980

## TDC 025 - Le contenu éthique et anthropologique du commandement "Tu ne commettras pas d'adultère"

1. Rappelons-nous les paroles du Discours 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 avec convoitise a déjà, dans son cœur, commis l'adultère avec elle." Mt 5,27-28

L'homme auquel Jésus se réfère ici, c'est précisément l'homme "historique", celui dont nous avons recherché "l'origine" et la "préhistoire théologique" dans la précédente série d'analyses. C'est précisément celui qui écoute le Discours 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, que ce soit dans celui, également vaste, du futur. En face du Discours 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. Que ce soit l'homme du passé ou l'homme du futur, il peut être celui qui connaît le commandement positif "tu ne commettras pas d'adultère" comme "contenu de la loi" Rm 2,22-23 mais il peut être également celui qui, selon la Lettre aux Romains, a seulement ce commandement "écrit dans (son) cœur" Rm 2,15.

Note - (De cette manière, le contenu de nos réflexions serait déplacé, dans un certain sens, sur le terrain de la "loi naturelle". Les paroles citées de Rm 2,5 ont toujours été considérées, dans la Révélation, comme la source de la preuve pour l'existence de la loi naturelle. Le concept de loi naturelle acquiert ainsi également une signification théologique. - Cf., entre autres, D, Composta, Teologia del diritto naturale, status quaestionis, Brescia 1972 (Ed. civiltà), n.7-22, 41-53; j. Fusch, S.J., Lex naturae, Zur Theologie des Naturrechts, Düsseldorf 1955, p. 22-30; E. Hamel, S.J., Loi naturelle et loi du Christ, Bruges-Paris 1964 (DDB), p. 18; A. Sacchi, "la legge naturale nella Bibbia" in: La legge naturale. Le relazioni del Convegno dei teologi moralisti dell'Italia settentrionale (11-13 septembre 1969), Bologna 1970 (Ed. Dehoniane), p. 53; F Böckle, "la legge naturale e la legge cristiana", ibid. p. 214-215; A. Feuillet, "Le fondement de la morale ancienne et chrétienne d'après l'Épître aux Romains", Revue Thomiste 78 (1970) 357- 386; Th. Herr, Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments, München 1976 (Schöningh), p. 155-164.)

A la lumière des réflexions développées précédemment, c'est l'homme qui a acquis depuis son "origine" un sens précis de la signification du corps, déjà avant de franchir "le seuil" de ces 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 "avec" la connaissance du bien et du mal, rompant l'alliance avec son Créateur. C'est l'être humain-homme qui "a connu (la femme) son épouse" et qui l'a "connue" plusieurs fois et elle, "elle a conçu et enfanté" Gn 4,1-2 en conformité avec le dessein du Créateur qui remontait à l'état de l'innocence originelle Gn 1,18 Gn 2,24.

2. Dans son Discours sur la Montagne, c'est précisément à cet homme que le Christ s'adresse, en particulier avec les paroles de Mt 5,27-28. Il s'adresse à l'homme d'un moment déterminé de l'histoire et, en même temps, 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 par l'intermédiaire desquelles l'anthropologie "adéquate" se trouve constituée. 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 être humain reste en rapport, à travers son corps et son sexe, avec la femme (c'est ce qu'indique en effet également l'expression "tu ne commettras pas d'adultère"), doit, à la lumière de ces paroles du Christ, se retrouver à l'intérieur de lui-même, dans son "cœur".

Note - (L'usage typiquement hébraïque, qui se reflète dans le Nouveau Testament, implique une Conception de l'homme comme unité 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. -- Cette 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 Ph 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 et la racine cachée et intérieure de l'homme et de son monde..., le fondement premier et la force vitale de toute expérience et de toute décision de l'être." (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.)

Le "cœur" est cette dimension de l'humanité à laquelle sont directement liés le sens de la signification du corps humain et l'ordre de ce sens. Il s'agit ici, soit de cette signification que nous avons appelée corps "sponsal" dans nos précédentes analyses, soit de celle que nous avons appelée "procréatrice". De quel ordre s'agit-il?

3. Cette partie de nos considérations doit précisément donner une réponse à cette question une réponse qui arrive non seulement aux raisons éthiques, mais aussi aux raisons anthropologiques en effet, elles sont et restent dans un rapport réciproque. Actuellement, il faut établir au préalable la signification du texte de Mt 5,27-28, la signification des expressions qui y sont employées et leur rapport réciproque. L'adultère auquel se réfère expressément le commandement cité signifie la rupture de l'unité par laquelle l'homme et la femme, seulement comme conjoints, peuvent s'unir si étroitement pour être "une seule chair" Gn 2,24 L'homme, s'il s'unit de cette manière à une femme qui n'est pas son épouse, commet l'adultère. La femme aussi, si elle s'unit de cette manière à un homme qui n'est pas son mari, commet l'adultère. Il faut en déduire que "l'adultère dans le cœur", commis par l'homme lorsqu'il "regarde une femme pour la désirer", signifie un acte intérieur bien défini. Il s'agit d'un désir qui va, dans ce cas, de l'homme 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 Gn 2,24 - pour faire en sorte que "les deux soient une seule chair". Ce désir comme acte intérieur s'exprime par l'intermédiaire de la vue, c'est-à-dire avec le regard, comme dans le cas de David et de Bethsabée, pour prendre un exemple utilisé dans la Bible 2S 11,2 c'est peut-être l'exemple le plus connu mais, dans la Bible, on peut trouver d'autres exemples semblables Gn 34,2 Jg 14,1 Jg 16,1 i. Le rapport entre le désir et le regard a été particulièrement mis en relief dans les paroles du Christ.

4. Ces paroles ne disent pas clairement si la femme - objet du désir - est la femme d'un autre ou simplement la femme de l'homme qui la regarde de cette manière.

Elle peut être la femme d'un autre ou aussi une femme non liée par le mariage. Il faut plutôt le deviner en nous fondant spécialement sur l'expression qui précisément définit l'adultère comme ce que l'homme a commis "dans son cœur" par le regard. Il faut en déduire correctement que ce regard de désir tourné vers son épouse n'est pas adultère "dans le cœur", précisément parce que l'acte intérieur correspondant de l'homme s'adresse à la femme qui est son épouse par rapport à laquelle l'adultère ne peut pas se vérifier. Si l'acte conjugal comme acte extérieur où "tous les deux s'unissent pour devenir une seule chair" est permis dans le rapport de l'homme en question avec la femme qui est son épouse, de manière analogue, l'acte intérieur est, également dans la même relation, conforme à l'éthique.

5. Néanmoins, ce désir indiqué par l'expression "quiconque regarde une femme pour la désirer" a sa dimension biblique et théologique que nous ne pouvons pas ne pas éclaircir. Même si cette dimension ne se manifeste pas directement dans cette expression unique et concrète de Mt 5,27-28, elle est cependant profondément enracinée dans le contexte global qui se rapporte à la révélation du corps. Nous devons remonter à ce contexte afin que la référence du Christ "au cœur", à l'homme intérieur, résonne dans toute la plénitude de sa vérité. L'énoncé cité du Discours 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", selon la signification que lui a donnée Dieu- législateur, et, en outre, comment il faut entendre cette "surabondance de la justice" dans l'homme que mentionne le sixième commandement du Décalogue. En parlant de cette manière, le Christ veut que nous ne nous arrêtons pas sur l'exemple lui-même mais que nous pénétrions dans le sens pleinement éthique et anthropologique de l'énoncé. Celui-ci a un caractère indicatif et il signifie qu'en suivant ses 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 d'essayer de comprendre cette vérité.

- Le 23 avril 1980

1. Dans notre dernière réflexion, nous avons dit que les paroles du Christ dans le Sermon sur la Montagne font directement allusion au "désir" qui naît immédiatement dans le cœur humain; mais, indirectement, ces paroles nous orientent vers la compréhension d'une vérité sur l'homme dont l'importance est universelle.

Cette vérité sur l'homme "historique", qui a une importance universelle et vers laquelle nous dirigent les paroles du Christ tirées de Mt 5,27-28, semble être exprimée dans la doctrine biblique sur la triple concupiscence. Nous nous référons ici au bref énoncé de la 1Jn 2,16-17: "Tout ce qui est dans le monde, la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et la confiance orgueilleuse dans les biens, ne provient pas du Père mais provient du monde. Or le monde passe, lui et sa convoitise; mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure à jamais." Il est évident que, pour comprendre ces paroles, il faut tenir énormément compte du contexte où elles sont insérées, c'est-à-dire le contexte de toute la "théologie johannique".

Note - (cf. par exemple: J. Bonsirven, *Epîtres de saint Jean*, Paris 1954 (Beauchesne), p. 113-119; E. Brooke, *Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles*, International critical Commentary, Edinburgh 1912 (Clark). p.17-49; P. De Ambroggi, *Le Epistole Cattoliche*, Torino 1947 (Marietti), p. 216-217; C. H. Dodd. *The Johannine Epistles* (Moffatt New Testament Commentary), London 1946. p.41-42; J. Houlden, *A Commentary on the Johannine Epistles*, London 1973 (Black), p. 73-74; B. Prete. *Lettere di Giovanni*, Roma 1970 (Ed. Paoline), p.61; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Freiburg 1953 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), p. 112-115; J.R. W. Stott. *Epistles of John* (Tyndale New Testament Commentaries) London 1969, p. 99-101 - - Sur la théologie de saint Jean, cf. en particulier A. Feuillet, *le Mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris, 1972, Gabalda.).

Cependant, les mêmes paroles s'insèrent en même temps dans le contexte de toute la Bible: elles appartiennent à l'ensemble de la vérité révélée sur l'homme et elles sont importantes pour la théologie du corps. Elles n'expliquent pas la concupiscence dans sa triple forme car elles semblent présupposer que "la concupiscence du corps, la concupiscence des yeux et la confiance orgueilleuse dans les biens" sont, d'une certaine façon, un concept clair et connu. Elles expliquent au contraire la genèse de la triple concupiscence, en indiquant leur provenance, non pas "du Père" mais "du monde".

2. La concupiscence de la chair et, avec elle, la concupiscence des yeux et la confiance orgueilleuse dans les biens sont dans "le monde" et, en même temps, "viennent du monde", non comme fruit du mystère de la création mais comme fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal Gn 2,17 dans le cœur de l'homme. Ce qui fructifie dans la triple concupiscence, ce n'est pas le monde créé par Dieu pour l'homme et dont nous avons lu plusieurs fois dans Gn 1 qu'il était "bon". "Dieu vit que c'était bon... que c'était très bon." Dans la triple concupiscence, c'est au contraire la rupture de la première alliance avec le Créateur, avec Dieu-Elohim, avec Dieu-Yahvé qui fructifie. Il faudrait faire ici une analyse scrupuleuse des événements décrits dans Gn 3,1-6 Mais, nous nous référons seulement ici de manière générale au mystère du péché, aux débuts de l'histoire humaine. En effet, c'est seulement comme conséquence du péché, comme fruit de la rupture de l'alliance avec Dieu dans le cœur humain - dans l'intimité de l'homme - que le "monde" du livre de la Genèse est devenu le "monde" décrit par les paroles de saint Jean 1Jn 2,15-16: lieu et source de concupiscence.

Ainsi donc l'énoncé selon lequel la concupiscence ne vient pas du Père mais du monde semble nous diriger, encore une fois, vers l'"origine" biblique. La genèse de la triple concupiscence présentée par Jean trouve dans cette origine son explication première et fondamentale une explication qui est essentielle pour la théologie du corps. Pour comprendre cette vérité d'importance universelle sur l'homme "historique" contenue dans les paroles du Christ dans le Discours sur la Montagne Mt 5,27-28, nous devons encore une fois, retourner au livre de la Genèse, nous arrêter encore une fois "au seuil" de la révélation de l'homme "historique". Ceci est d'autant plus nécessaire que ce seuil de l'histoire du salut se révèle en même temps être le seuil d'authentiques expériences humaines, comme nous le constaterons dans les analyses qui vont suivre. Les mêmes significations fondamentales que nous avons tirées de nos précédentes analyses, comme les éléments constitutifs d'une anthropologie adéquate et profonde, fondement de la théologie du corps, y revivront.

3. On peut se demander encore s'il est permis de transporter les contenus typiques de la "théologie johannique" inclus dans toute la première lettre (en particulier dans 1Jn 2,15-16) sur le terrain du Discours sur la Montagne selon Mathieu et, de manière précise, sur le terrain de l'affirmation du Christ tirée de Mt 5,27-28 ("Vous avez appris 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 commis l'adultère avec elle dans son cœur"). Nous reprendrons cet argument plusieurs fois: néanmoins, nous nous référons dès maintenant au contexte biblique général, à l'ensemble de la vérité sur l'homme telle qu'elle est révélée et exprimée. C'est précisément au nom de cette vérité que nous cherchons à comprendre jusqu'au fond l'homme que le Christ montre dans le texte de Mt 5,27-28: c'est-à-dire l'homme qui "regarde" la femme "pour la désirer". En définitive, un tel regard ne s'explique-t-il peut-être pas par le fait que l'homme est précisément un "homme de désir", dans le sens de la première lettre de saint Jean, au lieu que les deux, c'est-à-dire l'homme qui regarde pour désirer et la femme qui est l'objet de ce regard, se trouvent dans la dimension de la triple concupiscence, qui "ne vient pas du Père mais du monde"? Il faut donc comprendre ce que signifie cette concupiscence ou plutôt cet "homme du désir" dans la Bible pour découvrir la profondeur des paroles du Christ selon Mt 5,27-28, et ce que signifie leur référence au "cœur" humain, si importante pour la théologie du corps.

4. Revenons au récit yahviste où le même être humain, homme et femme, apparaît au début dans l'état d'innocence originelle - avant le péché originel - et ensuite comme celui qui a perdu cette innocence en violant l'alliance originelle avec son Créateur. Nous n'entendons pas faire ici une analyse complète de la tentation et du péché selon le même texte de Gn 3,1-5 ni établir la doctrine de l'Eglise ou la théologie qui s'y rapportent. Il convient seulement d'observer que la même description biblique semble mettre particulièrement en évidence le moment Clé où le don est mis en doute dans le cœur de l'homme. L'homme qui cueille le fruit de l'"arbre de la connaissance du bien et du mal" fait, en même temps, un choix fondamental et le réalise contre le vouloir du Créateur, Dieu-Yahvé, en acceptant les raisons qui lui sont suggérées par le tentateur: "Non, vous ne mourrez pas! Mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous deviendrez comme Dieu, connaissant le bien et le mal"; selon une ancienne traduction: "Vous serez comme des dieux qui connaissent le bien et le mal".

Note - (le texte hébraïque peut avoir les deux significations puisqu'il se traduit: "Dieu (Elohim) sait que le jour où vous en mangerez (le fruit de l'arbre de la Connaissance du bien et du mal) vos yeux s'ouvriront et vous deviendrez comme Elohim, qui connaissent le bien et le mal." Le terme elohim est le pluriel de eloah ("pluralis excellentiae"). - Se rapportant à Yahvé, il est au singulier; mais il peut être au pluriel quand il se rapporte aux autres divinités célestes ou aux divinités païennes Ps 8,6 Ex 12,12 Jg 10,16 Os 31,1 et d'autres). -- Mentionnons quelques traductions: - Italien: "diverreste come Dio, Conoscendo il bene e il male " (Pont. Istit. Biblico, 1961). - Français: "...vous serez comme des dieux. Qui connaissent le bien et le mal" (Bible de Jérusalem, 1973). - Anglais: "you will be like God, knowing good and evil" (Revised Standard Version, 1966). - Espagnol "series como dioses, concedores del bien y del mal " (S. Aulsebrook. Barcelona 1964); "seréis como Dios en el conocimiento del bien y el mal" (A. Alonso-Schökel. Madrid 1970).).

Dans cette motivation, se trouve contenue la mise en doute du don et de l'amour dont la création comme don tire son origine. Pour ce qui est de l'homme, il reçoit en don "le monde" et, en même temps, l'"image de Dieu", c'est-à-dire l'humanité elle-même dans toute la vérité de sa dualité masculine et féminine. Il suffit de lire avec soin tout le passage de Gn 3,1-5 pour y repérer le mystère de l'homme qui tourne le dos au "Père" (même si nous ne trouvons pas ce qualificatif de Dieu dans le récit). En mettant en doute, dans son cœur, la signification la plus profonde du don, c'est-à-dire l'amour comme raison spécifique de la création et de l'alliance originelle (cf. en particulier Gn 3,5, l'homme tourne le dos, au Dieu-Amour, au "Père". Dans un certain sens, il le rejette de son cœur. En même temps donc, il détache son cœur et il le coupe presque de ce qui "vient du Père": ainsi, il reste en lui ce qui "vient du monde".

5. "Leurs yeux à tous deux s'ouvrirent alors et ils surent qu'ils étaient nus. Ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des pagnes." Gn 3,7 C'est la première phrase du récit yahviste que se réfère à la "situation de l'homme après le péché et qui montre le nouvel état de la nature humaine. Cette phrase ne suggère-t-elle peut-être pas aussi le début de la "concupiscence" dans le cœur de l'homme? Pour donner une réponse plus approfondie à cette question, nous ne pouvons pas nous arrêter à cette première phrase mais il faut relire le texte dans son intégralité. Cependant, il vaut la peine de rappeler ce qui a été dit au sujet de la honte comme expérience "de la limite" dans les premières analyses Audience générale du 12.12.1979 . Le livre de la Genèse se réfère à cette expérience pour montrer "la limite" qui existe entre l'état d'innocence originelle (cf. en particulier Gn 2,25 auquel nous avons consacré beaucoup d'attention dans nos précédentes analyses) et l'état de péché de l'homme à la même "origine". Tandis que Gn 2,25 souligne qu'ils "étaient nus... mais qu'ils n'en éprouvaient pas de honte", Gn 3,6 parle explicitement de la naissance de la honte en relation avec le péché. Cette honte est presque la première source de la manifestation dans l'être humain - dans les deux, l'homme et la femme - de ce qui "ne vient pas du Père mais du monde".

- Le 30 avril 1980

1. Nous avons déjà parlé de la honte qui surgit dans le cœur du premier être humain, homme et femme, au moment même du péché. La première phrase du récit biblique nous informe à ce sujet qu' "alors leurs yeux s'ouvrirent à tous deux, et ils s'aperçurent qu'ils étaient nus. Ils entrelacèrent donc des feuilles de figuier et se firent des ceintures" Gn 3,7. Ce passage qui parle de la honte réciproque de l'homme et de la femme en tant que signe de la chute (status naturae lapsae), doit être considéré dans son contexte. En ce moment, la honte atteint son degré le plus profond et semble bouleverser les bases même de leur existence. "Ensuite ils entendirent la voix du Seigneur Dieu qui se promenait dans le jardin, à la brise du jour, et l'homme et la femme se cachèrent devant le Seigneur Dieu, au milieu des arbres du jardin" Gn 3,8. Leur besoin de se cacher indique qu'au fond de la honte qu'ils éprouvent réciproquement, 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. "Le Seigneur Dieu appela l'homme et lui dit: " Où es-tu? ". Il répondit, j'ai entendu ton pas dans le jardin, j'ai eu peur, parce que je suis nu, et je me suis caché." Gn 3,9-10. Une certaine peur appartient toujours à l'essence même de la honte; néanmoins la honte originelle révèle un caractère tout particulier: "J'ai eu peur, parce que je suis nu." Ici, nous nous rendons compte qu'il y a en jeu quelque chose de plus profond que la simple honte du corps, liée à une récente prise de conscience de la propre nudité. L'homme essaye de cacher par la honte de sa nudité l'origine authentique de la peur, et plutôt que d'appeler la cause de cette nudité par son nom, il en indique l'effet. C'est alors que le Seigneur Dieu le fait à sa place: "Qui t'a révélé que tu étais nu? Est-ce que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais défendu de manger?" Gn 3,11.

2. la précision de ce dialogue est bouleversante, comme est bouleversante la précision de tout le récit. Elle manifeste l'étendue des émotions de l'homme qui vit ces événements en même temps qu'elle en dévoile la profondeur. En tout ceci, la "nudité" n'a pas seulement un sens littéral, elle ne se réfère pas seulement au corps, elle n'est pas une honte qui se réfère exclusivement au corps. En réalité, à travers la nudité se révèle l'homme privé de la participation au Don, l'homme dépouillé de cet Amour qui avait été la source du don originel, la source de la plénitude du bien destiné à la créature. Selon les formules de l'enseignement théologique de l'Eglise (\*), cet homme fut privé des dons surnaturels et préternaturels qui, avant le péché, faisaient partie de "ce qu'il avait reçu": de plus, il fut endommagé dans tout ce qui appartient à sa nature même, à son humanité dans la plénitude originelle "de l'image de Dieu". La triple concupiscence correspond non pas à la plénitude de cette image, mais précisément aux dommages, aux déficiences, aux limites qui se révélèrent avec le péché. La concupiscence s'explique comme carence dont les racines s'enfoncent dans la profondeur originelle de l'esprit humain. Si nous voulons étudier ce phénomène à ses origines, c'est-à-dire au seuil des expériences de l'homme "historique", nous devons prendre en considération toutes les paroles que Dieu-Yahvé adressa à la femme Gn 3,1 et à l'homme Gn 3,17-19, nous devons, en outre, examiner l'état de la conscience de chacun d'eux; et c'est précisément le texte yahviste qui le rend plus facile. Nous avons déjà attiré l'attention sur la spécificité littéraire du texte à cet égard.

Note - (\*) Le magistère de l'Eglise a considéré ces problèmes de plus près à trois moments différents, suivant les besoins de l'époque. -- Du temps des controverses avec les pélagiens (Ve-VIe siècle). Il affirme dans ses déclarations qu'en vertu de la grâce divine, le premier homme possédait "naturalem possibilitatem et innocentiam" DS 239 appelée également "liberté" (libertas) (libertas arbitrii) DS 371 DS 242 DS 383 DS 622. Il demeurait en permanence dans un état que le Synode d'Orange appela "integritas" DS 529. -- "Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret nullo modo se ipsam, creatore suo non adjuvante, serveret..." DS 389 -- Le concept d'"integritas" et, en particulier, celui de "libertas" supposent la liberté par rapport à la concupiscence, bien que les documents ecclésiastiques de l'époque ne mentionnent pas explicitement cette liberté. -- En outre, le premier homme était libre par rapport à la nécessité de la mort DS 222 DS 372 DS 1511. -- L'état du premier homme avant le péché est défini par le concile de Trente "sainteté et justice" ("sanctitas et justitia" - DS 1511 DS 1512 ou bien comme "innocence" ("innocentia" DS 1521). -- Les déclarations suivantes à ce sujet défendent le caractère absolument gratuit du don originaire de la grâce, contrairement aux affirmations des jansénistes. La "integritas primae creationis" était une élévation de la nature humaine non méritée "indebita humanae naturae exaltatio) et non "l'état qui lui était dû naturellement" (naturalis ejus condicio - DS 1926. Dieu aurait donc pu créer l'homme sans ces grâces et sans ces dons DS 1955; ceci n'aurait nullement violé l'essence de la nature humaine pas plus qu'elle ne l'aurait privée de ses privilèges fondamentaux DS 1903-1907 DS 1909 DS 1921 DS 1923-1924 DS 1926 DS 1955 DS 2434 DS 2437 DS 2616 DS 2617 -- Comme les synodes antipélagiens, le concile de Trente traite surtout du dogme du péché originel, insérant dans son enseignement les déclarations précédentes en la matière. Ici, il fut toutefois introduit une certaine précision qui changeait partiellement le contenu du concept de "liberum arbitrium". La "liberté" ou "liberté de la volonté" des documents antipélagiens ne signifiaient pas la possibilité de choix liée à la nature humaine, donc constante; mais la liberté qui jaillit de la grâce et que l'homme peut perdre se référerait seulement à la possibilité d'accomplir les actes méritoires. -- Or, à cause du péché, Adam a perdu ce qui n'appartenait pas à la nature humaine au sens strict du terme, c'est-à-dire "integritas", "sanctitas", "innocentia", "justitia". Le "liberum arbitrium", la liberté de la volonté ne lui a pas été enlevée, mais elle s'est affaiblie: - "Liberum arbitrium minime extinctum... viribus licet attenuatum et inclinatum..." DS 1521. -- Avec le péché apparaissent la concupiscence et le caractère inéluctable de la mort: - "Primum hominem... cum mandatum Dei... fuisset transgressus statim sanctitatem et justitiam in qua constitutus fuerat, amisisset incurrisseque per offensam praevaricationis hujus modi iram et indignationem Dei atque ideo mortem... et cum morte captivitatem sub ejus potestate. qui "mortis" deinde habuit imperium" ... "totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatam fuisse..." DS 1511. (Cf *Mysterium Salutis II Einsiedeln - Zurich - Cologne 1967. p. 827-828: W SEIBEL. "Der Mensch und der Übernatürlichen Ebenbild und der Urstand des Menschen"*)

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"? A quelle vérité intérieure correspondent-elles? De quelle signification du corps témoignent-elles? Il est certain que cet état nouveau diffère grandement de l'état originel. Les paroles de Gn 3,10 attestent directement un changement radical de la signification de la nudité originelle. Comme nous l'avons observé précédemment, la nudité n'exprimait pas une carence dans l'état de l'innocence originelle, mais représentait la pleine acceptation du corps dans toute sa vérité humaine et donc personnelle. Comme expression de la personne, le

corps était le premier signe de la présence de l'homme dans le monde visible. Dès le début, l'homme était capable de se distinguer lui-même dans ce monde, de "s'individualiser" pour ainsi dire - c'est-à-dire de se confirmer en tant que personne - même par son propre corps. Celui-ci, en effet, a eu dès le début sa marque de facteur visible de la transcendance en vertu de laquelle l'homme, en tant que personne, dépasse le monde 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" originaire de l'homme dans le monde, devenant en même temps, par sa masculinité et sa féminité, un élément limpide du don réciproque dans la communion des personnes. Ainsi, le corps humain portait en lui, dans le mystère de la création, un signe indubitable de "l'image de Dieu" et constituait également la source spécifique de la certitude que cette image est 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 Gn 1,28

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 de participation 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 assurait une paix profonde et la joie de vivre dans la vérité et la valeur de son propre corps, dans toute sa simplicité, telle que le Seigneur la lui avait transmise: "Dieu vit ce qu'il avait fait, et voici que c'était très bien." Gn 1,31. Les paroles de Gn 3,10: "J'ai eu peur parce que je suis nu, et je me suis caché" confirment l'écroulement 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 sont presque l'annonce de l'hostilité du monde, la résistance de la nature à l'égard de l'homme et de ses tâches; elles annoncent la fatigue 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 douleur 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. A 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 fatigue, de cette lutte de l'homme contre 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 Gn 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 sens d'insécurité de sa structure somatique en présence des processus de la nature soumise à un inévitable déterminisme. Dans ce déconcertant énoncé figure peut-être implicitement une certaine "honte cosmique" dans laquelle s'exprime l'être créé à "l'image de Dieu" et appelé à soumettre la terre, à la dominer Gn 1,28, justement alors qu'au début de ses expériences historiques et de manière si explicite, il en arrive à être soumis 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, dans le livre de la Genèse, de la honte originelle. Nous les poursuivrons la semaine prochaine.

- Le 14 mai 1980

1. Nous reprenons la lecture des premiers chapitres de la Bible pour comprendre comment avec le péché originel - l'"homme de la concupiscence" a pris la place de l'"homme de l'innocence originelle". Les termes de Gn 3,10: "J'ai eu peur parce que je suis nu, et je me suis caché", que nous avons analysés il y a deux semaines, font connaître la première expérience de la honte de l'homme devant son Créateur: une honte que l'on pourrait également appeler "cosmique".

Toutefois, cette "honte cosmique" - s'il est possible de distinguer 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 qui s'est produite dans l'humanité même et qui a été provoquée par le désordre intime dans ce qui était pour l'homme, dans le mystère de la création, l'"image de Dieu", tant dans son "ego" personnel que dans les relations interpersonnelles à travers la communion primordiale des personnes constituées par l'homme et la femme. Cette honte dont la cause se trouve dans l'humanité même est immanente et, en même temps, relationnelle: elle se manifeste dans la dimension de l'intériorité humaine et en même temps elle se réfère à l'"autre". Ceci 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 force à couvrir leur propre nudité, à cacher leurs propres corps; pour l'homme, à détourner les yeux de ce qui constitue le signe visible de la féminité et, pour la femme, à détourner les yeux de ce qui constitue l'aspect visible de la masculinité. C'est cette direction que la honte de l'un et l'autre a prise après le péché originel lorsqu'ils se rendirent compte, comme l'atteste Gn 3,7, "qu'ils étaient nus". Le texte yahviste semble indiquer explicitement le caractère "sexuel" de la honte: "Ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des pagnes." On peut toutefois se demander si l'aspect "sexuel" a seulement un caractère relationnel; en d'autres termes: s'agit-il de la honte de sa propre sexualité seulement par référence à la personne de l'autre sexe?

2. Bien qu'à la lumière de cette unique phrase déterminante de Gn 3,7, la réponse à la question semble insister surtout sur le caractère relationnel de la honte originaire, la réflexion s'étendant sur le contexte immédiat tout entier permet néanmoins d'en découvrir le fond plus immanent. Cette honte qui, indubitablement, se manifeste dans l'ordre sexuel, révèle une difficulté spécifique à déceler l'essentialité humaine du corps: une difficulté que l'homme n'avait pas éprouvée dans son état d'innocence originaire. On peut, en effet, comprendre ainsi ses 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, presque une rupture de l'unité spirituelle et somatique originaire de l'homme. Pour la première fois, celui-ci se rend compte que son corps a cessé de puiser à la force de l'Esprit qui l'élevait au niveau d'"image de Dieu". Sa honte originaire comporte les signes d'une humiliation spécifique par l'intermédiaire du corps. Elle contient en germe cette contradiction qui accompagnera l'homme "historique" dans toute sa démarche 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 et m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres" Rm 7,22-23

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

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 ce déséquilibre qui jaillit de la concupiscence et spécialement de la "concupiscence du corps". De ce point de vue, la première impulsion dont parle Gn 3,7 ("ils surent qu'ils étaient nus; ayant cousu des feuilles de figuier, ils 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") se rendait compte 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 rupture spécifique de l'intégrité personnelle de son propre corps, particulièrement dans ce qui en détermine la sexualité et qui est en liaison directe 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 immanente et en même temps sexuelle est toujours - au moins indirectement - relationnelle. C'est la pudeur de sa propre sexualité à l'égard de l'autre être humain. C'est ainsi que la pudeur se manifeste 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'être humain (homme) 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 comme "adultère" commis dans le cœur, pourquoi il s'adresse au "cœur" humain.

5. Le cœur humain conserve en même temps le désir et la pudeur. La naissance de la pudeur 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 convoitise, selon la théologie johannique 1Jn 2,1, et en particulier de la concupiscence du corps. L'homme a la pudeur du corps à cause de la concupiscence. Ou plutôt, il a moins la pudeur du

corps que la pudeur de la concupiscence: il a la pudeur du corps à cause de la concupiscence. 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 attribue la psychologie. Pour celle-ci, le désir provient de la carence ou de la nécessité auxquelles la valeur désirée doit suppléer. La concupiscence biblique, comme nous le déduisons de 1Jn 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 "aux dimensions de Dieu". C'est précisément cette simplicité et cette plénitude de la valeur du corps humain dans la première expérience de sa masculinité-féminité, dont parle Gn 2,23-25, qui ont subi successivement une transformation radicale, "aux dimensions du monde". Alors, en même temps que la concupiscence du corps naquit la pudeur.

6 - La pudeur a une double signification: elle indique la menace de la valeur et, en même temps, elle préserve intérieurement cette valeur (Carol Wojtyła, *Amore et responsabilité*, Torino, 1978, 2e éd., chap. "Metafisica del pudore", p. 161-178). Le fait que depuis le moment où la concupiscence du corps y est née, le cœur humain conserve aussi en lui la honte, indique que l'on peut et doit y faire appel quand il s'agit de garantir les valeurs auxquelles la concupiscence enlève leur origine et pleine dimension. Si nous conservons ceci dans l'esprit, nous sommes en mesure de mieux comprendre pourquoi, parlant de la concupiscence, le Christ fait appel au "cœur" humain.

- 28 mai 1980

## TDC 029 - La signification de la honte

1. Parlant de la naissance de la concupiscence chez l'homme, sur la base du livre de la Genèse, nous avons analysé la signification originaire de la honte qui est apparue avec le premier péché. L'analyse de la honte, à la lumière du récit biblique, nous permet de comprendre de manière encore plus profonde ce qu'elle signifie dans l'ensemble des relations entre les personnes, homme et femme. Le troisième chapitre de la Genèse établit, sans le moindre doute, comment la honte est apparue dans les relations mutuelles de l'homme et de la femme et comment, à cause même de cette honte, leurs rapports ont subi une transformation radicale. Et comme cette honte est née dans leur cœur en même temps que la concupiscence du corps, l'analyse de la honte originaire nous permet d'examiner simultanément le rapport que cette concupiscence maintient avec la communion des personnes qui, dès l'origine, a été donnée et assignée comme tâche à l'homme et à la femme du fait qu'ils ont été créés "à l'image de Dieu". Donc, l'étude de la concupiscence qui, suivant Genèse 3, s'était manifestée "à l'origine" par la honte de l'homme et de la femme, doit avoir comme étape suivante l'analyse de l'insatiabilité de l'union, c'est-à-dire de l'union des personnes qui devait s'exprimer également par le corps, selon leur propre masculinité et féminité spécifiques.

2. Cette honte qui, selon le récit biblique, amène l'homme et la femme à cacher l'un à l'autre leur propre corps et, en l'espèce, leurs particularités sexuelles, confirme donc surtout que cette capacité originaire de se communiquer eux-mêmes l'un à l'autre, dont parle Gn 2,25, s'est rompue. Le changement radical de la signification de la nudité originaire nous laisse supposer des transformations négatives de toutes les relations de personne à personne entre l'homme et la femme. Cette communion réciproque dans l'humanité même par l'entreprise du corps et grâce à sa masculinité et à sa féminité, qui avait une si ample résonance dans le passage précédent du récit yahviste Gn 2,23-25, se trouve à ce moment bouleversée: comme si le corps, dans sa masculinité et féminité, cessait de constituer l'"insoupçonnable" substratum de la communion des personnes, comme si sa fonction originaire était "mise en doute" dans la conscience de l'homme et de la femme. La simplicité et la "pureté" de l'expérience originaire qui favorisait une exceptionnelle plénitude de la mutuelle communication de soi-même disparaissent. Evidemment, les premiers parents n'ont pas cessé de communiquer réciproquement par le corps et ses mouvements, ses gestes et ses expressions; mais la simple et directe communion de soi liée à l'expérience originaire de la réciproque nudité a disparu. Presque à l'improviste apparaît dans leur conscience un seuil infranchissable qui limitait le "don originel de soi" à l'autre, s'en remettant complètement à tout ce qui constituait leur propre identité et, simultanément, leur diversité, d'une part féminine, de l'autre masculine. La diversité, ou bien différence de sexe masculin et féminin, a été brusquement ressentie et comprise comme un élément de réciproque opposition de personnes. Ceci est attesté par l'expression concise de Gn 3,7. "Ils surent qu'ils étaient nus" et de son contexte immédiat. Tout cela fait également partie de l'analyse de la première honte. Le livre de la Genèse non seulement en décrit l'origine chez l'être humain, mais il permet aussi de découvrir ses degrés dans chacun d'eux, chez l'homme et chez la femme.

3. Le repliement de la capacité de réaliser une pleine communion mutuelle qui se manifeste comme pudeur sexuelle permet de mieux comprendre la valeur originaire de sa signification unifiante du corps. On ne saurait en effet comprendre autrement ce repliement respectif - c'est-à-dire la honte - si ce n'est par rapport à la signification que dans sa féminité et sa masculinité le corps avait auparavant pour l'homme dans son état d'innocence originaire. Cette signification unifiante doit s'entendre non seulement en ce qui concerne l'unité que l'homme et la femme doivent constituer en tant qu'époux, devenant "une seule chair" Gn 2,24 par l'acte conjugal, mais également en référence à la communion même des personnes qui avait été la dimension propre de l'existence de l'homme et de la femme dans le mystère de la création. Le corps constituait, dans sa masculinité et dans sa féminité, le "substratum" caractéristique de cette communion des personnes. La pudeur sexuelle dont parle Gn 3,7, atteste la perte de la certitude originaire que le corps humain, à travers sa masculinité et sa féminité, était précisément le "substratum" de la communion des personnes qui l'exprimait "simplement", qui servait à la réaliser (et ainsi, également, à compléter l'"image de Dieu" dans le monde visible). Cet état de conscience de l'un comme de l'autre a de fortes répercussions dans le contexte suivant de Genèse 3 dont nous nous occuperons sous peu. Si, après le péché originel, l'homme a perdu, pour ainsi dire, le sens de l'image de Dieu en lui-même, ceci s'est manifesté par la honte de son corps Gn 3,10-11. Cette honte, envahissant totalement les relations entre l'homme et la femme, s'est manifestée par le déséquilibre de la signification originaire de l'unité corporelle, c'est-à-dire du corps comme "substratum" caractéristique de la communion des personnes. Comme si l'aspect personnel de la masculinité et de la féminité, qui auparavant mettait en évidence la signification du corps pour une pleine communion des personnes, cédait la place à la seule sensation de la "sexualité" par rapport à l'autre être humain. Et comme si la sexualité était devenue un "obstacle" dans les relations personnelles de l'homme avec la femme. En la cachant l'un à l'autre, selon Gn 3,7, ils l'expriment tous les deux, comme par instinct.

4. Ceci est en même temps comme la "seconde" découverte du sexe qui, dans le récit biblique, est radicalement différente de la première. Tout le contexte du récit établit que cette découverte nouvelle rend l'homme "historique" de la concupiscence (ou mieux, de la triple concupiscence) distinct de l'homme à l'innocence originaire. Quelle est la relation qui s'est établie entre la concupiscence - et en particulier entre la convoitise de la chair - et la communion des personnes par l'entremise du corps, de sa masculinité et féminité, c'est-à-dire la communion que "dès l'origine" le Créateur a assignée à l'homme? Voilà la question qu'il faut se poser, précisément à propos de "l'origine", au sujet de l'expérience de la honte à laquelle se réfère le récit biblique. La honte, ainsi que nous l'avons déjà observé, se manifeste dans le récit de Genèse 3 comme symptôme du fait que l'homme s'est détaché de l'amour auquel il participait dans le mystère de la création, selon l'expression johannique, "qui vient du Père". "Celui qui vient du monde", c'est-à-dire 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.

5. - D'où le besoin de cacher devant "l'autre son propre corps et ce qui détermine la féminité/masculinité. Ce besoin démontre un manque de confiance fondamental, ce qui indique par là même l'écroulement du rapport originaire "de communion". Précisément, la

considération de la subjectivité de l'autre et en même temps de sa propre subjectivité a suscité dans cette nouvelle situation, c'est-à-dire dans le contexte de la concupiscence, l'exigence de se cacher, dont parle Gn 3,7.

Et c'est précisément ici qu'il nous semble redécouvrir une signification plus profonde de la pudeur sexuelle et, également, la pleine signification de ce phénomène auquel se réfère le texte biblique pour établir la limite qui sépare l'homme à l'innocence originare de l'homme "historique" à la concupiscence. Le texte intégral de Genèse 3 nous fournit des éléments pour définir la dimension la plus profonde de la honte; mais ceci exige une analyse à part. Nous la commencerons au cours de la prochaine réflexion.

- Le 4 juin 1980

## TDC 030 - La domination de "l'autre" dans les relations interpersonnelles

1. Dans Gn 3 se trouve décrit avec une précision surprenante le phénomène de la honte apparue chez le premier homme en même temps que le péché originel. Une réflexion attentive au sujet de ce texte nous permet d'en déduire que la honte - qui a pris la place de la confiance absolue liée à l'état antérieur d'innocence originnaire dans les rapports réciproques de l'homme et de la femme - a une dimension plus profonde. A cet égard, il faut relire tout le chapitre 3, jusqu'à la fin, et ne pas se limiter au verset 7 ou au texte des versets 10-11 qui relatent la première expérience de la honte. Voici qu'à la suite de ce récit le dialogue entre Dieu-Jahvé et l'homme et la femme s'interrompt et qu'un monologue commence. Jahvé s'adresse à la femme et lui parle d'abord des douleurs de l'enfantement qui dorénavant l'accompagneront: "Je vais multiplier tes souffrances et tes grossesses: c'est dans la souffrance que tu enfanteras des fils" Gn 3,16.

A cela fait suite ce qui caractérisera leurs futurs rapports, ceux de l'homme et de la femme: "Ta convoitise te poussera vers ton mari et il te dominera" Gn 3,16.

2. Comme les paroles de Gn 2,24, celles-ci ont un caractère prospectif. La formulation incisive de Gn 3,16 semble concerner l'ensemble des faits qui, d'une certaine façon, émergent déjà de l'expérience originnaire de la honte et qui se manifesteront par la suite dans toute l'expérience intérieure de l'homme "historique". L'histoire des consciences et des cœurs humains ne manquera jamais de confirmer les paroles contenues dans Gn 3,16. Les paroles prononcées au début semblent se référer à une particulière "diminution" de la femme par rapport à l'homme. Mais on n'y trouve aucune raison pour la comprendre comme une diminution ou une inégalité sociale. Par contre l'expression: "Ta convoitise te poussera vers ton mari et, lui, il te dominera" indique aussitôt une autre forme d'inégalité, que la femme ressentira comme un manque de pleine unité précisément dans le vaste contexte de l'union avec l'homme, union à laquelle ils sont appelés tous deux selon Gn 2,24.

3. Les paroles de Dieu-Jahvé: "Ta convoitise te poussera vers ton mari et, lui, il te dominera" Gn 3,16 ne concernent pas exclusivement le moment de l'union de l'homme et de la femme, lorsque tous les deux s'unissent au point de devenir une seule chair Gn 2,24, mais elles se réfèrent au vaste contexte des rapports - même indirects - de l'union conjugale dans son ensemble. Pour la première fois, l'homme est défini ici comme "mari". Dans l'ensemble du contexte du récit jahviste, ces paroles signifient surtout une rupture, une perte fondamentale de la primitive communauté-communion des personnes. Celle-ci aurait dû rendre réciproquement heureux l'homme et la femme grâce à la recherche d'une union simple et pure dans l'humanité, grâce à l'offrande mutuelle d'eux-mêmes, c'est-à-dire l'expérience du don de la personne exprimée par l'âme et par le corps, par la masculinité et la féminité ("chair de ma chair", Gn 2,23, et enfin moyennant la subordination de leur union à la bénédiction de la fécondité par la "procréation".

Il semble donc que dans les paroles que Dieu-Jahvé adresse à la femme il y a une résonance plus profonde que la honte que l'homme et la femme commencèrent à éprouver après la rupture de l'alliance originelle avec Dieu. Nous y trouvons, en outre, une plus complète motivation de cette honte. De façon très discrète, mais néanmoins expressive et facile à déchiffrer, Gn 3,16, atteste que la béatifique union conjugale originelle des personnes sera déformée dans le cœur de l'homme par la concupiscence. Ces paroles sont adressées directement à la femme, mais elles se réfèrent à l'homme, ou plutôt à tous deux.

4. L'analyse de Gn 3,7, faite précédemment, a déjà démontré que dans la nouvelle situation, après la rupture de l'alliance originelle avec Dieu, l'homme et la femme, au lieu d'être unis, se trouvèrent, à l'égard l'un de l'autre, plus séparés et même directement opposés à cause de leur masculinité et féminité. En mettant en relief l'impulsion instinctive qui les avait menés l'un et l'autre à se couvrir le corps, le récit biblique décrit en même temps la situation dans laquelle l'être humain, comme homme ou femme - auparavant il était plutôt homme et femme - se sent plus nettement éloigné du corps comme source de l'union originelle dans l'humanité ("chair de ma chair"), et plus nettement opposé à l'autre précisément sur la base du corps et du sexe. Cette opposition ne détruit ni n'exclut l'union conjugale voulue par le Créateur Gn 2,24 ni ses effets procréateurs; mais elle confère à la réalisation de cette union une autre direction qui sera le propre de l'homme de la concupiscence. C'est précisément de cela que parle Gn 3,16.

La femme, dont "la convoitise la poussera vers son (propre) mari" Gn 3,16, et l'homme qui répond à cette convoitise, comme nous le lisons "il te dominera", forment indubitablement le même couple humain, le même mariage que dans Gn 2,24, et même l'identique communauté de personnes; toutefois, ils sont désormais quelque chose de différent. Ils ne sont plus seulement appelés à l'union et à l'unité, mais ils sont aussi menacés par l'insatiabilité de cette union et de cette unité qui ne cessent d'attirer l'homme et la femme précisément parce qu'ils sont des personnes appelées de toute éternité à exister "en communion". A la lumière du récit biblique, la pudeur sexuelle a une signification profonde, liée précisément à la non-satisfaction de l'aspiration à réaliser dans l' "union conjugale du corps" Gn 2,24 la réciproque communion des personnes.

5. - Tout ceci semble confirmer, sous différents aspects, qu'à la base de la honte dont l'homme historique est devenu participant. Il y a la triple concupiscence dont il est question dans 1Jn 2,16: "Non seulement la concupiscence de la chair, mais aussi la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie". L'expression relative à la "domination" ("il te dominera") que nous lisons dans Gn 3,16, n'indique-t-elle pas cette dernière forme de concupiscence? La domination "sur" l'autre - de l'homme sur la femme - ne change-t-elle pas essentiellement la structure de communion dans les relations interpersonnelles? Ne transpose-t-elle pas dans la dimension de cette structure un élément qui fait de l'être humain un objet qui, en un certain sens, peut attirer la convoitise des yeux?

Voilà les interrogations qui naissent de la réflexion sur les paroles de Dieu-Jahvé, selon Gn 3,16. Ces paroles prononcées presque au seuil de l'histoire humaine, après le péché originel, nous dévoilent non seulement la situation extérieure de l'homme et de la femme, mais nous permettent également de pénétrer à l'intérieur des profonds mystères de leur cœur.

- 18 juin 1980

1. L'analyse que nous avons faite au cours de la précédente réflexion était centrée sur les paroles suivantes de Gn 3,16, que Dieu-Jahvé a adressées à la première femme après le péché originel: " Ta convoitise te poussera vers ton mari et, lui, il te dominera." Nous sommes parvenus à la conclusion que ces paroles éclairent de manière adéquate et interprètent profondément la honte originelle Gn 3,7, qui est devenue partie intégrante de l'homme et de la femme, en même temps que la concupiscence. Il ne faut pas rechercher l'explication de cette honte dans le corps lui-même, ni dans la sexualité somatique de l'un et de l'autre, mais bien la faire remonter aux transformations les plus profondes subies par l'esprit humain. Et précisément cet esprit est particulièrement conscient d'être - et combien! - insatiable de l'unité mutuelle entre l'homme et la femme. Et avec cette conscience, il accuse, pour ainsi dire, le corps; elle le prive de la simplicité et de la pureté de la signification liée à l'innocence originelle de l'être humain. Par rapport à cette conscience, la honte est une expérience secondaire: si d'une part elle révèle le moment de la concupiscence, elle peut, d'autre part, prémunir en même temps contre les conséquences du triple contenu de la concupiscence. On peut même aller jusqu'à dire que grâce à la honte, l'homme et la femme demeurent à l'état de l'innocence originelle. Ils prennent en effet continuellement conscience de la signification sponsale du corps et tendent, pour ainsi dire, à la protéger contre la concupiscence, tout comme ils cherchent à maintenir la valeur de la communion ou de l'union des personnes dans l'"unité du corps".

2. Gn 2,24, parle avec discrétion, mais aussi avec clarté, de l'"union des corps" dans le sens de l'authentique union des personnes: "L'homme ... s'unira à la femme et ils deviendront une seule chair"; et du contexte il résulte que cette union provient d'un choix, étant donné que l'homme "abandonne" son père et sa mère pour s'unir à sa femme. Une semblable union des personnes comporte qu'elles deviennent "une seule chair". En partant de cette expression "sacramentelle" qui correspond à la communion des personnes - de l'homme et de la femme - dans leur appel originelle à l'union conjugale, nous pouvons mieux comprendre le message de Gn 3,16; c'est-à-dire nous pouvons établir et même presque reconstruire en quoi consiste le déséquilibre ou, mieux, la déformation caractéristique du rapport personnel originelle de communion auquel font allusion les paroles "sacramentelles" de Gn 2,24.

3. Si l'on analyse profondément Gn 3,16, on peut dire que, tandis que d'une part le "corps", constitué dans l'unité du sujet personnel, ne cesse de stimuler les désirs de l'union des personnes, précisément en raison de la masculinité et de la féminité ("Ta convoitise te poussera vers ton mari"), d'autre part et en même temps, la concupiscence oriente ces désirs à sa manière; cette expression le confirme: "Et lui, il te dominera". Mais la concupiscence de la chair oriente ces désirs vers l'apaisement du corps, souvent au prix d'une authentique et pleine communion des personnes. En ce sens, il faudrait prêter attention à la manière dont les accentuations sémantiques sont réparties dans les versets de Genèse 3; en effet, bien qu'éparses, elles révèlent une cohérence interne. 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; ces paroles mettent en relief le caractère réellement métaphysique de la honte. 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 communion 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 Gn 3,16, peuvent assumer - et assument - un caractère analogue. Et peut-être parfois devancent-ils le désir de l'homme ou, même, tendent à le susciter, à lui donner l'impulsion.

4. Le texte de Gn 3,16, semble indiquer surtout l'homme comme celui qui "désire", ainsi que le fait par analogie le texte de Mt 5,27-28, qui constitue le point de départ des présentes méditations; néanmoins, tant l'homme que la femme sont devenus un "être humain" sujet à la concupiscence. Et donc tous deux ont en partage la honte qui, par sa profonde résonance, touche l'intime de la personnalité aussi bien de l'homme que de la femme, quoique de manière différente. Ce que nous apprend Genèse 3 nous permet à peine de déterminer ce double caractère, mais déjà ses seules allusions sont très significatives. Ajoutons que, comme il s'agit d'un texte si archaïque, il est d'une surprenante éloquence et acuité.

5. Une analyse adéquate de Genèse 3 mène donc à la conclusion que la triple concupiscence, y compris celle du corps, implique une limitation de la signification sponsale du corps lui-même à laquelle l'homme et la femme participaient dans leur état d'innocence originelle. Quand nous parlons de la signification du corps, nous nous référons avant tout à la pleine conscience de l'être humain, mais nous incluons chaque expérience effective du corps dans sa masculinité et dans sa féminité et, en tout cas, sa constante prédisposition à telle expérience. La "signification" du corps n'est pas seulement quelque chose de conceptuel. Nous avons déjà suffisamment attiré l'attention là-dessus dans les précédentes analyses. La "signification" du corps est en même temps ce qui détermine son attitude: il est la manière de vivre du corps. C'est la mesure que l'homme intérieur, c'est-à-dire ce "cœur" dont parle le Christ dans le discours sur la montagne, applique au corps humain en ce qui concerne sa masculinité-féminité (en ce qui concerne donc sa sexualité). Cette "signification" ne modifie pas la réalité en elle-même, ce que le corps humain est et ne cesse d'être dans la sexualité qui lui est propre, indépendamment de nos états de conscience et de nos expériences. Toutefois, cette signification purement objective du corps et du sexe, en dehors du système des rapports interpersonnels réels et concrets entre l'homme et la femme est, en un certain sens, "non historique". Nous, par contre, nous tenons toujours compte dans la présente analyse - conformément aux sources bibliques - de l'historicité de l'homme (également pour la raison que nous partons de sa préhistoire théologique). Il s'agit ici, évidemment, d'une dimension intérieure qui échappe aux critères extérieurs de l'historicité mais que l'on peut toutefois considérer comme "historique". Et même, elle se trouve à la base de tous les faits qui constituent l'histoire de l'homme - également l'histoire du péché et du salut - et qui révèlent ainsi la profondeur et la racine même de son historicité.

6. Quand, dans ce vaste contexte, nous parlons de la concupiscence comme d'une limitation, d'une violation ou, directement, d'une déformation de la signification sponsale du corps, nous nous reportons surtout aux analyses précédentes qui concernent l'état

d'innocence originaire, c'est-à-dire la préhistoire théologique de l'homme. En même temps, nous avons dans l'esprit la mesure que l'homme "historique", avec son "cœur", applique à son propre corps à propos de la sexualité masculine et féminine. Cette mesure n'est pas quelque chose d'exclusivement conceptuel: elle est ce qui détermine les attitudes et décide en principe de la manière de vivre du corps.

Il est certain que c'est à cela que le Christ se réfère dans le discours sur la montagne. Nous cherchons ici à rapprocher les paroles tirées de Mt 5,27-28, du seuil même de l'histoire théologique de l'homme, en les prenant donc en considération déjà dans le texte de Gn 3. La concupiscence en tant que limitation, violation ou même déformation de la signification sponsale du corps peut être relevée de manière particulièrement claire (malgré la concision du texte biblique) dans les deux premiers parents, Adam et Eve; grâce à eux, nous avons pu trouver la signification sponsale du corps et redécouvrir en quoi elle consiste comme mesure du "cœur" humain, telle qu'elle façonnait la forme originaire de la communion des personnes. Si dans leur expérience personnelle (que le texte biblique nous permet de suivre) cette forme originaire a subi un déséquilibre et une déformation - comme nous avons essayé de le démontrer par l'analyse de la honte -, la signification conjugale du corps qui, dans la situation de l'innocence originaire, constituait chez tous deux la mesure de leur cœur, chez l'homme comme chez la femme, devait également subir une déformation. Si nous parvenons à reconstituer en quoi consistait cette déformation, nous aurons même la réponse à notre interrogation: en quoi consiste donc la concupiscence de la chair et de quoi est constituée sa spécificité théologique et, en même temps, anthropologique? Il semble qu'une réponse théologiquement et anthropologiquement adéquate, importante en ce qui concerne la signification des paroles du Christ dans le discours sur la montagne Mt 5,27-28, peut déjà être tirée du contexte de Genèse 3 et du récit jahviste tout entier qui nous a précédemment permis d'éclairer la signification sponsale du corps humain.

- 25 juin 1980

1. Comme nous le savons à la suite de l'analyse de Gn 2,23-25 le corps humain, dans sa masculinité et dans sa féminité originelle, d'après le mystère de la création, n'est pas seulement source de fécondité, c'est-à-dire de procréation, mais il a un caractère sponsal "depuis l'origine": il est capable d'exprimer l'amour par lequel l'homme-personne devient don, confirmant ainsi le sens profond de son essence et de son existence. Dans cette particularité qui est la sienne, le corps est l'expression de l'esprit et il est appelé, dans le mystère même de la création, à exister dans la communion des personnes "à l'image de Dieu". La concupiscence "qui vient du monde" - il s'agit ici directement de la concupiscence du corps - limite et déforme alors le mode d'exister du corps auquel l'homme participe. Le "cœur" humain expérimente le degré de cette limitation ou cette déformation, surtout dans le cadre des rapports réciproques homme-femme. C'est précisément dans l'expérience du "cœur" que la féminité et la masculinité, dans leurs rapports réciproques, semblent n'être plus l'expression de l'esprit qui tend à la communion personnelle et elles restent seulement objet d'attraction, comme il arrive, d'une certaine manière, "dans le monde" des êtres vivants qui, comme l'homme, ont reçu la bénédiction de la fécondité Gn 1.

2. Cette ressemblance est certainement contenue dans l'œuvre de la création; Gn 2,24 particulièrement le confirment. Cependant, ce qui constituait le fond "naturel", somatique et sexuel, de cette attraction, exprimait déjà, dans le mystère de la création, l'appel de l'homme et de la femme à la communion personnelle. Mais, après le péché, dans la nouvelle situation dont parle Genèse 3, cette expression s'est affaiblie et s'est estompée: comme si elle venait moins dans la délimitation des rapports réciproques ou comme si elle se trouvait renvoyée sur un autre plan. Le fond naturel et somatique de la sexualité humaine s'est manifesté comme une force qui existe presque par elle-même, qui est marquée par une certaine "contrainte" du corps, qui opère selon sa propre dynamique et qui limite l'expression de l'esprit et l'expérience de l'échange du don de la personne. Les paroles de Gn 3,16, adressées à la première femme semblent l'indiquer de manière suffisamment claire ("Ta convoitise te poussera vers ton mari et il te dominera").

3. Dans sa masculinité-féminité, le corps humain a presque perdu la capacité d'exprimer cet amour dans lequel l'homme- personne devient un don conforme à la structure, à la finalité la plus profonde de son existence personnelle, comme nous l'avons déjà observé dans les précédentes analyses. Si nous formulons ici ce jugement de manière absolue et que nous ajoutons l'expression adverbiale "presque", nous le faisons parce que la dimension du don - c'est-à-dire la capacité d'exprimer l'amour par lequel l'être humain, par sa féminité ou sa masculinité, devient don pour l'autre - n'a cessé, dans une certaine mesure, d'imprégner et de modeler l'amour qui naît dans le cœur humain. La signification sponsale du corps n'est pas totalement étrangère à ce cœur: elle n'a pas été totalement étouffée par la concupiscence mais elle est seulement menacée de manière habituelle. Le "cœur" est devenu un lieu de combat entre l'amour et la concupiscence. Plus la concupiscence domine le cœur, moins celui-ci expérimente la signification sponsale du corps et moins il devient sensible au don de la personne qui exprime précisément cette signification dans les rapports réciproques de l'homme et de la femme. Même ce "désir" dont parle le Christ dans Mt 5,27-28 apparaît sous des formes multiples dans le cœur humain: il n'est pas toujours évident et manifeste, il est parfois caché de sorte qu'il se fait appeler "amour" bien qu'il change son profil authentique et qu'il obscurcisse la limpidité du don dans le rapport réciproque des personnes. Cela veut-il dire que nous ayons le devoir de nous méfier du cœur humain? Non! Cela veut dire seulement que nous devons en maintenir le contrôle.

4. L'image de la concupiscence du corps qui ressort de la présente analyse a une référence claire à l'image de la personne à laquelle nous avons lié nos précédentes réflexions sur le thème de la signification sponsale du corps. L'homme comme personne est en effet "la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même" et, en même temps, celui qui ne peut "se retrouver pleinement si ce n'est à travers un don désintéressé de lui-même" (GS 24: 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 celles 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 désintéressé de lui-même.). La concupiscence en général - et la concupiscence du corps en particulier - touche précisément ce "don désintéressé": il enlève à l'homme, si l'on peut dire, la dignité du don qui se trouve exprimée par son corps à travers la féminité et la masculinité et, dans un certain sens, "dépersonnalise" l'homme en le faisant objet "pour l'autre". Au lieu d'être "avec l'autre" - sujet dans l'unité, même dans "l'unité sacramentelle du corps", - l'être humain devient un objet pour l'être humain: la femme pour l'homme et vice versa. Les paroles de Gn 3,16 - et avant encore, celles de Gn 3,7 - attestent, avec toute la clarté du contraste, par rapport à Gn 2,23-25.

5. En brisant 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 "pour lui-même" par le Créateur. La subjectivité de la personne cède la place, dans un certain sens, à l'objectivité du corps. A cause du corps, l'être humain devient un objet pour l'être humain - la femme pour l'homme et vice versa. La concupiscence signifie pour ainsi dire que les rapports personnels de l'homme et de la femme se trouvent unilatéralement et irréductiblement liés au corps et au sexe, dans le sens où ces rapports deviennent incapables d'accueillir le don réciproque de la personne. Ils ne comprennent pas et ne traitent pas la féminité-masculinité selon la pleine dimension de la subjectivité personnelle ils ne constituent pas l'expression de la communion mais demeurent unilatéralement déterminés "par le sexe".

6. La concupiscence comporte la perte de la liberté intérieure du don. La signification sponsale du corps est précisément liée à cette liberté. L'être humain peut devenir don - ou plutôt l'homme et la femme peuvent exister dans le rapport du don réciproque d'eux-mêmes - si chacun d'eux se domine lui-même. La concupiscence, qui se manifeste comme une "contrainte" "sui generis" du corps, limite intérieurement et restreint l'auto domination de soi et, pour cette raison, rend impossible, dans un certain sens, la liberté intérieure du don. Avec cela, la beauté que le corps humain possède sous son aspect masculin et féminin comme expression de l'esprit, se trouve aussi obscurcie. Le corps reste comme objet de concupiscence et donc comme "terrain d'appropriation" de l'autre être humain. Par elle-même, la concupiscence n'est pas capable de promouvoir l'union comme communion des personnes. A elle seule, elle n'unit pas mais elle s'approprie. Le rapport du don se transforme dans un rapport d'appropriation.

Nous interrompons aujourd'hui à ce point nos réflexions. Le dernier problème que nous avons traité ici est d'une si grande importance et il est en outre si subtil du point de vue de la différence entre l'amour authentique (c'est-à-dire entre la "communion des personnes ") et la concupiscence que nous devons le reprendre au cours de notre prochaine rencontre.

- 23 juillet 1980

1. Les réflexions que nous sommes en train de développer dans le cycle actuel se rapportent aux paroles que Jésus a prononcées dans son Discours sur la Montagne au sujet du "désir", celui de l'homme à l'égard de la femme. Dans la tentative d'examiner à fond ce qui caractérise "l'homme de la concupiscence", nous sommes remontés au Livre de la Genèse. La situation qui a fini par se créer dans les relations mutuelles de l'homme et de la femme y est décrite avec beaucoup de finesse. Les diverses phrases de Genèse 3 sont très éloquentes. Les paroles que, dans Gn 3,16, Dieu-Yahvé adresse à la femme: "Ta convoitise te poussera vers ton mari et, lui, il te dominera", semblent, si on les analyse profondément, révéler de quelle façon les relations de don réciproque qui existaient entre eux dans leur état d'innocence originelle se sont transformées, après le péché originel, en relations de réciproque appropriation.

Si l'homme se réfère à la femme en la considérant seulement comme un objet à prendre en possession, et non pas comme un don, il se condamne en même temps à devenir lui-même pour elle non pas un don, mais seulement un objet d'appropriation. Il semble que les paroles de Gn 3,16 traitent de ce genre de relations bilatérales, même si directement elles disent seulement: "Lui, il te dominera." En outre, dans l'approbation unilatérale (qui est indirectement bilatérale), la structure de la communion entre les personnes disparaît; les êtres humains deviennent tous deux quasi 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 Gn 3,16 semblent suggérer que ceci se passe plutôt au détriment de la femme et, qu'en tout cas, elle le ressent plus profondément que l'homme.

2. Il vaut du moins la peine de fixer maintenant notre attention sur ce détail. Les paroles de Dieu-Yahvé, selon Gn 3,16: "Ta convoitise te poussera vers ton mari et, lui, il te dominera", et celles du Christ, selon Mt 5,27-28 "Quiconque regarde une femme pour la désirer ..." permettent de relever un certain parallélisme. Probablement ne s'agit-il pas ici, surtout, du fait que la femme devienne objet de "désir" pour l'homme, mais plutôt - comme nous l'avons déjà précédemment mis en relief - de ce que, "dès l'origine", l'homme aurait dû être le gardien de la réciprocité du don et de son équilibre authentique. L'analyse de cette "origine" Gn 2,23-25 révèle précisément la responsabilité de l'homme dans l'accueil de la féminité comme don et dans sa transformation en un échange mutuel, bilatéral. Tirer de la femme son propre don au moyen de la concupiscence est ouvertement en contradiction avec ce fait. Bien que le maintien de l'équilibre du don semble avoir été confié à tous deux, c'est surtout à l'homme qu'incombe une responsabilité particulière, comme s'il dépendait beaucoup plus de lui que l'équilibre soit maintenu ou rompu, et même - s'il a déjà été rompu - qu'il soit éventuellement rétabli. Certes, la diversité des rôles, selon ces énoncés auxquels nous nous référons comme à des textes-clé, était également dictée par la relégation sociale de la femme selon les idées de l'époque (et les Saintes Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament en fournissent d'évidentes preuves); néanmoins, on y relève une vérité qui a son poids, indépendamment des conditionnements spécifiques dus aux usages dans cette situation historique déterminée.

3. La concupiscence fait que le corps devient comme un "terrain" d'appropriation de l'autre personne. Ceci comporte - on le comprend facilement - la perte de la signification conjugale du corps. Et, en même temps, la réciproque "appartenance" des personnes qui, s'unissant au point d'être "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 termes, qui font depuis toujours partie du langage de l'amour humain, reviennent souvent dans les strophes du Cantique des Cantiques, ainsi que dans d'autres textes bibliques Ct 1,9 Ct 1,13-16 Ct 2,2-3 Ct 2,8-10 Ct 2,13-17 Ct 3,2-5 Ct 4,1 Ct 4,10 Ct 5,1-4 Ct 6,2-4 Ct 6,9 Ct 7,11 Ct 8,12-14 Ez 16,8 Os 2,18 Tb 8,7. Ce sont des termes qui, selon leur signification "matérielle", 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 s'appartiennent comme époux "dans l'unité du corps", se forme selon cette analogie personnelle. Comme on le sait, l'analogie indique simultanément la ressemblance et l'absence d'identité (donc 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, dans sa signification originelle spécifique, l'appartenance suppose le rapport du sujet à l'objet: un rapport de possession et de propriété. C'est un rapport non seulement objectif, mais surtout "matériel": appartenance de quelque chose, donc d'un objet à quelqu'un.

4. Les termes "mon ... ma" n'ont certainement pas cette signification dans l'éternel langage de l'amour humain. Ils indiquent le caractère réciproque du don; ils expriment l'équilibre du don - précisément celui-ci en premier lieu, probablement -, c'est-à-dire l'équilibre du don où s'instaure la réciproque *communio personarum*. Et si celle-ci se trouve instaurée grâce au don réciproque de la masculinité et de la féminité, la signification conjugale y est également conservée. En réalité, dans le langage de l'amour, les termes "mon ... ma" apparaissent comme une négation radicale de l'appartenance dans le sens où un objet comme chose matérielle appartient au sujet-personne. Tant qu'elle ne se range pas à cette signification-là, l'analogie conserve sa fonction. La triple concupiscence - et en particulier la convoitise de la chair - dépouille l'appartenance réciproque de l'homme et de la femme de la dimension qui est le propre de l'analogie personnelle dans laquelle les termes "mon ... ma" conservent leur signification essentielle. Cette signification essentielle est tout à fait étrangère à la "loi de propriété", au sens d'"objet de possession"; la concupiscence, au contraire, est directement orientée vers cette dernière signification. De la possession d'un objet à la jouissance de l'objet, il n'y a qu'un pas: l'objet que je possède n'a pour moi de sens que dans la mesure où j'en dispose, où je m'en sers, où je l'utilise. Il est évident que l'analogie personnelle de l'appartenance s'oppose vigoureusement à une semblable signification. Et cette opposition est le signe que ce qui, dans les relations mutuelles de l'homme et de la femme, "vient du Père", se maintient avec persistance et continuité à l'égard de ce qui vient "du monde". Cependant, la concupiscence entraîne ipso facto l'homme à posséder l'autre comme un objet, l'entraîne à en jouir; et ceci comporte la négation même de la signification conjugale du corps. Dans son essence même, le don désintéressé est exclu de la "jouissance" égoïste. N'est-ce pas déjà le sens des paroles que Dieu-Yahvé adresse à la femme dans Gn 3,16?

5. Suivant 1Jn 2,16, la concupiscence indique surtout l'état de l'esprit humain. De même, la convoitise de la chair atteste en premier lieu l'état d'esprit humain. Il conviendra de dédier une ultérieure analyse à ce problème.

Appliquant la théologie johannique au terrain des expériences décrites dans Genèse 3, et de même aux paroles que Jésus prononça dans son Discours sur la Montagne Mt 5,27-28 nous retrouvons, pour ainsi dire, une dimension concrète de cette opposition entre le corps et l'esprit qui est née dans le cœur de l'homme avec le péché. Ses conséquences se font sentir dans les rapports mutuels des personnes dont l'unité dans leur humanité est déterminée dès l'origine du fait qu'ils sont homme et femme. Depuis que dans l'homme a pris place une autre loi qui lutte contre la loi de la raison" Rm 7,23, il existe presque constamment le danger qu'avec cette façon de voir, d'évaluer, d'aimer, "le désir du corps" se révèle plus puissant que le "désir de l'esprit". Et c'est précisément de cette vérité au sujet de l'homme, de cet élément anthropologique que nous devons toujours tenir compte si nous voulons comprendre à fond l'appel que dans le Discours de la Montagne le Christ adresse au cœur de l'homme.

- 30 juillet 1980

1. Pour poursuivre notre cycle, nous reprenons aujourd'hui le Discours sur la montagne et précisément l'énoncé: "Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur." Mt 5,28. Ici, Jésus fait appel au "cœur". En se référant à l'"origine" dans son entretien avec les pharisiens (cf. les analyses précédentes), Jésus a prononcé les paroles suivantes au sujet de l'acte de répudiation: "C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes; mais à l'origine il n'en était pas ainsi". Mt 19,8. Cette phrase comporte sans aucun doute une accusation. "La dureté du cœur" indique ce qui, selon l'éthos du peuple de l'Ancien Testament, avait fondé la situation contraire au dessein originel de Dieu-Yahvé de Gn 2,24

Note -(Le terme grec "sklerokardia" a été forgé dans la septante pour exprimer ce qui signifiait en hébreu: "l'incirconcision du cœur" cf. par ex.: Dt 10,16 Jr 4,4 Si 3,26 et qui, dans la traduction littérale du Nouveau Testament, n'apparaît qu'une seule fois Ac 7,51. -- "incirconcision" signifiait le "paganisme", l'"impudicité", l'"éloignement de l'alliance avec Dieu"; l'"incirconcision du cœur" exprimait l'indomptable obstination dans l'opposition à Dieu. L'apostrophe du diacre Etienne le confirme: "Hommes à la nuque raide et païens dans le cœur (littéralement: incirconsis de cœur) ... toujours vous résistez à l'Esprit-Saint; vous êtes bien comme vos pères" Ac 7,51. -- C'est donc dans ce contexte philosophique qu'il faut comprendre "la dureté du cœur".)

Et c'est là qu'il faut chercher la clé pour interpréter toute la législation d'Israël dans le domaine du mariage et, dans un sens plus large, dans l'ensemble des rapports entre l'homme et la femme. En parlant de la "dureté du cœur", le Christ accuse, pour ainsi dire, "le sujet intérieur" tout entier qui est responsable de la déformation de la loi. Dans le Discours sur la montagne Mt 5,27-28, il fait aussi référence au "cœur" mais les paroles qui y sont prononcées ne semblent pas seulement des paroles d'accusation.

2. Nous devons encore une fois réfléchir sur elles en les insérant le plus possible dans leur dimension "historique". L'analyse qui a été faite jusqu'ici et qui visait à définir "l'homme de la concupiscence" au moment de sa naissance, presque au point de départ où son histoire se noue avec la théologie, constitue une vaste introduction, surtout anthropologique au travail qu'il faut encore entreprendre. L'étape suivante de notre analyse devra être de caractère éthique. Le Discours sur la montagne et en particulier ce passage que nous avons choisi comme centre de nos analyses, fait partie de la proclamation du nouvel éthos: l'éthos de l'évangile. Dans l'enseignement du Christ, il est profondément lié à la conscience de l'"origine" et donc au mystère de la création dans sa simplicité et dans ses richesses originelles. En même temps, l'éthos que le Christ proclame dans le Discours sur la montagne est adressé de manière réaliste à "l'homme historique" devenu l'homme de la concupiscence. En effet, la triple concupiscence est un héritage pour toute l'humanité et le "cœur" humain y participe réellement. Le Christ qui sait "ce qu'il y a dans tout homme" Jn 2,25 (cf. Ap 2,23 "Je suis celui qui scrute les reins et les cœurs ..." Ac 1,24 "Toi, seigneur qui connais les cœurs de tous ..." (Kardiognostes)), ne peut pas parler autrement si ce n'est avec une conscience semblable. De ce point de vue, dans les paroles de Mt 5,27-28 ce n'est pas l'accusation qui prévaut mais le jugement: un jugement réaliste sur le cœur humain, un jugement qui, d'une part, a un fondement anthropologique et, d'autre part, un caractère directement éthique. Pour l'éthos de l'évangile c'est un jugement constitutif.

3. Dans le Discours sur la montagne, le Christ s'adresse directement à l'homme qui appartient à une société bien définie. Même le Maître appartient à cette société, à ce peuple. Il faut donc chercher dans les paroles du Christ une référence aux faits, aux situations, aux institutions auxquels il était quotidiennement lié. Il faut que nous soumettions ces références à une analyse, au moins sommaire, afin que ressorte plus clairement la signification éthique des paroles de Mt 5,27-28. Cependant, avec ces paroles, le Christ s'adresse aussi, de manière indirecte mais réelle, à tout homme historique (cet adjectif étant surtout compris dans une fonction théologique). C'est cet homme qui est précisément l'"homme de la concupiscence" dont le mystère et le cœur sont connus par le Christ ("il savait, en effet, ce qu'il y a dans tout homme" Jn 2,25). Les paroles du Discours sur la montagne nous permettent d'établir un contact avec l'expérience intérieure de cet homme presque à chaque latitude et à chaque longitude géographique aux différentes époques dans les diverses conditions sociales et culturelles. L'homme d'aujourd'hui se sent appelé par son nom par cet énoncé du Christ, pas moins que l'homme d'"alors" à qui le Maître s'adressait directement.

4. C'est en cela que consiste l'universalité de l'évangile qui n'est pas du tout une généralisation. Ceci se manifeste peut-être avec une particulière clarté, précisément dans cet énoncé du Christ, que nous soumettons à l'analyse. En vertu de cet énoncé, l'homme de tous les temps et de tous les lieux se sent appelé de manière adéquate concrète et unique: parce que, justement, le Christ fait appel au "cœur" humain qui ne peut être sujet à aucune généralisation. Par la catégorie du "cœur", chacun est individualisé de manière encore plus spécifique que par le nom; il se trouve atteint dans ce qui le détermine de manière unique et spécifique, il est défini "de l'intérieur" dans son humanité.

5. L'image de l'homme de la concupiscence le touche au plus profond de lui-même ("Mais ce qui sort de la bouche provient du cœur et c'est cela qui rend l'homme impur. C'est du cœur, en effet, que proviennent les intentions mauvaises, les meurtres, les adultères, l'inconduite, les vols, les faux témoignages, les injures" Mt 15,19-20.). L'histoire du "cœur" humain, après le péché originel, est écrite sous la pression de la triple concupiscence à laquelle se relie aussi l'image la plus profonde de l'éthos dans ses différents documents historiques. Cependant ce caractère intime est aussi la force qui décide du comportement humain "extérieur" et également de la forme des multiples structures et des multiples institutions au plan de la vie sociale. Si, dans ses différentes formulations historiques, nous tirons les contenus de l'éthos de ces structures et de ces institutions, nous rencontrons toujours cet aspect intime de l'image intérieure de l'homme. Cette image est, en effet, la composante la plus essentielle. Les paroles du Christ dans le Discours sur la montagne et spécialement celles de Mt 5,27-28 le montrent de manière très claire. Aucune étude sur l'éthos humain ne peut passer à côté de cela sans indifférence.

C'est pour cela que, dans nos prochaines réflexions, nous chercherons à soumettre à une analyse plus détaillée cette affirmation du Christ qui dit: "Vous avez entendu qu'il a été dit: vous ne commettrez pas d'adultère; mais moi je vous dis: 'Quiconque regard une

femme pour la désirer a déjà, dans son cœur, commis l'adultère avec elle' (ou bien: 'l'a déjà rendue coupable d'adultère dans son cœur')"

Pour mieux comprendre ce texte, nous analyserons d'abord chaque partie afin d'obtenir ensuite une vision globale plus profonde. Nous prendrons en considération non seulement, les destinataires d'alors qui ont écouté le Discours sur la montagne, mais aussi, autant que possible, nos contemporains, les hommes de notre époque.

- 6 août 1980

1. L'analyse de ce qu'a affirmé le Christ dans le Discours sur la Montagne en se référant à l'adultère et au désir qu'il appelle adultère commis dans le cœur, doit être développée en partant des premières paroles. Le Christ dit: "Vous avez appris qu'il a été dit: Tu ne commettras pas l'adultère ... Mt 5,27. Il a pensé au commandement de Dieu, celui qui figure à la sixième place du Décalogue et qui fait partie de ce qu'on appelle la deuxième Table de la Loi, celle que Dieu- Yahvé avait donnée à Moïse.

Plaçons-nous tout d'abord au point de vue des auditeurs directs du Discours sur la Montagne, de ceux qui ont entendu les paroles du Christ. Ce sont les fils et les filles du peuple élu, un peuple qui avait reçu la Loi de Dieu-Yahvé lui-même et que les prophètes également avaient sans cesse blâmé tout au long des siècles, précisément à cause de leur attitude à l'égard de la Loi et des multiples transgressions de celle-ci. Le Christ parle également de semblables transgressions. Mais il parle plus encore de cette interprétation humaine de la Loi dans laquelle est effacée et disparaît la signification exacte du bien et du mal que le divin législateur a spécifiquement voulue. En effet, la Loi est surtout un moyen - un moyen indispensable pour que "surabonde la justice" Mt 5,20, selon l'ancienne traduction). Le Christ veut qu'une semblable justice "surpasse celle des scribes et des Pharisiens". Il refuse l'interprétation qu'au cours des siècles ceux-ci ont faite du contenu authentique de la Loi, étant donné que dans une certaine mesure ils ont soumis son contenu, c'est-à-dire le dessein et la volonté du législateur. Aux nombreuses faiblesses et aux limites de la volonté humaine découlant précisément de la triple concupiscence. C'était là une interprétation casuistique superposée 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 surtout pour rendre sa clarté fondamentale à 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 la juste compréhension. Et ceci s'applique notamment au commandement: "Tu ne commettras pas l'adultère".

2. Qui suit dans les pages de l'Ancien Testament l'histoire du peuple élu depuis les temps d'Abraham y trouvera en abondance des faits qui attestent comment ce commandement était mis en pratique et comment, à la suite de cette mise en pratique, s'élaborait l'interprétation casuistique de la Loi. D'abord, on sait parfaitement que l'histoire de l'Ancien Testament est le théâtre d'un abandon systématique de la monogamie: ce qui devait avoir une signification fondamentale pour comprendre la défense: "Tu ne commettras pas l'adultère". L'abandon de la monogamie, spécialement du temps des prophètes, était dictée par le désir de la descendance, d'une nombreuse descendance. Ce désir était si profond et la procréation comme fin essentielle du mariage était si évidente que les femmes qui aimaient leur mari et qui ne pouvaient leur donner une descendance demandaient de leur propre initiative au mari qui les aimait de pouvoir "prendre elles-mêmes sur leurs genoux" - c'est-à-dire d'accueillir - les enfants nés d'une autre femme, par exemple de la servante, c'est-à-dire de l'esclave. C'était le cas, par exemple, de Sara à l'égard d'Abraham Gn 16,2 ou de Rachel à l'égard de Jacob Gn 30,3.

Ces deux récits reflètent le climat moral dans lequel le Décalogue était mis en pratique. Ils indiquent comment l'ethos juif se trouvait préparé à l'accueil du commandement "tu ne commettras pas l'adultère" et quelle application ce commandement trouvait dans la plus antique tradition de ce peuple. En effet, en Israël, la plus haute autorité appartenait aux patriarches et celle-ci avait un caractère religieux. Elle était strictement liée à l'Alliance et à la Promesse.

3. Le commandement "Tu ne commettras pas l'adultère" n'a pas changé cette tradition. Tout indique que son développement ultérieur ne se limitait pas aux motifs (plutôt exceptionnels) qui avaient guidé le comportement d'Abraham et de Sara ou de Jacob et de Rachel. Si nous prenons comme exemple les plus illustres représentants d'Israël après Moïse, les rois d'Israël, David et Salomon, le récit de leur vie atteste que la polygamie était effectivement établie et ceci pour d'incontestables motifs de concupiscence.

Dans l'histoire de David, qui avait plusieurs femmes, ce qui doit frapper le plus ce n'est pas seulement le fait qu'il avait pris la femme de l'un de ses sujets, mais aussi celui qu'il avait nettement conscience d'avoir commis un adultère. Ce fait, tout comme la pénitence du roi, sont décrits en détail et de manière suggestive 2S 11,2-27. Par adultère, on entend uniquement la possession de la femme d'autrui, alors que ne l'est pas la possession d'autres femmes comme épouses à côté de la première. Toute la tradition de l'Ancien Testament indique que la conscience des générations qui se sont succédé dans le peuple élu et leur ethos n'a jamais été touchée par l'obligation effective de la monogamie comme implication essentielle et indispensable du commandement: "Tu ne commettras pas l'adultère".

4. Sur ce plan, il faut également comprendre tous les efforts qui tendent à insérer le contenu spécifique du commandement "Tu ne commettras pas l'adultère" dans le cadre de la législation promulguée. On en trouve la confirmation dans les livres de la Bible qui enregistrent amplement l'ensemble de la législation de l'Ancien Testament. Si l'on prend à la lettre cette législation, il en résulte qu'elle combat l'adultère de manière décidée et sans égards, usant de moyens radicaux, y compris la peine de mort Lv 20,10 Dt 22,22 Elle le fait tout en soutenant effectivement la polygamie, allant même jusqu'à la légaliser pleinement, au moins de manière indirecte. Et ainsi, l'adultère n'est donc combattu que dans les limites déterminées et dans le cadre des prémisses définitives qui donnent sa forme essentielle à l'ethos de l'Ancien Testament.

Par adultère, on y entend surtout (et peut-être exclusivement) l'atteinte au droit de propriété de l'homme à l'égard de toute femme légalement son épouse (d'habitude: l'une parmi toutes les autres); par contre, on n'y comprend pas l'adultère comme il se révèle du point de vue de la monogamie établie par le Créateur. Nous savons désormais que le Christ se réfère à "l'origine", précisément en ce qui concerne ce sujet Mt 19,8.

5. De plus, la circonstance dans laquelle le Christ prend la défense de la femme surprise en flagrant délit d'adultère et la défend contre la lapidation est significative. Il dit à ses accusateurs: "Que celui de vous qui est sans péché lui jette la première pierre" Jn 8,7. Lorsque ceux-ci, abandonnant leurs pierres, se furent éloignés, il dit à la femme: "Va, et désormais ne pêche plus." Jn 8,11. Pour le Christ, l'adultère s'identifie clairement avec le péché. D'autre part, lorsqu'il s'adresse à ceux qui voulaient lapider la femme adultère, il fait appel non pas aux prescriptions de la loi d'Israël, mais exclusivement à la conscience. Le discernement du bien et du mal inscrit dans la conscience humaine peut se révéler plus profond et plus correct que le contenu d'une norme légale.

Comme nous l'avons vu, l'histoire du Peuple de Dieu dans l'ancienne Alliance (que nous avons tâché seulement d'éclairer par quelques exemples) se déroulait, dans une large mesure, sur un plan extérieur à la norme que Dieu avait inscrite dans son commandement "Tu ne commettras pas l'adultère"; elle passait, pour ainsi dire, à côté. Le Christ voulait redresser ces déformations. De là les paroles qu'il a prononcées dans le Discours sur la Montagne.

- 13 août 1980

1. Lorsque le Christ affirme, dans le Discours sur la Montagne: "Vous avez entendu qu'il a été dit: Tu ne commettras pas d'adultère", il se réfère à ce que chacun de ses auditeurs savait parfaitement et dont il se sentait l'obligé en raison du commandement de Dieu-Yahvé. Cependant, l'histoire de l'Ancien Testament fait voir qu'aussi bien la vie du peuple, uni à Dieu-Yahvé par une alliance particulière, que la vie de tous les hommes s'écarte souvent de ce commandement. Un regard sommaire jeté sur la législation, dont il y a une riche documentation dans les livres de l'Ancien Testament, le montre.

Les prescriptions de la loi dans l'Ancien Testament étaient très sévères. Elles étaient également très détaillées et pénétraient dans les détails concrets les plus minutieux de la vie Dt 21,10-13 Nb 30,7-16 Dt 24,1-4 Dt 22,13-21 Lv 20,10-21 (et d'autres.). On peut présumer que plus la légalisation de la polygamie devenait évidente dans cette loi, plus l'exigence de soutenir ses dimensions juridiques et de fortifier ses limites légales augmentait. D'où le grand nombre des prescriptions, et aussi la sévérité des peines prévues par le législateur lors de l'infraction de ces normes. Sur la base des analyses que nous avons faites précédemment au sujet de la référence que le Christ fait à "l'origine" dans son discours sur l'indissolubilité du mariage et sur "l'acte de répudiation", il est évident qu'il voit clairement la contradiction fondamentale que le droit matrimonial de l'Ancien Testament cachait en lui en acceptant la polygamie dans les faits, c'est-à-dire en acceptant les concubines auprès des épouses légales ou le droit de vivre avec l'esclave.

Note - (Bien que le livre de la Genèse présente le mariage monogame d'Adam, de Set et de Noé comme un modèle à imiter et qu'il semble condamner la bigamie qui apparaît seulement parmi les descendants de Caïn Gn 4,19, la vie des patriarches fournit néanmoins d'autres exemples contraires. Abraham observe les prescriptions de la loi de Hammurabi qui acceptait que l'on épouse une seconde femme dans le cas où la première était stérile. Jacob avait deux épouses et deux concubines Gn 30,1-19.

Le livre du Deutéronome admet l'existence légale de la bigamie Dt 21,15-17 et même de la polygamie en demandant au roi de ne pas avoir trop de femmes Dt 17,17. Il confirme aussi l'institution des concubines prisonnières de guerre Dt 21,10-14 ou esclaves Ex 21,7-11. (Cf. R. De Vaux, *Ancient Israël, Its Life and Institutions*, London, 1976, 3ème éd., Darton, Longmann, Todd p.24-25, 83). Il n'y a pas non plus de mention explicite sur l'obligation de la monogamie, bien que l'image présentée par les livres postérieurs montre qu'elle prévalait dans la pratique sociale (cf. par ex. les livres sapientiaux, excepté Si 37,11 Tb 1 ss).

On peut dire que ce droit, tandis qu'il combattait le péché, le contenait en même temps en lui et qu'il protégeait même les "structures sociales du péché", qu'il en constituait la légalisation. Dans ces circonstances, il fallait que le sens éthique essentiel du commandement. "Tu ne commettras pas d'adultère" subisse aussi une réévaluation fondamentale. Dans le Discours sur la Montagne, le Christ dévoile de nouveau ce sens en dépassant les étroitesse traditionnelles et légales.

2. Il vaut peut-être la peine d'ajouter que dans l'interprétation de l'Ancien Testament, autant l'interdiction de l'adultère est marquée, si l'on peut dire, par le compromis avec la concupiscence du corps, autant la position à l'égard des déviations sexuelles est déterminée. Ceci est confirmé par les prescriptions correspondantes qui prévoient la peine capitale pour l'homosexualité et pour la bestialité. Pour ce qui est du comportement d'Onan, fils de Judas (qui a donné naissance à la dénomination moderne d'"onanisme"), la Sainte Ecriture dit "qu'il ne plut pas au Seigneur qui le fit mourir aussi" Gn 38,10.

Le droit matrimonial de l'Ancien Testament, dans sa plus vaste globalité, met au premier plan la finalité procréatrice du mariage et, dans quelques cas, cherche à montrer un traitement juridique équivalent pour l'homme et pour la femme - par exemple en ce qui concerne la peine pour adultère, il est explicitement dit: "Quand un homme commet l'adultère avec la femme de son prochain, ils seront mis à mort, l'homme adultère aussi bien que la femme adultère" Lv 20,10 - mais, dans l'ensemble, il porte préjudice à la femme en la traitant avec une plus grande sévérité.

3. Il faudrait peut-être mettre en relief le langage de cette législation qui, comme toujours dans ce cas, est un langage objectivant de la sexualité de cette époque. C'est aussi un langage important pour l'ensemble des réflexions sur la théologie du corps. Nous y rencontrons la confirmation du caractère de pudeur qui entoure ce qui, dans l'homme, appartient au sexe. Ce qui est sexuel se trouve même, dans un certain sens, considéré comme "impur", en particulier lorsqu'il s'agit des manifestations physiologiques de la sexualité humaine. Le fait de "découvrir la nudité" (cf. par ex. Lv 20,11 Lv 20,17-21 est stigmatisé comme l'équivalent de l'accomplissement d'un acte sexuel illicite. La même expression semble déjà ici suffisamment éloquente. Il n'y a pas de doute que le législateur a cherché à se servir de la terminologie qui correspondait à la conscience et aux coutumes de la société contemporaine. Ainsi donc le langage de la législation de l'Ancien Testament doit nous confirmer dans la conviction que non seulement la physiologie du sexe et les manifestations somatiques de la vie sexuelle sont connues du législateur, mais qu'elles sont également évaluées d'une manière déterminée. Il est difficile de se soustraire à l'impression que cette évaluation avait un caractère négatif. Ceci n'annule certainement pas les vérités que nous connaissons à partir du livre de la Genèse et on ne peut pas accuser l'Ancien Testament - et, entre autres, les livres législatifs - d'être comme les précurseurs d'un manichéisme. Le jugement qui y est exprimé au sujet du corps et du sexe n'est pas tant "négatif" ni sévère que, caractérisé plutôt par un objectivisme motivé par l'intention de mettre de l'ordre dans ce domaine de la vie humaine. Il ne s'agit pas directement de l'ordre du "cœur", mais de l'ordre de la vie sociale tout entière à la base de laquelle se trouve, depuis toujours, le mariage et la famille.

4. Si l'on prend en considération la problématique "sexuelle" dans son ensemble, il convient peut-être encore de porter son attention sur un autre aspect qui est mis en évidence dans les différents livres de l'Ancien Testament et qui porte sur le lien existant entre la moralité, la loi et la médecine. Ces livres contiennent beaucoup de prescriptions pratiques concernant le domaine de l'hygiène ou celui de la médecine qui sont plus caractérisés par l'expérience que par la science, selon le niveau qui est alors atteint Lv 12,1-6 Lv 15,1-28 Dt 21,12-13 Du reste, il est notoire que le lien expérience-science est encore actuel. Dans ce vaste domaine de problèmes, la médecine suit toujours de près l'éthique, et l'éthique, tout comme la théologie, cherche sa collaboration.

5. Dans le Discours sur la Montagne, lorsque le Christ prononce les paroles: "Vous avez entendu qu'il a été dit: Tu ne commettras pas d'adultère et qu'il ajoute immédiatement: "Mais moi je vous dis ...", il est clair qu'il veut reconstruire dans la conscience de ses auditeurs

la signification éthique propre de ce commandement en se séparant de l'interprétation des "docteurs", les experts officiels de la loi. Mais, en plus de l'interprétation provenant de la tradition, l'Ancien Testament nous offre encore une autre tradition pour comprendre le commandement: "Tu ne commettras pas d'adultère." C'est la tradition des prophètes. Ces derniers, en se référant à "l'adultère", voulaient rappeler à "Israël et à Juda que leur plus grand péché était l'abandon de l'unique et vrai Dieu en faveur du culte aux différentes idoles que le peuple choisi avait adoptées facilement et de manière inconsidérée au contact des autres peuples. Ainsi donc, la caractéristique propre du langage des prophètes est plutôt l'analogie avec l'adultère que l'adultère lui-même. Cependant, cette analogie sert à comprendre aussi le commandement: "Tu ne commettras pas d'adultère" et l'interprétation qui s'y rapporte et qui fait défaut dans les documents législatifs. Dans les oracles des prophètes et, particulièrement, dans ceux d'Isaïe, d'Osée et d'Ezéchiel, le Dieu de l'Alliance se trouve souvent représenté comme l'Epoux et l'amour par lequel il est lié à Israël peut et doit être identifié avec l'amour conjugal des conjoints. Et voici qu'Israël, à cause de son idolâtrie et de l'abandon du Dieu-Epoux, commet vis-à-vis de lui une trahison qui peut se comparer à celle de la femme à l'égard du mari: il commet précisément un "adultère".

6. Par des discours éloquentes et souvent par des images et des ressemblances extraordinairement vivantes, les prophètes présentent aussi bien l'amour de Yahvé-Dieu que la trahison d'Israël-Epouse qui s'abandonne à l'adultère. C'est là un thème qui devra encore être repris dans nos réflexions quand nous analyserons le problème du "sacrement". Néanmoins, il faut Dès maintenant l'effleurer car il est nécessaire pour comprendre les paroles du Christ selon Mt 5,27-28, et pour comprendre ce renouvellement de l'ethos qu'impliquent les paroles suivantes: "Mais moi je vous dis ...". Si, d'une part, dans ses textes, Isaïe Is 54 Is 62,1-5 met surtout en relief l'amour de Yahvé-Epoux qui, dans chaque circonstance, va à la rencontre de l'épouse en dépassant toutes ses infidélités, d'autre part, Osée et Ezechiel abondent en comparaisons qui éclairent surtout la laideur et le mal moral de l'adultère commis par l'Epouse-Israël. Dans la méditation suivante, nous chercherons à pénétrer encore plus profondément dans les textes des prophètes pour éclaircir ultérieurement le contenu qui, dans la conscience des auditeurs du Discours sur la Montagne, correspondait au commandement: "Tu ne commettras pas d'adultère."

- 20 août 1980

## TDC 037 - L'adultère dans les livres Prophétiques

1. Dans le Discours sur la Montagne, Jésus dit: "Ne pensez pas que je sois venu pour abolir la loi ou les prophètes; je ne suis pas venu pour abolir mais pour accomplir". Mt 5,17. Pour éclairer en quoi consiste cet accomplissement, il passe ensuite aux différents commandements, en se référant également à celui qui dit: "Tu ne commettras pas d'adultère". Notre précédente méditation visait à faire voir de quelle manière le contenu adéquat de ce commandement, voulu par Dieu, se trouvait effacé par de nombreux accommodements dans la législation particulière d'Israël. Les prophètes qui ont souvent dénoncé dans leur enseignement l'abandon du vrai Dieu-Yahvé par le peuple, en le comparant à l'"adultère", mettent ce contenu en relief de la manière la plus authentique.

Osée, non seulement par les paroles mais - à ce qu'il semble - également par le comportement, se préoccupe de nous révéler Os 1-3 que la trahison du peuple est semblable à la trahison conjugale et, même encore plus, à l'adultère exercé comme prostitution: "Va, prends-toi une femme se livrant à la prostitution et des enfants de prostitution, car le pays ne fait que se prostituer en se détournant du Seigneur". Os 1,2 Le prophète perçoit cet ordre en lui et l'accepte comme provenant de Dieu-Yahvé: "Le Seigneur me dit encore: Va, aime une femme qui est aimée par un autre et qui est adultère". Os 3,1 En effet, bien qu'Israël soit ainsi infidèle à son Dieu, comme l'épouse qui "suivait ses amants pendant qu'elle m'oubliait" Os 2,15, Yahvé ne cesse cependant de chercher son épouse, il ne se lasse pas d'attendre sa conversion et son retour, confirmant cet attachement par les paroles et par les actions des prophètes: Et il adviendra en ce jour-là, oracle du Seigneur, que tu m'appelleras 'mon mari' et non plus 'mon maître'... Je te fiancerai à moi pour toujours, je te fiancerai à moi par la justice et le droit, l'amour et la tendresse. Je te fiancerai par la fidélité et tu connaîtras le Seigneur." Os 2,18 Os 2,21-22 Cet appel chaleureux à la conversion de l'épouse infidèle va de pair avec la menace suivante: "Qu'elle éloigne de son visage les signes de la prostitution et d'entre ses seins les marques de son adultère. Sinon, je la déshabillerai et je la mettrai à nu, je la mettrai comme au jour de sa naissance." Os 2,4-5.

2. Cette image de l'humiliante nudité de la naissance a été rappelée à Israël, épouse infidèle, par le prophète Ezéchiel et d'une manière encore plus large Ez 16,5-8 Ez 16,12-15 Ez 16,30-32 "Par le dégoût qu'on avait de toi, tu as été jetée dans les champs, le jour où tu es née. Passant près de toi, je t'ai vue te débattre dans ton sang; je t'ai dit, alors que tu étais dans ton sang: Vis! Je t'ai rendue vigoureuse comme une herbe des champs; alors tu t'es mise à croître et à grandir et tu parvins à la beauté des beautés; tes seins se formèrent, du poil te poussa; mais tu étais sans vêtements, nue. En passant près de toi, je t'ai vue; or tu étais à l'âge des amours. J'ai étendu sur toi le pan de mon habit et couvert ta nudité; je t'ai fait un serment et je suis entré en alliance avec toi, oracle du Seigneur Dieu. Alors tu fus à moi ... J'ai mis un anneau à ton nez, des boucles à tes oreilles et un diadème splendide sur ta tête. Tes bijoux étaient d'or et d'argent, tes vêtements de lin fin, d'étoffes précieuses, de broderies ... Le renom de ta beauté s'est répandu parmi les nations: car elle était parfaite à cause de la splendeur dont je t'avais parée. Mais tu t'es fiée à ta beauté et, à la mesure de ton renom, tu t'es prostituée en prodiguant tes faveurs à chaque passant ... Comme il était fiévreux, ton cœur! Oracle du Seigneur Dieu - quand tu faisais toutes ces actions, dignes d'une prostituée insolente. Lorsque tu te bâtissais une estrade à l'entrée de tous les chemins, quand tu faisais un podium sur toutes les places, tu n'étais pas comme la prostituée, en quête de salaire. La femme adultère, au lieu de son mari, accueille les étrangers."

3 La citation est un peu longue mais le texte est cependant si important qu'il était nécessaire de l'évoquer à nouveau. L'analogie entre l'adultère et l'idolâtrie y est exprimée d'une manière particulièrement forte et exhaustive. Le moment similaire entre les deux composantes de l'analogie consiste dans l'alliance accompagnée de l'amour. C'est par amour que Dieu-Yahvé conclut l'alliance avec Israël qui, sans aucun mérite de sa part, devient pour lui son épouse, comme l'époux et le conjoint le plus affectueux, le plus prévenant et le plus généreux. Pour cet amour qui accompagne le peuple choisi depuis l'aube de son histoire, Yahvé-Epoux reçoit en échange de nombreuses trahisons: les "hauteurs", voilà les lieux du culte idolâtre dans lesquels se trouve accompli "l'adultère" d'Israël-Epouse. Dans l'analyse que nous sommes en train de faire, l'important est le concept d'adultère dont se sert Ezéchiel. On peut cependant dire que l'ensemble de la situation dans laquelle se trouve cité ce concept (dans le cadre de l'analogie), n'est pas typique. Il ne s'agit pas ici tellement du choix mutuel fait par les époux et qui naît de l'amour réciproque mais du choix de l'épouse (et ceci déjà à partir du moment de sa naissance), un choix provenant de l'amour de l'époux, amour qui, de la part de l'époux lui-même, est un acte de pure miséricorde. En ce sens le choix se dessine: il correspond à cette partie de l'analogie qui qualifie l'alliance de Yahvé avec Israël. Il correspond cependant moins à la seconde partie de ce choix qui qualifie la nature du mariage. La mentalité de cette époque n'était certainement pas très sensible à cette réalité. Pour les israélites, le mariage était plutôt le résultat d'un choix unilatéral, souvent fait par les parents. Cependant, cette situation rentre difficilement dans le cadre de nos conceptions.

4. Si l'on fait abstraction de ce détail, il est impossible de ne pas se rendre compte que, dans les textes des prophètes, on relève une signification de l'adultère différente de celle qu'en donne la tradition législative. L'adultère est un péché parce qu'il constitue la rupture de l'alliance personnelle entre l'homme et la femme. Dans les textes législatifs, on relève la violation du droit de propriété et, en premier lieu, du droit de propriété de l'homme sur cette femme qui a été son épouse légale, une de ses épouses. Dans les textes des prophètes, le fond de la polygamie effective et légalisée n'altère pas la signification éthique de l'adultère. Dans de nombreux textes, la monogamie apparaît comme l'unique et juste analogie du monothéisme tel qu'il est interprété dans les catégories de l'Alliance, c'est-à-dire de la fidélité et de la confiance dans l'unique et vrai Dieu-Yahvé, l'Epoux d'Israël. L'adultère est l'antithèse de cette relation sponsale, il est l'antinomie du mariage (également comme institution) en ce que le mariage monogame réalise en lui l'alliance interpersonnelle de l'homme et de la femme, qu'il réalise l'alliance née de l'amour et accueilli par les deux parties respectives précisément comme mariage (et, comme tel, reconnu par la société). Ce genre d'alliance entre deux personnes constitue le fondement de cette union par laquelle "l'homme ... s'unira à sa femme et tous les deux ne feront qu'une seule chair" Gn 2,24. Dans le contexte décrit ci-dessus, on peut dire que cette unité corporelle fait partie de leur "droit" (bilatéral), mais qu'il est surtout le signe régulier de la communion des personnes, de l'unité constituée entre l'homme et la femme en qualité de conjoints. L'adultère fait par chacun d'entre eux n'est pas seulement la violation de ce droit 'mais en même temps une falsification radicale du signe. Il semble que dans les oracles des prophètes cet aspect de l'adultère trouve précisément une expression suffisamment claire.

5. En constatant que l'adultère est une falsification de ce signe qui trouve non pas tellement sa "normativité" mais plutôt sa simple vérité intérieure dans le mariage - c'est-à-dire dans la connivence de l'homme et de la femme, qui sont devenus conjoints -, nous nous référons alors de nouveau, dans un certain sens, aux affirmations fondamentales faites précédemment, en les considérant comme essentielles et importantes pour la théologie du corps, tant du point de vue anthropologique que du point de vue éthique. L'adultère est "un péché du corps". Toute la tradition de l'Ancien Testament l'atteste et le Christ le confirme. L'analyse comparée des paroles qu'il a prononcées dans le Discours sur la Montagne Mt 5,27-28, comme aussi les différentes affirmations qui s'y rapportent et qui sont contenues dans les Evangiles et dans les autres passages du Nouveau Testament, nous permettent d'établir la raison propre de la culpabilité de l'adultère. Et il est évident que nous déterminons cette cause de la culpabilité, ou plutôt du mal moral, en nous basant sur l'origine de l'opposition à l'égard de ce bien moral qu'est la fidélité conjugale, ce bien qui ne peut être réalisé adéquatement que dans le rapport exclusif entre les deux parties (c'est-à-dire dans le rapport conjugal d'un homme et d'une femme). L'exigence de ce rapport est le propre de l'amour sponsal dont la structure interpersonnelle (comme nous l'avons déjà noté) est régie par la normativité intérieure de la "communion des personnes". C'est précisément elle qui donne la signification essentielle à l'alliance (aussi bien dans le rapport homme-femme que, par analogie, dans le rapport Yahvé-Israël). On peut légiférer d'après l'origine de l'opposition à l'engagement conjugal ainsi compris à partir de l'adultère, de sa culpabilité, du mal moral qu'il contient.

6. Il faut avoir tout ceci présent à l'esprit lorsque nous disons que l'adultère est un "péché du corps". Le "corps" se trouve considéré ici dans le lien conceptuel avec les paroles de Gn 2,24. En effet, ces dernières parlent de l'homme et de la femme qui, comme mari et femme, s'unissent si étroitement l'un l'autre au point de former "une seule chair". L'adultère indique l'acte par lequel un homme et une femme qui ne sont pas mari et épouse, forment "une seule chair" (c'est-à-dire ceux qui ne sont pas mari et épouse au sens de la monogamie qui a été établie à l'origine plutôt qu'au sens de la casuistique légale de l'Ancien Testament). Le "péché" du corps peut seulement être identifié en considération du rapport des personnes. On peut parler de bien ou de mal moral selon que ce rapport rend vraie cette "unité du corps" et qu'il lui confère ou non le caractère de signe véridique. Dans ce cas, nous pouvons donc juger l'adultère comme péché conformément à l'objectif contenu dans l'acte.

C'est le contenu que le Christ a à l'esprit quand il rappelle, dans le Discours sur la Montagne: "Vous avez entendu qu'il a été dit: Tu ne commettras pas d'adultère." Mais le Christ ne s'arrête pas à cette perspective du problème.

- 27 août 1980

1. Dans le Sermon sur la Montagne, le Christ se limite à rappeler le commandement: "Tu ne commettras pas l'adultère", sans porter de jugement de valeur sur le comportement relatif de ses auditeurs, Ce que nous avons dit précédemment sur ce sujet provient d'autres sources (en particulier du discours du Christ aux pharisiens où il se référait au "commencement") Mt 19,8 Mc 10,6. Dans le Sermon sur la Montagne, le Christ omet un tel jugement de valeur, ou plutôt le présuppose. Ce qu'il dira dans la deuxième partie de l'énoncé, qui commence par les mots: "Mais moi je vous dis ..." ce sera quelque chose de plus que dans la polémique avec les "docteurs de la Loi", c'est-à-dire avec les moralistes de la Torah. Et ce sera aussi quelque chose de plus en ce qui concerne l'ethos de l'Ancien Testament. Ce sera un passage direct à l'ethos nouveau.

Le Christ semble laisser de côté toutes les disputes sur la signification éthique de l'adultère au plan de la législation et de la casuistique, où le rapport essentiel interpersonnel du mari et de la femme avait été notablement oblitéré par le rapport objectif de propriété - et prenait une autre dimension. Le Christ déclare: "Et moi je vous dis: quiconque regarde une femme avec convoitise a déjà, dans son cœur, commis l'adultère avec elle." Mt 5,28. Devant ce passage vient toujours à l'esprit l'ancienne traduction: "l'a déjà rendue adultère dans son cœur", version qui, mieux peut-être que le texte actuel, exprime le fait qu'il s'agit d'un pur acte intérieur et unilatéral. Ainsi donc, "l'adultère commis dans le cœur" est, en un certain sens, opposé à l'"adultère commis dans le corps".

Nous devons nous interroger sur les raisons pour lesquelles se trouve déplacé le point de gravité du péché et nous demander de plus quelle est la signification authentique de l'analogie: si en effet l'"adultère", selon sa signification fondamentale, peut être seulement un "péché commis dans le corps" dans quel sens ce que l'homme commet dans son cœur mérite également d'être appelé adultère? Les mots par lesquels le Christ établit le fondement du nouvel ethos exigent de leur côté un profond enracinement dans l'anthropologie. Avant de faire droit à ces requêtes, arrêtons-nous quelque peu sur l'expression qui, selon Mt 5,27-28 effectuée d'une certaine manière le transfert, ou mieux, le déplacement de la signification de l'adultère du "corps" au "cœur". Ce sont des mots qui concernent le désir.

2. Le Christ parle de la concupiscence: "Quiconque regarde pour désirer". Précisément cette expression exige une analyse particulière pour qu'on en comprenne la signification dans son intégralité. Il faut ici se reporter à l'analyse précédente qui visait, disais-je, à reconstruire l'image "de l'homme de la concupiscence" dès le commencement de l'histoire Gn 3. Cet homme dont parle le Christ dans le Sermon sur la Montagne - l'homme qui "regarde pour désirer" - est indubitablement un homme de concupiscence. Pour ce motif même, parce qu'il participe à la concupiscence du corps, il désire et "regarde pour désirer". L'image de l'homme de concupiscence, reconstruite dans la phase précédente, nous aidera maintenant à interpréter le "désir" dont parle le Christ Mt 5,27-28. Il s'agit ici non seulement d'une interprétation psychologique, mais, en même temps, d'une interprétation théologique. Le Christ parle dans le contexte de l'expérience humaine et, en même temps, dans le contexte de l'œuvre du salut. D'une certaine façon, ces deux contextes se superposent et se compénètrent: et cela revêt une signification essentielle et constitutive pour tout l'ethos de l'Évangile, et en particulier pour le contenu du verbe désirer ou "regarder pour désirer".

3. En se servant de telles expressions, le Maître, tout d'abord, se réfère à l'expérience de ceux qui l'écoutaient directement et, par le fait même, se réfère à l'expérience et à la conscience de l'homme de tous les temps et de tous les lieux. Certes, le langage évangélique revêt une portée universelle. Mais pour un auditeur direct, dont la conscience avait été formée par la Bible, le "désir devait se relier à de nombreux préceptes et commandements, présents surtout dans les livres de caractère "sapientiel", où apparaissaient de nombreux avertissements sur la concupiscence du corps et aussi des conseils sur la manière de s'en préserver.

4. Comme on le sait, la tradition sapientielle s'intéressait particulièrement à l'éthique et aux bonnes mœurs de la société israélite. Dans les avertissements et conseils figurant par exemple dans le Livre des Proverbes Pr 5,3-6 Pr 5,15-20 Pr 6,24-7,27 Pr 22,14 Pr 30,20 ou du Siracide Si 7,19 Si 7,24-26 Si 9,1-9 Si 23,22-27 Si 25,13-26 Si 36,21-25 Si 42,6 Si 42,6 Si 42,9-14 ou enfin de Qohéleth Qo 7,26-28 Qo 9,9, ce qui nous frappe dès l'abord, c'est un certain caractère unilatéral, dans la mesure où les avertissements s'adressent surtout aux hommes. Cela peut signifier qu'ils sont particulièrement nécessaires à ces derniers. Quant à la femme, il est vrai que, dans ces avertissements et ces conseils, elle apparaît plus fréquemment comme une occasion de péché ou même comme une séductrice dont il convient de se garder. Il importe toutefois de reconnaître que, aussi bien le Livre des Proverbes que le Livre du Siracide, en plus de l'avertissement de se garder de la femme et de la séduction de sa fascination qui entraînent l'homme au péché Pr 5,1-6 Pr 6,24-29 Si 26,9-12 font également l'éloge de la femme qui est une "parfaite" compagne de vie pour son mari Pr 31,10 et s. et, par ailleurs, célèbrent la beauté et la grâce d'une bonne épouse, qui sait rendre heureux son mari.

Note - C'est la grâce des grâces qu'une femme pudique, et rien qu'on puisse estimer davantage qu'une personne chaste. Semblable au soleil qui s'élève dans les hauteurs du ciel est la beauté d'une femme parfaite dans sa maison bien tenue. Comme la lampe qui brille sur le chandelier sacré, tel apparaît un beau visage sur un corps bien planté. Des colonnes d'or sur une base d'argent, ainsi de belles jambes sur des talons solides ... Le charme d'une femme fait la joie du mari et son savoir-faire assure son bien-être. Si 26,15-18 Si 13 i

5. Dans la tradition sapientielle un fréquent avertissement contraste avec l'éloge ci-dessus de la femme- épouse. Il a trait à la beauté et à la grâce de la femme, qui n'est pas l'épouse, et il est source de tentation et occasion d'adultère: "Ne désire pas sa beauté en ton cœur" Pr 6,25 Dans le Siracide Si 9,1-9, le même avertissement est exprimé d'une manière plus péremptoire: "Détourne ton regard d'une jolie femme, n'attache pas tes regards sur une beauté qui ne t'appartient pas. Beaucoup ont été égarés par la beauté d'une femme, l'amour s'y allume comme un feu. Si 9,8-9

Les textes sapientiaux ont une signification principalement pédagogique. Ils enseignent la vertu et s'efforcent de protéger l'ordre moral en se référant à la loi de Dieu et à l'expérience largement comprise. En outre, ils se caractérisent par la particulière connaissance du "cœur humain. Nous dirions qu'ils développent une psychologie morale spécifique sans tomber pour cela dans le psychologisme. En un certain sens, ils sont proches de cet appel du Christ au cœur, que Matthieu nous a transmis Mt 5,27-28 encore qu'ils ne révèlent pas de tendance à transformer l'ethos de manière fondamentale. Les auteurs de ces livres utilisent la connaissance de l'intériorité humaine pour enseigner plutôt la morale dans le cadre de l'ethos historiquement en vigueur et confirmé substantiellement par eux. Il arrive que

certains d'entre eux, par exemple Qohéleth, synthétisent une telle confirmation par leur propre "philosophie" de l'existence humaine. Mais cette philosophie, si elle influe sur la façon dont ils formulent les avertissements et les conseils, ne change pas fondamentalement les structures porteuses de l'évaluation éthique.

6. Pour une telle transformation de l'ethos, il faudra attendre le Sermon sur la Montagne. Il n'en reste pas moins que cette connaissance très perspicace de la Psychologie humaine, présente dans la tradition "sapientielle", n'était certainement pas dépourvue de signification pour la recherche de ceux qui écoutaient en personne et immédiatement ce discours. Si, en vertu de la tradition prophétique, ces auditeurs étaient en un certain sens préparés à comprendre de manière adéquate le concept d'"adultère", par ailleurs, en vertu de la tradition "sapientielle", ils étaient préparés à comprendre les paroles qui se réfèrent au "regard concupiscent", c'est-à-dire à l'adultère commis dans le cœur".

Par la suite, il conviendra de nous livrer à l'analyse de la concupiscence dans le Sermon sur la Montagne.

- 3 septembre 1980

1. Nous réfléchissons sur les paroles suivantes de Jésus, tirées du Discours sur la Montagne: "Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur." (... "l'a déjà rendue adultère dans son cœur.") Mt 5,28. Le Christ prononce cette phrase devant des auditeurs qui, sur la base des livres de l'Ancien Testament, étaient, dans un certain sens, préparés à comprendre la signification du regard qui naît de la concupiscence. Mercredi dernier cf. 3/9/80, nous nous sommes déjà référés aux textes tirés des livres que l'on appelle les livres sapientiaux.

Voici, par exemple, un autre passage dans lequel l'auteur biblique analyse l'état d'âme de l'homme dominé par la concupiscence de la chair: "... Une passion qui flambe comme du feu - elle ne s'éteindra pas qu'elle ne soit consumée -, l'homme qui livre à l'impureté la chair de son corps: il n'aura de cesse que le feu ne le consume; à l'homme impudique, toute nourriture est douce, il ne se calmera qu'à sa mort. L'homme qui pêche sur sa propre couche et dit en son cœur: Qui me voit? L'ombre m'entourne, les murs me protègent, personne ne me voit, que craindrais-je? Le Très-Haut ne se souviendra pas de mes fautes." Ce qu'il craint, ce sont les yeux des hommes, il ne sait pas que les yeux du Seigneur sont dix mille fois plus lumineux que le soleil, qu'ils observent toutes les actions des hommes et pénètrent dans les coins les plus secrets ... Il en est de même de la femme infidèle à son mari qui lui apporte un héritier conçu d'un étranger." Si 23,17-19 Si 23,22.

2. De semblables descriptions ne manquent pas dans la littérature mondiale

Note -(cf. par exemple les Confessions de saint Augustin: "Prisonnier, malade de la chair, je goûtais de mortelles délices à traîner ma chaîne. Je craignais qu'elle ne se brisât et je repoussais les paroles de bon conseil qui heurtaient, pour ainsi dire, ma blessure, comme un blessé écarte la main d'un libérateur (...). Ce qui surtout me tourmentait violemment, c'était l'habitude d'assouvir l'insatiable concupiscence." (confessions, livre VI, chap. II, 21,22.) -- "Mais je ne me reposais pas dans la jouissance de mon Dieu: j'étais emporté vers vous par votre beauté et bientôt mon propre poids me tirait loin de vous et j'étais précipité, tout gémissant, aux choses de la terre. Ce poids c'était mes habitudes charnelles." (Confessions, livre VI, chapitre XVII.) -- "Tels étaient mon mal et ma torture. Je m'accusais moi-même plus âprement que jamais, je me retournais et me débattais dans ma chaîne jusqu'à ce que je la brise tout entière. Elle ne me retenait qu'à peine, elle me retenait pourtant. Et vous me pressiez, Seigneur, dans le secret de mon âme et votre sévère miséricorde, redoublant ses coups, me frappait des fouets de la peur et de la honte, afin que je ne m'abandonnasse pas de nouveau, que fut brisée ma mince et légère chaîne et qu'elle ne reprît pas force pour m'enserrer plus énergiquement." (Confessions, livre VIII, chap. XI.) -- Dante décrit cette facture intérieure et la considère comme porteuse de peine: Quand ils arrivent par- devant la ruine / Là grincements, pleurs, lamentations; / Là ils blasphèment la Puissance divine. / J'entendis qu'à ce genre de tourment / Etaient voués tous les pécheurs charnels, / Lesquels soumettent raison à convoitise. / comme étourneaux par leurs ailes portés, / Durant l'hiver, en troupe large et pleine, / Ainsi ce vent fait les esprits mauvais; / De çà, de là, en bas, en haut les mène; / Nulle espérance jamais ne les conforte, / Non de repos, mais d'une moindre peine." (Dante, Divine Comédie, l'Enfer V, 37-43.) -- Quant à Shakespeare, "il a décrit la satisfaction d'un tyrannique désir lascif comme quelque chose qu'il n'y a nulle raison de rechercher et, à peine obtenue, nulle raison de détester" (C.S. Lewis, *The Four Loves*, New York 1960, Harcourt, Brace, p. 28.)

Certes, elles se distinguent, pour la plupart, par une plus pénétrante perspicacité dans l'analyse psychologique, par une intensité plus suggestive et une plus grande force d'expression. Toutefois, il existe dans la description biblique du Si 23,17-22 quelques éléments qui peuvent être tenus pour "classiques" dans l'analyse de la concupiscence charnelle. C'est, par exemple, la comparaison entre la concupiscence de la chair et le feu: celui-ci, faisant rage dans l'homme, envahit le corps, y implique les sentiments et, dans un certain sens, prend possession du "cœur". Une telle passion, engendrée par la convoitise de la chair, étouffe dans le "cœur" la voix plus profonde de la conscience, le sens de responsabilité devant Dieu; c'est précisément cela que met en évidence le texte biblique précité. D'autre part, la pudeur extérieure à l'égard des hommes persiste, ou plus exactement un semblant de pudeur qui se manifeste comme crainte des conséquences plutôt que comme peur du mal en soi. En étouffant la voix de la conscience, la passion entraîne l'inquiétude du corps et des sens: c'est l'inquiétude de "l'homme extérieur". Quand elle a réduit l'homme intérieur au silence et conquis pour ainsi dire sa liberté d'action, la passion se manifeste comme une insistante tendance à satisfaire les sens et le corps.

Comme le croit l'homme que domine la passion, cet apaisement devrait éteindre le feu; au contraire, il n'atteint pas les sources de la paix intérieure et il se limite à effleurer le niveau superficiel de l'individu humain. Et ici l'auteur biblique constate justement que l'homme dont la volonté est tendue à satisfaire les sens, ne trouve aucune quiétude ne se retrouve pas lui-même: au contraire, "il se consume". La passion vise à la satisfaction; c'est pourquoi elle émousse la faculté de réfléchir et se soustrait à la voix de la conscience; ainsi, n'ayant en soi aucun principe d'indestructibilité "elle s'use". Soumise naturellement à la dynamique de l'usure, elle tend à s'épuiser. Il est vrai que là où elle est insérée dans l'ensemble des énergies les plus profondes de l'esprit, la passion peut aussi devenir une force créatrice; en ce cas, il faut toutefois qu'elle subisse une transformation radicale. Si, par contre, elle étouffe les forces les plus profondes du cœur et de la conscience (comme cela se voit dans le passage du Si 23,17-22), "elle se consume" et, de manière indirecte, l'homme qui en est la proie se consume également.

3. Quand, dans le Discours sur la Montagne, le Christ parle de l'homme qui "désire", qui "regarde avec désir", on peut présumer qu'il a également sous les yeux les images que ses auditeurs connaissent par la tradition "sapientiale". En même temps, toutefois, il se réfère à chaque homme qui, sur la base de sa propre expérience intime, sait ce que veut dire "désirer", "regarder avec désir". Cette expérience, le Maître ne l'analyse ni ne la décrit comme l'avait fait, par exemple, le Si 23,17-22; il semble supposer, dirais-je, une connaissance suffisante de ce fait intérieur sur lequel il attire l'attention des auditeurs, présents ou potentiels. Est-il possible que l'un ou l'autre de ceux-ci ne sache pas de quoi il s'agit? Si vraiment il n'en savait rien, le contenu des paroles du Christ ne le concernerait pas et il n'est pas d'analyse ni de description capables de le lui expliquer. Si, par contre, il le sait - il s'agit, en effet, dans ce cas d'une science tout à fait intérieure, appartenant au cœur et à la conscience - , il comprendra aussitôt quand ces paroles se réfèrent à lui.

4. Le Christ, donc, n'analyse ni ne décrit ce qui constitue l'expérience du "désir", l'expérience de la concupiscence de la chair. On a même l'impression qu'il ne pousse pas cette expérience dans toute l'ampleur de son dynamisme intérieur, comme c'est le cas, par exemple, dans le texte du Siracide: il semble plutôt s'arrêter au seuil. Le "désir" ne s'est pas encore transformé en action extérieure, il n'est pas encore devenu "acte du corps"; il est jusqu'à présent l'acte intérieur du cœur: il s'exprime dans le regard, dans la façon de "regarder la femme". Toutefois, il le laisse déjà comprendre, il dévoile son contenu et sa qualité essentiels.

Il faut que nous procédions maintenant à une telle analyse. Le regard exprime ce qui est dans le cœur. Le regard exprime, dirais-je, l'homme tout entier. Si l'on considère généralement que l'homme "agit conformément à ce qu'il est" (*operari sequitur esse*), le Christ veut mettre en évidence, dans ce cas, que l'homme regarde conformément à ce qu'il est: *intueri sequitur esse*. Dans un certain sens, par le regard, l'homme se révèle à l'extérieur et aux autres: il révèle surtout ce qu'il perçoit à "l'intérieurs".

Note - (L'analyse philologique confirme la signification de l'expression ho blépon ("le regardant" ou "quiconque regardant": Mt 5,28 ). Si blépo de Mt 5,28 a la valeur de perception interne, équivalent à "je pense, je fixe l'attention, je prends soin", plus sévère et plus élevé se révèle l'enseignement évangélique à l'égard des relations "Interpersonnelles" des disciples du Christ. - "D'après Jésus, un regard luxurieux pour faire devenir adultère une personne n'est même pas nécessaire. Il suffit aussi d'une pensée du cœur." (M. Adinolfi, "Le désir de la femme dans Mt 5,28" dans *Fondamenti biblici della theologia morale. Atti della XII Settimana Biblica Italiana, Brescia 1973, Padeia, p. 279.*).

5. Le Christ enseigne donc qu'il considère le regard comme le seuil de la vérité intérieure de l'être. Déjà dans le regard, "dans la façon de regarder", on peut déterminer pleinement ce qu'est la concupiscence. Cherchons à l'expliquer. "Désirer", "regarder avec désir" indique une expérience de la valeur du corps dont la signification sponsale cesse d'être telle en raison même de la concupiscence. Sa signification procréatrice, dont nous avons parlé lors de nos précédentes considérations, cesse également; quand elle concerne l'union conjugale de l'homme et de la femme, cette signification est enracinée dans la signification conjugale du corps et elle en émerge de manière quasi organique. Or, l'homme, "en désirant", "en regardant pour désirer" (comme nous le lisons dans Mt 5,27-28), expérimente de façon plus ou moins explicite l'éloignement de cette signification du corps qui (comme nous l'avons déjà observé dans nos réflexions) est à la base de la communion des personnes: aussi bien en dehors du mariage que - de manière particulière - lorsque l'homme et la femme sont appelés à construire l'union "dans le corps", comme le proclame l'"évangile de l'origine" dans le texte classique de Gn 2,24. L'expérience de la signification sponsale du corps est subordonnée particulièrement à l'appel sacramentel, mais ne se limite pas à celui-ci. Cette signification qualifie la liberté du don qui - comme nous le verrons avec plus de précision dans nos prochaines analyses - peut se réaliser non seulement dans le mariage, mais aussi de manière différente.

Le Christ dit: "Quiconque regarde une femme pour la désirer (c'est-à-dire qui la regarde avec concupiscence) a déjà commis, dans son cœur, l'adultère avec elle." ("... l'a déjà rendue adultère dans son cœur".) Mt 5,28. Ne veut-il pas dire ainsi, précisément, que la concupiscence - comme l'adultère - est un détachement intérieur de la signification conjugale du corps? Ne veut-il pas renvoyer ses interlocuteurs à leurs expériences intérieures de ce détachement? N'est-ce pas pour cela qu'il le définit "adultère commis dans le cœur"?

- 10 septembre 1980

1. Durant notre dernière réflexion, nous nous sommes demandé ce qu'était le "désir" dont parlait le Christ dans le Discours sur la Montagne Mt 5,27-28. Nous nous rappelons qu'il en parlait à propos du commandement: "Tu ne commettras pas d'adultère" "Désirer" (de manière plus précise: "regarder pour désirer" se trouve défini comme "un adultère commis dans le cœur". Cela donne beaucoup à réfléchir. Dans les réflexions précédentes, nous avons dit que le Christ, en s'exprimant de cette manière, voulait indiquer à ses auditeurs l'éloignement de la signification sponsale du corps tel qu'il était expérimenté par l'être humain (dans le cas précis, par l'homme) lorsqu'il cédait à la convoitise de la chair par l'acte intérieur du "désir". L'éloignement de la signification sponsale du corps comporte en même temps un conflit avec sa dignité de personne: un authentique conflit de conscience. De ceci, il ressort que la signification biblique (et donc théologique également) du "désir" est différente de la signification purement psychologique. La psychologie décrira le "désir" comme une intense orientation vers l'objet à cause de sa valeur particulière: dans le cas considéré, à cause de sa valeur "sexuelle". A ce qu'il semble, nous trouverions cette définition dans la plus grande partie des ouvrages consacrés à ce genre de thèmes. Sans sous-évaluer l'aspect psychologique, la description biblique met cependant surtout en relief l'aspect éthique, étant donné qu'il y a une valeur qui se trouve lésée. Le "désir" est, dirais-je, 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, une vocation qui a été révélée dans le mystère même de la création. Ainsi donc, lorsque le Christ se réfère "au cœur" ou à l'homme intérieur dans le Discours sur la Montagne Mt 5,27-28 ses paroles ne cessent d'être empreintes de cette vérité sur l'"origine" à laquelle, dans sa réponse aux Pharisiens Mt 19,8, il avait ramené tout le problème de l'homme, de la femme et du mariage.

2. 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 Mt 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 Gn 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 dimension.

3. Néanmoins, ces paroles expriment clairement que le "désir" fait partie de la réalité du cœur humain. Lorsque nous affirmons que le "désir" représente une "réduction" par rapport à l'attirance originelle et réciproque de la masculinité et de la féminité, nous avons à l'esprit une "réduction" intentionnelle, presque une limitation ou une fermeture de l'horizon de l'esprit et du cœur. 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. On peut faire le même raisonnement, au sujet de ce qu'est la masculinité pour la femme, bien que les paroles de Mt 5,27-28 ne se réfèrent directement qu'à l'autre relation. Comme on le voit, la "réduction" intentionnelle est surtout de nature axiologique. D'une part, l'éternelle attirance de l'homme vers la féminité Gn 2,23 libère en lui - ou peut-être devrait libérer en lui - une gamme de désirs spirituels et 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 dénaturant la hiérarchie des valeurs impliquée dans l'éternelle attirance de la masculinité et de la féminité.

4. Le désir fait qu'à l'intérieur, c'est-à-dire dans le "cœur", à l'horizon intérieur de l'homme et de la femme, la signification du corps qui est propre à la personne, se dénature. 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. Elle cesse, dirais-je, de porter en elle l'étonnante signification sponsale du corps. Elle cesse d'avoir sa place dans le contexte de la conscience et de l'expérience de cette signification. A partir du moment où il existe à l'intérieur de l'homme - dans son "cœur" - le "désir" qui naît de la convoitise de la chair passe, dans un certain sens, à côté de ce contexte (On pourrait dire d'une manière imagée qu'il passe sur les ruines de la signification sponsale du corps et de toutes ses composantes subjectives) et qu'il tend, directement, en vertu de sa propre intentionnalité axiologique, vers une fin exclusive: satisfaire seulement le besoin sexuel du corps, comme objet propre.

5. Cette réduction intentionnelle et axiologique peut déjà se vérifier, selon les paroles du Christ Mt 5,27-28, dans le cadre du "regard" (du "regarder") ou plutôt dans le cadre d'un acte purement intérieur exprimé par le regard. Le regard (ou plutôt l'acte de "regarder") est en lui-même un acte cognitif. Lorsque la concupiscence entre dans sa structure intérieure, le regard prend un caractère de "connaissance pleine de désir". L'expression biblique "regarder pour désirer" peut indiquer soit un acte de la connaissance dont "se sert" l'homme qui désire (c'est-à-dire le caractère propre du désir tendu vers un objet), soit un acte de la connaissance qui suscite le désir dans l'autre sujet et surtout dans sa volonté et dans son "cœur". Comme on le voit, il est possible d'attribuer une interprétation intentionnelle à un acte intérieur, en ayant présent à l'esprit l'un et l'autre pôle de la psychologie de l'homme: la connaissance ou le désir entendu comme appetitus. (L'appetitus est quelque chose de plus vaste que le "désir", car il montre tout ce qui se manifeste dans le sujet comme "aspiration" et, comme tel, il s'oriente toujours vers une fin, c'est-à-dire vers un objet connu sous l'aspect de la valeur.) Cependant, une interprétation adéquate des paroles de Mt 5,27-28, demande qu'à travers l'intentionnalité propre de la connaissance ou de l'"appetitus", nous percevions quelque chose de plus, c'est-à-dire l'intentionnalité de l'existence même de l'être humain par rapport à l'autre être humain. Dans notre cas, de l'homme par rapport à la femme et de la femme par rapport à l'homme. Il faudra que nous revenions sur ce sujet. Pour conclure notre réflexion de ce jour, il faut encore ajouter que dans ce "désir", dans "le fait de regarder pour désirer" dont parle le Discours sur la Montagne, la femme que l'homme "regarde" ainsi cesse d'exister comme sujet de l'éternelle

attirance et commence à n'être qu'un objet de concupiscence charnelle. A cela est liée la profonde séparation interne de la signification sponsale du corps dont nous avons déjà parlé dans la précédente réflexion femme

- 17 septembre 1980

## TDC 041 - La concupiscence et les rapports entre l'homme et la femme

1. Dans le Discours sur la Montagne, le Christ dit: "Vous avez entendu 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 commis l'adultère avec elle dans son cœur" Mt 5,27-28. Depuis quelque temps, nous cherchons à pénétrer la signification de cet énoncé, en analysant chaque composante pour mieux comprendre l'ensemble du texte.

Lorsque le Christ parle de l'homme qui "regarde pour désirer", il ne montre pas seulement la dimension de l'intentionnalité du "regard", donc de la connaissance concupiscente, la dimension "psychologique", mais il montre la dimension de l'intentionnalité de l'existence même de l'homme. Il montre ce qu' "est" ou, plutôt, ce que "devient", pour l'homme, la femme qu'il "regarde avec concupiscence". Dans ce cas, l'intentionnalité de la connaissance détermine et définit l'intentionnalité même de l'existence. Dans la situation décrite par le Christ, cette dimension va unilatéralement de l'homme, qui est sujet, vers la femme, qui est devenue objet (mais cela ne veut pas dire que cette dimension soit seulement unilatérale). Pour le moment, ne renversons pas la situation analysée et ne l'étendons pas aux deux parties, aux deux sujets. Arrêtons-nous à la situation décrite par le Christ, en soulignant qu'il s'agit d'un acte "purement intérieur" caché dans le cœur et arrêté au seuil du regard.

Il suffit de constater que, dans ce cas, la femme qui, en raison de sa subjectivité personnelle, existe éternellement "pour l'homme" en attendant que lui aussi, pour la même raison, existe "pour elle", reste privée de la signification de son attirance comme personne. Cette attirance qui est, pourtant, propre à l'"éternel féminin", devient en même temps et seulement un objet pour l'homme: elle commence à exister intentionnellement comme objet de satisfaction potentielle du besoin sexuel qui est inhérent à sa masculinité. Bien que l'acte soit tout à fait intérieur, caché dans le "cœur" et exprimé seulement par le "regard", il y a déjà en lui un changement (subjectivement unilatéral) de l'intentionnalité même de l'existence. S'il n'en était pas ainsi, s'il ne s'agissait pas d'un changement aussi profond, les paroles suivantes de la même phrase: "Il a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur" Mt 5,28, n'auraient pas de sens.

2. Ce changement de l'intentionnalité de l'existence à travers lequel une certaine femme commence à exister pour un certain homme, non pas comme sujet d'un appel et d'une attirance personnelle ou comme sujet de "communion" mais exclusivement comme objet d'une satisfaction potentielle du besoin sexuel, se réalise dans le "cœur" parce qu'il est réalisé dans la volonté. La même intentionnalité cognitive ne veut pas encore dire asservissement du "cœur". C'est seulement lorsque la réduction de l'intention, illustrée précédemment, entraîne la volonté dans son horizon restreint, lorsqu'il en suscite la décision d'une relation avec un autre être humain (dans notre cas, avec la femme) selon l'échelle des valeurs propre à la "concupiscence", que l'on peut dire que le "désir" s'est emparé du "cœur". C'est seulement lorsque la "concupiscence" s'est emparée de la volonté qu'il est possible de dire qu'elle domine la subjectivité de la personne et qu'elle est à la base de la volonté et de la possibilité du choix et de la décision à travers lesquels - en vertu de l'autodérision ou de l'autodétermination - se trouve établi le mode même d'existence à l'égard d'une autre personne. L'intentionnalité d'une pareille existence acquiert alors une pleine dimension subjective.

3. C'est seulement alors - c'est-à-dire à partir de ce moment subjectif et dans son prolongement subjectif - qu'il est possible de confirmer ce que nous avons lu, par exemple dans Si 23,17-22, au sujet de l'homme dominé par la concupiscence et que nous lisons dans des descriptions encore plus éloquents dans la littérature mondiale. Nous pouvons alors parler également de cette "contrainte" plus ou moins complète qui, ailleurs, est appelée "contrainte du corps" et qui porte avec elle la perte de la "liberté du don" connaturelle à la profonde conscience de la signification sponsale du corps dont nous avons également parlé dans les analyses précédentes.

4. Quand nous parlons du "désir" comme transformation de l'intentionnalité d'une existence concrète, par exemple de l'homme pour qui (selon Mt 5,27-28) une certaine femme devient seulement un objet de satisfaction potentielle du "besoin sexuel" inhérent à sa masculinité, il ne s'agit en aucune manière de mettre en question ce besoin, cette dimension objective de la nature humaine avec la finalité procréatrice qui lui est propre. Les paroles du Christ dans le Discours sur la Montagne (dans tout son vaste contexte) comme la tradition chrétienne authentique, sont loin du manichéisme. Dans ce cas, des objections de ce type ne peuvent donc pas surgir. Il s'agit au contraire du mode d'existence de l'homme et de la femme comme personnes ou, plutôt, de cette existence dans un "par" réciproque qui - également sur la base de ce qui est défini comme "besoin sexuel" selon la dimension objective de la nature humaine - peut et doit servir à la construction de l'unité "de communion" dans leurs rapports réciproques. Telle est, en effet, la signification fondamentale de l'attirance éternelle et réciproque de la masculinité et de la féminité contenues dans la réalité même de la constitution de l'être humain comme personne, à la fois corps et sexe.

5. A l'union ou "communion" personnelle à laquelle l'homme et la femme sont réciproquement appelés "depuis l'origine", ne correspond pas - elle est au contraire en opposition - l'éventuelle circonstance qu'une des deux personnes existe seulement comme sujet de satisfaction du besoin sexuel et que l'autre devienne exclusivement l'objet de cette satisfaction. En outre, le cas où les deux, l'homme et la femme, existeraient comme objet de satisfaction du besoin sexuel et que chacune des parties soit seulement sujet de cette satisfaction ne correspond pas à cette unité de "communion"; il s'y oppose au contraire. Cette "réduction" d'un si riche contenu de l'attirance éternelle et réciproque des personnes humaines, dans leur masculinité et dans leur féminité, ne correspond pas précisément à la "nature" de l'attirance en question. En effet, cette "réduction" étouffe la signification personnelle et "de communion" qui est propre à l'homme et à la femme et à travers laquelle, selon Gn 2,24, "l'homme... s'unira à sa femme et les deux ne seront qu'une seule chair". La "concupiscence" écarte la dimension intentionnelle de l'existence réciproque de l'homme et de la femme des perspectives personnelles et "de communion" qui sont caractéristiques de leur attirance éternelle et réciproque, en la réduisant et, pour ainsi dire, en la poussant vers des dimensions utilitaristes dans le cadre duquel l'être humain "se sert" de l'autre être humain, en "l'utilisant" seulement pour satisfaire ses propres "besoins".

6. Il semble que l'on puisse précisément retrouver ce contenu, chargé d'expérience intérieure humaine propre à des époques et à des milieux différents, dans la courte affirmation du Christ dans le Discours sur la Montagne. En même temps, on ne peut en aucun cas

perdre de vue la signification que cette affirmation attribue à l'"intérieurité" de l'homme, à la dimension intégrale du "cœur" comme dimension de l'homme intérieur. Ici se trouve le noyau même de la transformation de l'ethos vers laquelle tendent les paroles du Christ dans Mt 5,27-28 qui sont exprimées avec une force puissante et, en même temps, avec une admirable simplicité.

- 24 septembre 1980

## TDC 042 - La signification de l'"adultère dans le cœur"

1. Dans notre analyse, nous sommes arrivés à la troisième partie de l'énoncé du Christ dans le Discours sur la Montagne Mt 5,27-28. La première partie était: "Vous avez entendu qu'il a été dit: Tu ne commettras pas d'adultère". La seconde: "Mais moi je vous dis, quiconque regarde une femme pour la désirer", est grammaticalement liée à la troisième: "A déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur."

La méthode qui est ici appliquée et qui consiste à diviser, à "découper" l'énoncé du Christ en une succession de trois parties, peut sembler artificielle. Cependant, lorsque nous cherchons le sens éthique de l'énoncé tout entier, dans sa globalité, la division du texte que nous avons faite peut être utile à condition qu'elle ne soit pas seulement appliquée de manière disjonctive mais aussi conjonctive. C'est ce que nous entendons faire. Chacune des parties distinctes a un contenu qui lui est propre et des connotations qui lui sont spécifiques et c'est précisément ce que nous voulons mettre en relief par la division du texte. Mais, en même temps, il faut indiquer que chacune des parties s'explique dans le rapport direct avec les autres. Ceci se rapporte en premier lieu aux principaux éléments sémantiques grâce auxquels l'énoncé constitue un ensemble. Voici ces éléments: commettre l'adultère, désirer, commettre l'adultère dans le corps, commettre l'adultère dans le cœur. Il serait particulièrement difficile d'établir le sens éthique de "désirer" sans l'élément qui est indiqué ici à la fin c'est-à-dire l'"adultère dans le cœur". L'analyse précédente a déjà, dans une certaine mesure, pris cet élément en considération. Cependant, une compréhension plus totale de la composante: "Commettre l'adultère dans le cœur" n'est possible qu'après une analyse appropriée.

2. Comme nous l'avons déjà fait remarquer au début, il s'agit ici d'établir le sens éthique. Dans Mt 5,27-28, l'énoncé du Christ part du commandement "Tu ne commettras pas d'adultère" pour montrer comment il faut le comprendre et le mettre en pratique pour qu'abonde en lui la "justice" que Dieu a voulue comme législateur et que celle-ci apparaisse comme supérieure à ce qui ressort de l'interprétation et de la casuistique des docteurs de l'Ancien Testament. Si les paroles du Christ tendent, en ce sens, à construire le nouvel ethos (et sur la base même du commandement), le chemin qui y mène passe par la redécouverte des valeurs qui - dans la compréhension générale de l'Ancien Testament et dans l'application de ce commandement - ont été perdues.

3. De ce point de vue, la formulation du texte de Mt 5,27-28 est également significative. Le commandement: "Tu ne commettras pas d'adultère" est formulé comme une interdiction qui exclut de manière catégorique un mal moral déterminé. On sait que la même Loi (Décalogue), en plus de l'interdiction: "Tu ne commettras pas d'adultère", comporte également l'interdiction: "Tu ne désireras pas la femme de ton prochain". Ex 20,14-17 Dt 5,18-21 Le Christ ne rend pas vaine une interdiction par rapport à l'autre. Bien qu'il parle du "désir", il tend à une clarification plus profonde de l'"adultère". Il est significatif qu'après avoir cité l'interdiction "Tu ne commettras pas d'adultère", qui est déjà connue de ses auditeurs, il change ensuite, dans le cours de son énoncé, son style et la structure logique passe du normatif au narratif-affirmatif. Quand il dit: "Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur", il décrit un fait intérieur dont la réalité peut-être facilement comprise par ses auditeurs. En même temps, à travers le fait qui est ainsi décrit et qualifié, il montre comment il faut comprendre et mettre en pratique le commandement "Tu ne commettras pas d'adultère" pour qu'il conduise à la "justice" voulue par le Législateur.

4. De cette manière, nous sommes arrivés à l'expression: "Il a commis l'adultère dans son cœur", expression clé semble-t-il, pour comprendre son sens éthique exact. Cette expression est en même temps la source principale pour révéler les valeurs essentielles du nouvel ethos, de l'ethos du Discours sur la Montagne. Comme il arrive souvent dans l'Évangile, nous rencontrons ici aussi un certain paradoxe. En effet, comment l'"adultère" peut-il avoir lieu sans qu'il soit commis, c'est-à-dire sans l'acte extérieur qui permet de reconnaître l'acte défendu par la Loi? Nous avons vu comment la casuistique des "docteurs de la Loi" s'appliquait à préciser ce problème. Mais, indépendamment de la casuistique, il semble évident que c'est seulement "dans la chair" que l'adultère peut être reconnu c'est-à-dire lorsque l'homme et la femme qui s'unissent l'un l'autre de manière à devenir une seule chair Gn 2,24 ne sont pas les conjoints légaux, l'époux et l'épouse. Quelle signification peut donc avoir l'"adultère commis dans le cœur"? Serait-ce là seulement une expression métaphorique employée par le Maître pour mettre en relief le fait que la concupiscence est un péché?

5. Si nous admettions cette lecture sémantique de l'énoncé du Christ Mt 5,27-28, il faudrait réfléchir profondément sur les conséquences éthiques qui en découleraient, c'est-à-dire sur les conclusions au sujet de la régularité éthique du comportement. Il y a adultère lorsque l'homme et la femme qui s'unissent l'un l'autre de manière à devenir une seule chair Gn 2,24, c'est-à-dire à la manière des conjoints, ne sont pas des conjoints légaux. La détermination de l'adultère comme péché commis "dans le corps" est étroitement et exclusivement liée à l'acte "extérieur", à la connivence conjugale qui se réfère également à l'état des personnes qui agissent ainsi et qui est reconnu par la société. Dans notre cas, cet état est impropre et n'autorise pas un tel acte (d'où précisément la dénomination "adultère").

6. En passant à la seconde partie de l'énoncé du Christ, c'est-à-dire à celui où le nouvel ethos commence à prendre forme, il faudrait, pour comprendre l'expression "Quiconque regarde une femme pour la désirer", se référer exclusivement à l'état civil des personnes tel qu'il est reconnu par la société, qu'elles soient ou non mariées. Les interrogations commencent à se multiplier ici. Comme on ne peut mettre en doute le fait que le Christ montre le caractère peccamineux de l'acte intérieur de la concupiscence qui est exprimée à travers le regard qui se fixe sur la femme qui n'est pas l'épouse de celui qui la regarde de cette manière, nous pouvons cependant et nous devons même nous demander si, par cette même expression, le Christ admet ou réprovoque ce regard, cet acte intérieur de la concupiscence dirigé vers la femme qui est l'épouse de l'homme qui la regarde ainsi. En faveur de la réponse affirmative à cette question, il semble qu'il y ait la prémisse logique suivante: (dans le cas en question) seul l'homme, qui est le sujet potentiel de l'"adultère dans la chair", peut commettre l'"adultère dans le cœur". Étant donné que ce sujet ne peut être l'homme-mari par rapport à sa propre épouse, l'"adultère dans le cœur" ne peut donc se référer à lui, mais être attribué à tout autre homme. Marié, il ne peut pas le commettre à l'égard de sa propre épouse. Lui seul a le droit exclusif de "désirer", de "regarder avec concupiscence" la femme qui est son épouse et

l'on ne pourra jamais dire qu'en raison d'un tel acte intérieur il mérite d'être accusé de l'"adultère commis dans le cœur". Si, en vertu du mariage, il a le droit de "s'unir à son épouse", de sorte que "les deux seront une seule chair", cet acte ne peut jamais être appelé "adultère"; d'une manière analogue, on ne peut pas non plus définir comme "adultère commis dans le cœur" l'acte intérieur du "désir" dont traite le Discours sur la Montagne.

7. Cette interprétation des paroles du Christ dans Mt 5,27-28 semble correspondre à la logique du Décalogue où, en plus du commandement: "Tu ne commettras pas d'adultère" (VI), il y a aussi le commandement "Tu ne désireras pas la femme de ton prochain" (IX). En outre, le raisonnement qui a été fait pour l'établir à toutes les caractéristiques de l'objectivité et de l'exactitude. Néanmoins, il subsiste un doute fondamental et l'on peut se demander si ce raisonnement tient compte de tous les aspects de la révélation et de la théologie du corps qui doivent être pris en considération, surtout lorsque nous voulons comprendre les paroles du Christ. Nous avons déjà vu précédemment quel est "le poids spécifique" de cette locution et la richesse des implications anthropologiques et théologiques de l'unique phrase où le Christ se rapporte à "l'origine" Mt 19,8. Les implications théologiques et anthropologiques de l'énoncé du Discours sur la Montagne où le Christ se réfère au cœur humain confèrent également à l'énoncé lui-même "un poids spécifique" propre et, en même temps, elles en déterminent la cohérence avec l'ensemble de l'enseignement évangélique. C'est pour cela que nous devons admettre que l'interprétation présentée ci-dessus avec toute son objectivité et sa précision logique demande une certaine amplification et, surtout, un approfondissement. Nous devons rappeler que la référence au cœur humain, exprimée peut-être de manière paradoxale Mt 5,27-28, provient de Celui qui "savait ce qu'il y a dans tout homme" Jn 2,25. Si ses paroles confirment les commandements du Décalogue (non seulement le sixième, mais également le neuvième), elles expriment en même temps cette science sur l'homme qui, comme nous l'avons relevé ailleurs, nous permet d'unir la conscience de la nature pécheresse de l'homme et la perspective de la "Rédemption du corps" Rm 8,23. C'est précisément cette "science qui se trouve à la base du nouvel ethos" qui émerge des paroles du Discours sur la Montagne.

En prenant en considération tout ceci, nous concluons que, comme dans l'intelligence de l'"adultère dans la chair", le Christ soumet à la critique l'interprétation erronée et unilatérale de l'adultère qui découle du manque d'observation de la monogamie (c'est-à-dire du mariage entendu comme l'alliance indéfectible des personnes). Dans l'intelligence de l'"adultère dans le cœur", le Christ prend également en considération non seulement le statut juridique réel de l'homme et de la femme en question. Le Christ fait surtout dépendre l'évaluation morale du "désir" de la dignité personnelle de l'homme et de la femme. Ceci a son importance aussi bien lorsqu'il s'agit de personnes non mariées que - et peut-être plus encore - lorsqu'ils sont mari et femme. Il conviendra de compléter, de ce point de vue, l'analyse des paroles du Discours sur la Montagne et nous le feront la prochaine fois.

- 1er octobre 1980

## TDC 043 - Interprétation psychologique et théologique de la concupiscence

1. Je désire terminer aujourd'hui l'analyse des paroles prononcées par le Christ dans le Discours sur la Montagne au sujet de l'"adultère" et de la "concupiscence" et, en particulier, l'analyse de la dernière partie de l'énoncé où se trouve définie de manière spécifique la "concupiscence du regard" comme "adultère commis dans le cœur".

Dans la précédente analyse, nous avons déjà constaté que ces paroles se trouvaient habituellement comprises comme désir de la femme d'autrui (selon l'esprit du neuvième commandement du Décalogue). Mais il semble que cette interprétation - plus restrictive - puisse et doive être élargie à la lumière du contexte global. Il semble que l'évaluation globale de la concupiscence (du "regard pour désirer") que le Christ appelle "adultère commis dans le cœur", dépende surtout de la dignité personnelle de l'homme et de la femme. Cela vaut aussi bien pour ceux qui ne sont pas mariés que - et peut-être encore plus - pour ceux qui sont mariés.

2. L'analyse que nous avons faite jusqu'ici de l'énoncé de Mt 5,27-28: "Vous avez entendu 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 commis l'adultère avec elle dans son cœur", montre la nécessité d'étendre et surtout d'approfondir l'interprétation qui a été faite antérieurement par rapport au sens éthique qu'un tel énoncé contient. Arrêtons-nous à la situation décrite par le Maître, situation dans laquelle celui qui "commet l'adultère dans le cœur" par un acte intérieur de concupiscence (exprimé par le regard), c'est l'homme. Il est significatif que le Christ, en parlant de l'objet de cet acte, ne souligne pas qu'il s'agit, de "la femme d'autrui" ou de la femme qui n'est pas la propre épouse. Il dit d'une manière générale: la femme. L'adultère commis "dans le cœur" n'est pas circonscrit dans le cadre du rapport interpersonnel qui permet de caractériser l'adultère commis "dans le corps". Ce n'est pas à ce cadre de décider exclusivement et essentiellement de l'adultère commis "dans le cœur" mais à la nature même de la concupiscence, exprimée dans ce cas à travers le regard, parce que l'homme - dont, à titre d'exemple, parle le Christ - "regarde pour désirer". L'adultère "dans le cœur" est commis non seulement parce que l'homme "regarde" ainsi la femme qui n'est pas son épouse, mais précisément parce qu'il regarde ainsi une femme. Même s'il regardait la femme qui est son épouse, il commettrait le même adultère "dans le cœur".

3. Cette interprétation semble prendre en considération, de manière plus vaste, ce qui a été dit sur la concupiscence dans l'ensemble des présentes analyses et, en premier lieu, sur la concupiscence de la chair comme élément permanent du péché de l'homme (status naturae lapsae). La concupiscence qui, comme acte intérieur, naît de cette base (comme nous avons cherché à le montrer dans l'analyse précédente), change l'intentionnalité même de l'existence de la femme "pour" l'homme, en réduisant la richesse de l'appel éternel à la communion des personnes, la richesse de l'attirance profonde de la masculinité et de la féminité à la seule satisfaction du "besoin" sexuel du corps (auquel semble se lier de plus près le concept d'"instinct"). Une telle réduction fait que la personne (dans ce cas, la femme) devient surtout pour l'autre personne (pour l'homme) l'objet de la satisfaction potentielle de son "besoin" sexuel. On réforme ainsi ce "pour" réciproque qui perd son caractère de communion des personnes au profit de la fonction utilitariste. L'homme qui "regarde" de la manière décrite dans Mt 5,27-28, "se sert" de la femme, de sa féminité, pour satisfaire son propre "instinct". Bien qu'il ne le fasse pas par un acte extérieur, il a déjà pris une telle attitude en lui-même, en décidant ainsi intérieurement par rapport à une femme déterminée. C'est en cela que consiste précisément l'adultère "commis dans le cœur". Cet adultère "dans le cœur", l'homme peut aussi le commettre par rapport à sa propre épouse s'il la traite seulement comme un objet de satisfaction de son instinct.

4. Il n'est pas possible d'arriver à la seconde interprétation des paroles de Mt 5,27-28 si nous nous limitons à l'interprétation purement psychologique de la concupiscence sans tenir compte de ce qui constitue son caractère théologique spécifique, c'est-à-dire le rapport organique entre la concupiscence (comme acte) et la concupiscence de la chair comme disposition, pour ainsi dire, permanente qui découle du péché de l'homme. Il semble que l'interprétation purement psychologique (ou bien sexologique) de la "concupiscence" ne constitue pas une base suffisante pour comprendre le texte du Discours sur la Montagne. Si, au contraire, nous nous référons à l'interprétation théologique - sans sous-évaluer ce qui, dans la première interprétation (l'interprétation psychologique) reste immuable, celle-ci (l'interprétation théologique) nous apparaît comme plus complète. Grâce à elle, en effet, la signification éthique de l'énoncé clé du Discours sur la Montagne auquel nous devons une dimension adéquate de l'ethos de l'Évangile, devient plus claire.

5. En annonçant cette dimension, le Christ reste fidèle à la Loi: "Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes; je ne suis pas venu pour abolir mais pour accomplir" Mt 5,17. Il nous montre par conséquent combien il nous faut descendre profondément, dévoiler complètement les recoins du cœur humain pour que ce cœur puisse devenir un lieu d'"accomplissement" de la Loi. L'énoncé de Mt 5,27-28 qui rend manifeste la perspective intérieure de l'adultère commis "dans le cœur" et qui, dans cette perspective consacre les voies justes pour accomplir le commandement: "Tu ne commettras pas d'adultère", en est un thème particulier. Cet énoncé Mt 5,27-28 se réfère en effet au contexte où il s'agit particulièrement de la "pureté du cœur" Mt 5,8 (expression qui, comme on le sait, a une grande signification). Nous aurons également l'occasion de voir ailleurs de quelle manière le commandement "Tu ne commettras pas d'adultère" - qui, en ce qui concerne la manière où il se trouve exprimé et dans son contenu, est une intervention univoque et sévère tout comme le commandement "Tu ne désireras pas la femme de ton prochain" Ex 20,17 - s'accomplit précisément à travers la "pureté du cœur". Les paroles suivantes du texte du Discours sur la Montagne où le Christ parle de manière figurée d'"arracher l'œil" et de "couper la main" Mt 5,29-30 lorsque ces membres sont la cause du péché, témoignent de la sévérité et de la force de l'interdiction. Nous avons constaté précédemment que la législation de l'Ancien Testament, même si elle abonde en punitions pleines de sévérité, ne contribuait cependant pas "à donner un achèvement à la Loi" car sa casuistique était marquée par de multiples compromis avec la concupiscence de la chair. Le Christ enseigne au contraire que le commandement s'accomplit à travers la "pureté du cœur" à laquelle l'homme n'a part qu'au prix d'une fermeté à l'égard de tout ce qui a son origine dans la concupiscence de la chair. Seul acquiert "la pureté du cœur" celui qui sait exiger de la cohérence de son "cœur": de son "cœur" et de son "corps".

6. Le commandement "Tu ne commettras pas d'adultère" trouve sa juste raison dans l'indissolubilité du mariage où l'homme et la femme, en vertu du dessein originel du Créateur, s'unissent de manière à ce que "tous les deux deviennent une seule chair" Gn 2,24.

Dans son essence, l'adultère est en contradiction avec cette unité, au sens où cette unité correspond à la dignité des personnes. Non seulement le Christ confirme cette signification éthique essentielle du commandement mais il tend à la consolider dans la profondeur même de la personne humaine. La nouvelle dimension de l'ethos est toujours liée à la révélation de cette profondeur qui est appelée "cœur" et à sa libération par rapport à la "concupiscence" pour que l'être humain puisse resplendir plus pleinement dans ce cœur: l'homme et la femme dans toute la vérité intérieure du "pour" réciproque. Libéré de la contrainte et de la diminution de l'esprit qui porte en lui la concupiscence de la chair, l'être humain, l'homme et la femme, se retrouve réciproquement dans la liberté du don qui est la condition de toute connivence dans la vérité et, en particulier, dans la liberté du don réciproque puisque tous les deux, comme mari et femme, doivent former l'unité sacramentelle voulue par le Créateur lui-même, comme le dit Gn 2,24.

7. L'exigence que le Christ - c'est évident - demande à tous ses auditeurs actuels et potentiels dans le Discours sur la Montagne, appartient à l'espace intérieur où l'homme - précisément celui qui l'écoute - doit voir de nouveau la plénitude perdue de son humanité et vouloir l'acquérir de nouveau. Cette plénitude dans le rapport réciproque des personnes, de l'homme et de la femme, le Maître la réclame dans Mt 5,27-28, en ayant surtout à l'esprit l'indissolubilité du mariage mais aussi toute autre forme de connivence des hommes et des femmes, de cette connivence 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.

Les paroles prononcées par le Christ dans le Discours sur la Montagne ont sans aucun doute cette portée à la fois universelle et profonde. C'est seulement ainsi qu'elles peuvent être comprises dans la bouche de Celui qui "connaissait jusqu'au fond ce qu'il y a dans chaque homme" Jn 2,25 et qui, en même temps, portait en lui le mystère de la "Rédemption du corps", comme s'exprimera saint Paul. Devons-nous craindre la sévérité de ces paroles ou, plutôt, avoir confiance dans leur contenu salvifique, dans leur puissance?

Dans chaque cas, l'analyse faite des paroles prononcées par le Christ dans le Discours sur la Montagne ouvre la voie à des réflexions ultérieures qui sont indispensables pour avoir une pleine conscience de l'homme "historique" et, surtout, de l'homme contemporain, de sa conscience et de son "cœur".

- 8 octobre 1980

1. Au cours des nombreuses rencontres du mercredi, nous avons fait une analyse détaillée des paroles du Discours sur la Montagne où le Christ se réfère au "cœur" humain. Comme nous le savons désormais, ses paroles sont importantes. Le Christ dit: "Vous avez entendu 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 commis l'adultère avec elle dans son cœur" Mt 5,27-28. Cette référence au cœur met en lumière la dimension de l'intériorité humaine, la dimension de l'homme intérieur, et cette dimension est propre à l'éthique et, encore plus, à la théologie du corps. Le désir qui surgit dans le cadre de la concupiscence de la chair est en même temps une réalité intérieure et théologique qui d'une certaine manière, se trouve expérimentée par chaque homme "historique". C'est précisément à cet homme, même s'il ne connaît pas les paroles du Christ, que s'adresse continuellement la question au sujet de son "cœur". Les paroles du Christ rendent cette question particulièrement explicite: le cœur est-il accusé ou est-il appelé au bien? C'est cette question que nous entendons maintenant prendre en considération. à la fin de nos réflexions et de nos analyses qui sont liées à la phrase si concise et en même temps si catégorique de l'Évangile, si chargée de contenu théologique, anthropologique et éthique.

Il y a une seconde question qui surgit aussitôt et qui est plus "pratique": comment "peut" et "doit" agir l'homme qui accueille les paroles du Christ dans le Discours sur la Montagne, l'homme qui accepte l'ethos de l'Évangile et, en particulier, qui l'accepte dans ce domaine?

2. Cet homme trouve dans les considérations qui ont été faites jusqu'ici la réponse, au moins indirecte, aux deux questions: comment "peut-il" agir, c'est-à-dire sur quoi peut-il compter en son "for intérieur", à la source de ses actes "intérieurs" ou "extérieurs"? En outre, comment "devrait-il" agir, c'est-à-dire de quelle manière les valeurs connues d'après "l'échelle" révélée dans le Discours sur la Montagne constituent-elles un devoir pour sa volonté et pour son "cœur", pour ses désirs et pour ses choix? De quelle manière l'obligent-elles dans l'action, dans le comportement si, accueillies à travers la connaissance, elles conditionnent déjà sa manière de "penser" et, d'une certaine manière, sa manière de "sentir"? Ces questions sont significatives pour la "praxis" humaine et montrent un lien organique entre la "praxis" elle-même et l'ethos. La morale vivante est toujours l'ethos de la praxis humaine.

3. A ces questions précises, on peut répondre de différente manière. En effet, dans le passé comme aujourd'hui, on a donné et on donne des réponses différentes, comme le confirme une vaste littérature. En plus des réponses que nous y trouvons, il faut prendre en considération le nombre infini de réponses que, de lui-même, l'homme donne à ces questions, celles que, dans la vie de chacun, la conscience et la sensibilité morale donnent maintes fois. C'est précisément dans ce cadre que se réalise continuellement une compénétration de l'ethos et de la praxis. C'est ici que vivent leur vie (qui n'est pas exclusivement "théorique") les différents principes, c'est-à-dire les normes de la morale et leurs motivations qui sont élaborées et divulguées par les moralistes, mais aussi celles qu'élaborent - en lien certes avec le travail des moralistes et des chercheurs - tous les hommes, comme auteurs et sujets directs de la morale réelle, comme co-auteurs de son histoire. C'est d'eux que dépend également le niveau de la morale elle-même, son progrès ou sa décadence. En tout ceci se confirme toujours et partout cet "homme historique" à qui le Christ a parlé une fois en annonçant la bonne nouvelle évangélique dans le Discours sur la Montagne où il a notamment prononcé la phrase que nous lisons dans Mt 5,27-28: "Vous avez entendu 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 commis l'adultère avec elle dans son cœur."

4. L'énoncé de Matthieu se révèle d'une étonnante concision par rapport à tout ce qui a été écrit sur ce thème dans la littérature mondiale. Et c'est peut-être en cela que consiste sa force dans l'histoire de l'éthos. Il faut se rendre compte en même temps que l'histoire de l'ethos coule dans un lit multiforme où les différents courants se rapprochent et s'éloignent mutuellement. L'homme "historique" évalue toujours à sa manière son "cœur" tout comme il juge également son "corps": il passe ainsi du pessimisme à l'optimisme, de la sévérité puritaine à la permissivité contemporaine. Il est nécessaire de s'en rendre compte pour que l'ethos du Discours sur la Montagne puisse toujours avoir la transparence voulue à l'égard des actions et des comportements de l'homme. Il faudra encore, dans ce but, faire quelques analyses.

5. Nos réflexions sur la signification des paroles du Christ selon Mt 5,27-28 ne seraient pas complètes si nous ne nous arrêtons pas - au moins brièvement - à ce que l'on peut appeler la résonance de ces paroles dans l'histoire de la pensée humaine et de l'évaluation de l'ethos. La résonance est toujours une transformation de la voix et des paroles que la voix exprime. Nous savons par expérience que cette transformation est parfois pleine de charme mystérieux. Dans le cas présent, c'est plutôt le contraire qui est arrivé. En effet, les paroles du Christ ont perdu leur simplicité et leur profondeur et il leur a été attribué une signification qui est loin de ce qu'elles expriment vraiment, une signification qui, tout compte fait, contredit leur vrai sens. Nous avons ici à l'esprit tout ce qui est apparu en marge du christianisme sous le nom de manichéisme (\*\*\*) et qui a même tenté de pénétrer sur le terrain du christianisme en ce qui concerne précisément la théologie et l'ethos du corps. On sait que, dans sa forme ordinaire, le manichéisme, qui est né en Orient en dehors du milieu biblique et qui est issu du dualisme mazdéen, situait la source du mal dans la matière, dans le corps, et proclamait, par conséquent, la condamnation de tout ce qui est corporel dans l'homme. Et puisque, dans l'homme, la corporité se manifeste surtout à travers le sexe, la condamnation se trouvait alors étendue au mariage et à la connivence conjugale en plus des autres domaines de l'être et de l'agir où s'exprime la corporité.

Note (\*\*\*) -Le manichéisme contient et porte à leur maturation les éléments caractéristiques de toute "gnose", c'est-à-dire le dualisme de deux principes coéternels et radicalement opposés, et le concept d'un salut qui se réalise seulement à travers la connaissance (gnose) ou compréhension de soi-même (autocompréhension). Dans tout le mythe manichéen, il y a un seul héros et une seule situation qui se répète toujours: l'âme déchue est prisonnière de la matière et elle est libérée par la connaissance. -- L'actuelle situation historique est négative pour l'homme parce qu'elle est un mélange provisoire et anormal d'esprit et de matière, de bien et de mal, qui suppose un état antérieur, originel, où les deux substances étaient séparées et indépendantes. Il y a donc trois "Temps": l'"initium" ou séparation initiale; le "medium", c'est-à-dire l'actuel mélange; et le "finis" qui consiste dans le retour à la division originelle, dans le salut, impliquant une

rupture totale entre Esprit et Matière. -- La Matière est, au fond, concupiscence, mauvais appétit du plaisir, instinct de mort, comparable, sinon identique, au désir sexuel, à la "libido". Elle est une force qui tente de donner l'assaut à la Lumière; elle est mouvement désordonné, désir bestial, brutal, à demi-inconscient. -- Adam et Eve ont été engendrés par deux démons; notre espèce est née à la suite d'actes répugnants de cannibalisme et de sexualité et conserve les signes de cette origine diabolique qui sont le corps, forme animale des "Archontes de l'enfer", et la libido qui pousse l'homme à s'accoupler et à se reproduire et donc à maintenir l'âme lumineuse toujours prisonnière. -- S'il veut être sauvé l'homme devra chercher à libérer son "ego vivant" ("nous") de la chair et du corps. Comme la Matière a dans la concupiscence sa suprême expression, le péché capital réside dans l'union sexuelle (fornication) qui est brutalité et bestialité et qui fait des hommes les instruments et les complices du mal par la procréation. -- Les élus constituent le groupe des parfaits dont la vertu a une caractéristique ascétique, réalisant l'abstinence commandée par trois "sceaux"; le "sceau de la bouche" qui défend tout blasphème et commande l'abstention de la chair, du sang, du vin, de toute boisson alcoolique, et également le jeûne; le "sceau des mains" qui commande le respect de la vie (de la "Lumière") enfermée dans le corps, dans les semences, dans les arbres; il défend de recueillir les fruits, d'arracher les plantes, d'ôter la vie aux hommes et aux animaux; et le "sceau du giron" prescrit une totale continence (cf. H. Puech: le Manichéisme; son fondateur, sa doctrine, Paris. 1949, Musée Guimet, t. LVI, p. 73-88; H. Ch. Puech. le Manichéisme, dans "Histoire des religions", "Encyclopédie de la Pléiade" II, "Gallimard" 1972, p. 522-645; J. Ries, Manichéisme, dans "Catholicisme hier, aujourd'hui, demain", 34, Lille 1977 "Letouzey-Ané ", p. 314-320).

6. Pour une oreille peu habituée, l'évidente sévérité de ce système pouvait sembler en accord avec les paroles sévères de Mt 5,29-30, où le Christ parle d'"arracher l'œil" ou de "couper la main" si ces membres étaient la cause du scandale. A travers l'interprétation purement "matérielle" de ces locutions, il était également possible d'obtenir une optique manichéenne de l'énoncé du Christ lorsqu'il parle de l'homme qui a "commis l'adultère dans le cœur ... en regardant la femme pour la désirer". Dans ce cas également, l'interprétation manichéenne tend à condamner le corps comme source réelle du mal, étant donné qu'en lui, selon le manichéisme, se cache et, en même temps, se manifeste le principe "ontologique" du mal. On cherchait à découvrir et parfois on percevait une telle condamnation dans l'Evangile, en la trouvant là où se trouve exprimée exclusivement une exigence particulière adressée à l'esprit humain.

Notons que la condamnation pouvait - et peut toujours - être un échappatoire pour se soustraire aux exigences qu'a inscrites dans l'Evangile Celui qui "savait ce qu'il y a dans tout homme" Jn 2,25. Les preuves ne manquent pas dans l'Histoire. Nous avons déjà eu, en partie, l'occasion (et nous l'aurons certainement encore) de démontrer dans quelle mesure cette exigence peut naître uniquement d'une affirmation - et non d'une négation ou d'une condamnation -, si elle doit mener à une affirmation encore plus mûre et plus approfondie objectivement et subjectivement. Et c'est à une telle affirmation de la féminité et de la masculinité de l'être humain, comme dimension personnelle du fait d'"être corps" que doivent conduire les paroles du Christ dans Mt 5,27-28. Telle est l'exacte signification éthique de ces paroles. Elles impriment dans les pages de l'Evangile une dimension particulière de l'ethos afin de l'imprimer ensuite dans la vie humaine.

Nous chercherons à reprendre ce sujet dans nos réflexions ultérieures.

- 15 octobre 1980

1. Au centre de nos réflexions au cours de nos rencontres du mercredi, il y a depuis longtemps désormais l'énoncé suivant du Christ dans le Discours sur la Montagne: "Vous avez entendu 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 commis l'adultère avec elle dans son coeur." Mt 5,27-28. Ces paroles ont une signification essentielle pour toute la théologie du corps contenue dans l'enseignement du Christ. C'est pour cela que nous attribuons justement une grande importance à leur compréhension et à leur interprétation correcte. Dans notre précédente réflexion, nous avons déjà constaté que la doctrine manichéenne dans ses expressions primitives et postérieures, était en opposition avec ces paroles.

En effet, il n'est pas possible d'interpréter la phrase du Discours sur la Montagne qui est ici analysée, comme une "condamnation" ou comme une accusation du corps. Au plus, pourrait-on entrevoir une condamnation du coeur humain. Cependant, nos réflexions faites jusqu'ici montrent que si les paroles de Mt 5,27-28, contiennent une accusation, c'est l'homme de la concupiscence qui est surtout l'objet de cette accusation. Par ces paroles, le coeur n'est pas tellement accusé, mais plutôt soumis à un jugement ou, mieux, appelé à un examen critique ou autocritique pour voir s'il succombe ou non à la concupiscence de la chair. En pénétrant dans la signification profonde de l'énoncé de Mt 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 nécessairement.

2. Dans sa masculinité et dans sa féminité, le corps est, "depuis l'origine", appelé à devenir la manifestation de l'esprit. Il le devient aussi par l'union conjugale de l'homme et de la femme quand ils s'unissent de manière à former "une seule chair". Ailleurs Mt 19,5-6, le Christ défend les droits inviolables de cette unité par laquelle le corps, dans sa masculinité et dans sa féminité, prend la valeur de signe sacramentel. En outre, en mettant en garde contre la concupiscence de la chair, il exprime la même vérité au sujet de la dimension ontologique du corps et il en confirme la signification éthique qui est cohérente avec l'ensemble de son enseignement. Cette signification éthique n'a rien de commun avec la condamnation manichéenne. Au contraire, elle est profondément pénétrée par le mystère de la "Rédemption du corps" dont parlera saint Paul dans l'Épître aux Romains Rm 8,23.

La Rédemption du corps ne montre cependant pas le mal ontologique comme attribut constitutif du corps humain. Il montre seulement le péché de l'homme par lequel celui-ci a, entre autre, perdu le sens limpide de la signification sponsale du corps où s'exprime la domination intérieure et la liberté de l'esprit. Comme on l'a déjà noté précédemment, il s'agit ici d'une perte "partielle", potentielle, où le sens de la signification sponsale du corps se confond, d'une certaine manière, avec la concupiscence et permet d'être assimilé par elle.

3. L'interprétation adéquate des paroles du Christ selon Mt 5,27-28, de même que la "praxis" où se réalisera par la suite l'ethos authentique du Discours sur la Montagne, doivent être absolument libérées des éléments manichéens dans la pensée et dans le comportement. Un comportement manichéen devrait conduire à un "anéantissement" sinon réel du moins intentionnel du corps, à une négation de la valeur du sexe humain, de la masculinité et de la féminité de la personne humaine ou au moins à leur "tolérance" dans les limites du "besoin" délimité par le besoin de la procréation. Sur la base des paroles du Christ dans le Discours sur la Montagne, l'ethos chrétien est au contraire caractérisé par une transformation de la conscience et des comportements de la personne humaine, de l'homme et de la femme, de manière à manifester et à réaliser, selon le dessein originel du Créateur, la valeur du corps et du sexe, qui ont été mis au service de la "communauté des personnes", substrat le plus profond de l'éthique et de la culture humaines. Alors que, pour la mentalité manichéenne, le corps et la sexualité constituent, pour ainsi dire, une "anti-valeur", pour le christianisme, au contraire, ils demeurent toujours une "valeur insuffisamment appréciée", comme je l'expliquerai mieux ailleurs. Le second comportement montre quelle doit être la forme de l'ethos dans lequel le mystère de la "Rédemption du corps" s'enracine, pour ainsi dire, dans le sol "historique" du péché de l'homme. Cela se trouve exprimé par la formule théologique qui définit l'"état" de l'homme "historique" comme *status, naturae lapsae simul ac redemptae*.

4. Il faut interpréter les paroles du Christ dans le Discours sur la Montagne Mt 5,27-28 à la lumière de cette vérité complexe sur l'homme. Si elles contiennent une certaine "accusation" contre le coeur humain, elles contiennent encore plus un appel qui lui est adressé. L'accusation du mal moral que le "désir" né de la concupiscence charnelle intempérante cache en lui est, en même temps, un appel à vaincre ce mal. Si la victoire sur le mal doit consister à se séparer de lui (d'où les paroles sévères dans le contexte de Mt 5,27-28), il s'agit cependant seulement de se séparer du mal de l'acte (dans le cas précis, de l'acte intérieur de la "concupiscence") et non pas de transférer la négativité de cet acte à son objet. Un tel transfert signifierait une certaine acceptation - peut-être pas pleinement consciente - de l'"antivaleur" manichéenne. Il ne constituerait pas une véritable et une profonde victoire sur le mal de l'acte qui est un mal d'essence morale et donc un mal d'essence spirituelle; il s'y cacherait même le grand danger de justifier l'acte au détriment de l'objet (ce en quoi consiste précisément l'erreur essentielle de l'ethos manichéenne). Il est évident que, dans Mt 5,27-28, le Christ exige un détachement du mal de la "concupiscence" (ou du regard de désir désordonné), mais son énoncé ne laisse supposer en aucune manière que l'objet de ce désir, c'est-à-dire la femme que l'on "regarde pour la désirer", soit un mal. (Cette précision semble cependant manquer dans quelques textes "sapientiaux".)

5. Nous devons donc préciser la différence entre l'"accusation" et l'"appel". Etant donné que l'accusation contre le mal de la concupiscence est en même temps un appel à le vaincre, cette victoire doit par conséquent être liée à un effort pour découvrir la valeur authentique de l'objet pour que l'"antivaleur" manichéenne ne s'enracine pas dans l'homme, dans sa conscience et dans sa volonté. En effet, le mal de la "concupiscence", c'est-à-dire de l'acte dont parle le Christ dans Mt 5,27-28, fait que l'objet auquel il s'adresse constitue pour le sujet humain "une valeur insuffisamment appréciée". Si, dans les paroles analysées du Discours sur la Montagne Mt 5,27-28, le coeur humain est accusé de concupiscence (ou s'il est mis en garde contre cette concupiscence), en même temps, par les mêmes paroles, il est appelé à découvrir le sens plénier de ce qui, dans l'acte de concupiscence, constitue pour lui une "valeur

insuffisamment appréciée". Comme nous le savons, le Christ a dit: Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur." L'"adultère commis dans le cœur" peut et doit être compris comme une "dévalorisation" ou comme un appauvrissement d'une valeur authentique, comme une privation intentionnelle de cette dignité à laquelle, dans la personne en question, correspond la valeur intégrale de sa féminité. Les paroles de Mt 5,27-28 contiennent un rappel à découvrir cette valeur et cette dignité et à les réaffirmer. Il semble qu'en comprenant de cette manière les paroles de Matthieu, on respecte leur portée sémantique.

Pour conclure ces brèves considérations, il faut encore une fois constater que la manière manichéenne de comprendre et d'évaluer le corps et la sexualité de l'homme est essentiellement étrangère à l'Evangile et non conforme à la signification exacte des paroles que le Christ a prononcées dans le Discours sur la Montagne. Le rappel à dominer la concupiscence de la chair naît précisément de l'affirmation de la dignité personnelle du corps et du sexe et il sert uniquement cette dignité. Celui qui voudrait utiliser ces paroles dans une perspective manichéenne commettrait une erreur essentielle.

- 22 octobre 1980

1. Depuis longtemps déjà, nos réflexions du mercredi sont désormais centrées sur l'énoncé suivant de Jésus Christ dans le Discours sur la Montagne: "Vous avez entendu 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 commis l'adultère avec elle (à son égard) dans son cœur" Mt 5,27-28 Nous avons montré dernièrement que ces paroles ne peuvent être comprises ni interprétées dans le sens où le fait le manichéisme. Elles ne contiennent en aucune manière la condamnation du corps et de la sexualité. Elles contiennent seulement un appel à vaincre la triple concupiscence et, en particulier, la concupiscence de la chair: ce qui, précisément, naît de l'affirmation de la dignité personnelle du corps et de la sexualité et qui confirme cette affirmation.

Préciser cette formulation ou déterminer la signification précise des paroles du Discours sur la Montagne où le Christ fait appel au cœur humain Mt 5,27-28 est important non seulement en raison d'"habitudes invétérées" issues du manichéisme, dans la manière de penser et d'évaluer les choses mais aussi en raison de certaines positions contemporaines qui interprètent le sens de l'homme et de la morale. Ricoeur a qualifié Freud, Marx et Nietzsche de "maîtres du soupçon" (\*), en ayant à l'esprit l'ensemble des systèmes que chacun d'eux représente et peut-être surtout la base cachée et l'orientation de chacun dans la compréhension et dans l'interprétation de l'homme lui-même.

Note (\*) - ("Le philosophe formé à l'école de Descartes sait que les choses sont douteuses, qu'elles ne sont pas telles qu'elles apparaissent; mais il ne doute pas que la conscience ne soit telle qu'elle apparaît à elle-même..., depuis Marx, Nietzsche et Freud nous en doutons. Après le doute sur la chose, nous sommes entrés dans le doute sur la conscience.-- Mais Ces trois maîtres du soupçon ne sont pas trois maîtres de scepticisme; ce sont assurément trois grands "destructeurs". -- A partir d'eux, la compréhension est une herméneutique: chercher le sens, désormais, ce n'est plus épeler la conscience du sens, mais en déchiffrer les expressions. Ce qu'il faudrait donc confronter, c'est non seulement un triple soupçon, mais une triple ruse. -- Du même coup se découvre une parenté plus profonde encore entre Marx, Freud et Nietzsche. Tous trois commencent par le soupçon concernant les illusions de la conscience et continuent par la ruse du déchiffrement ... " (Paul Ricoeur, *Le Conflit des interprétations*. Paris 1969 Seuil, p. 149-150.)

Il semble nécessaire de faire allusion, au moins brièvement, à cette base et à cette orientation. Il faut le faire pour découvrir une convergence significative d'une part et, d'autre part, une divergence également fondamentale avec l'herméneutique qui a sa source dans la Bible et dont nous essayons de donner une expression dans nos analyses. En quoi consiste la convergence? Elle consiste dans le fait que les penseurs mentionnés ci-dessus, qui ont exercé et qui exercent une grande influence sur la manière de penser et d'évaluer des hommes de notre époque, semblent aussi en définitive juger et accuser le "cœur" de l'homme. Bien plus, ils semblent le juger et l'accuser en raison de ce qui, dans le langage biblique, surtout dans le langage johannique, est appelé concupiscence, la triple concupiscence.

2. On pourrait ici faire une certaine distribution des parties. Dans l'herméneutique nietzschéenne, le jugement et l'accusation du cœur humain correspondent, d'une certaine manière, à ce qui est appelé dans le langage biblique "l'orgueil de la vie"; dans l'herméneutique marxiste, à ce qui a été appelé "la concupiscence des yeux"; dans l'herméneutique freudienne, au contraire, à ce qui est appelé "la concupiscence de la chair". La convergence de ces conceptions avec l'herméneutique de l'homme fondée sur la Bible consiste dans le fait que, découvrant dans le cœur humain la triple concupiscence, nous aurions pu, nous aussi, nous limiter à mettre ce cœur en état de soupçon continu. Cependant, la Bible ne nous permet pas de nous arrêter ici. Les paroles du Christ dans Mt 5,27-28 sont telles que, même en manifestant toute la réalité du désir et de la concupiscence, elles ne permettent pas que l'on fasse de cette concupiscence le critère absolu de l'anthropologie et de l'éthique ou le noyau même de l'herméneutique de l'homme. 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. L'analyse que nous avons faite le montre.

3. Bien que nous voulions arriver à une interprétation complète des paroles du Christ sur l'homme qui "regarde avec concupiscence" (cf. Mt 5,27-28), nous ne pouvons pas nous contenter de n'importe quelle conception de la "concupiscence" même si elle arrivait à la plénitude de la vérité "psychologique" qui nous est accessible; nous devons, au contraire, arriver à la 1Jn 2,15-16 et à la "théologie de la concupiscence" qui y est contenue. L'homme qui "regarde pour désirer" est en effet l'homme de la triple concupiscence, il est l'homme de la concupiscence de la chair. C'est pour cela qu'il "peut" regarder de cette manière et qu'il doit même être conscient qu'en abandonnant cet acte intérieur à la merci des forces de la nature, il ne peut éviter l'influence de la concupiscence de la chair. Dans Matthieu 5,27-28, le Christ traite aussi de cela et demande qu'on y prête attention. Ses paroles se réfèrent non seulement à l'acte concret de la "concupiscence" mais également, indirectement, à l'"homme de la concupiscence".

4. Pourquoi ces paroles du Discours sur la Montagne, malgré la convergence de ce qu'elles disent concernant le cœur humain (cf. Mt 5,19-20) avec ce qui a été exprimé dans l'herméneutique des "maîtres du soupçon" ne peuvent-elles pas être considérées comme base de l'herméneutique en question ou d'une autre analogue? Et pourquoi constituent-elles une expression, une configuration ayant un ethos totalement différent? Pourquoi cet ethos est-il différent non seulement de l'ethos manichéen mais aussi de l'ethos freudien? Je pense que l'ensemble des analyses et des réflexions qui ont été faites jusqu'ici, apporte une réponse à cette interrogation. En les reprenant, on peut dire brièvement que les paroles du Christ dans Mt 5,27-28 ne permettent pas de nous arrêter à l'accusation du cœur humain et de le mettre dans un état de continu soupçon mais qu'elles doivent être comprises 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 "Rédemption du corps", sur le fondement de la réalité appelée "Rédemption", sur le fondement de l'ethos de la Rédemption du corps, nous ne pouvons pas nous arrêter seulement à l'accusation du cœur humain sur la base du désir et de la concupiscence de la chair. 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 autre, un psychanalyste fait ressortir par les analyses de l'inconscient.

Note - (cf. par exemple, l'affirmation caractéristique du dernier ouvrage de Freud: "Le noyau de notre être est donc formé par le "Çà" obscur qui n'entretient pas de relation directe avec le monde extérieur, et n'est accessible à notre connaissance que par l'intermédiaire d'une autre instance. Dans le "Çà" agissent les pulsions organiques, elles-mêmes constituées, selon des dosages différents, par le mélange de deux forces primordiales (Eros et Destruction), et se différenciant l'une de l'autre par leur rapport avec les organisations ou les systèmes d'organisation. -- L'unique effort de ces pulsions se porte vers la satisfaction que l'on attend de certaines modifications effectuées dans les organes, à l'aide des objets du monde extérieur" (s. Freud, Abriss der Psychoanalyse. Das Unbehagen der Kultur. Frankfurt M. Hamburg 1955 (Fisher), p. 74-75). -- Ce "noyau" ou "cœur" de l'homme serait alors dominé par l'union entre l'instinct érotique et l'instinct destructeur, et la vie consisterait à les satisfaire.).

La Rédemption est une vérité, une réalité au nom de laquelle l'homme doit se sentir appelé et "appelé avec vigueur". Il doit aussi se rendre compte de cet appel à travers les paroles du Christ dans Matthieu 5,27-28 lorsqu'elles sont relues dans tout le contexte de la révélation du corps. L'homme doit se sentir appelé à redécouvrir, même 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 spirituels qui découlent de la domination de la concupiscence de la chair.

5. L'homme est appelé à cela par la parole de l'Evangile, donc de l'"extérieur", mais en même temps il est appelé de l'"intérieur". Dans le Discours sur la Montagne, le Christ se réfère au "cœur" et ses paroles conduisent, dans un certain sens, l'auditeur à cet appel intérieur. S'il accepte qu'elles agissent en lui, il pourra entendre en même temps à l'intérieur de lui-même comme l'écho de cette "origine", de cette bonne "origine" à laquelle le Christ fait référence une autre fois 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 prononcées par le Christ dans le Discours sur la Montagne ne sont pas un appel lancé dans le vide. Elles ne sont pas adressées à l'homme totalement engagé dans la concupiscence de la chair, incapable de chercher une autre forme de rapports réciproques dans le cadre de l'attirance éternelle qui accompagne l'histoire de l'homme et de la femme précisément depuis l'"origine". Les paroles du Christ témoignent que la force originelle (donc aussi la grâce) du mystère de la création devient pour chacun d'eux force (c'est-à-dire grâce) du mystère de la Rédemption. Cela concerne la même "nature", le même substrat de l'humanité de la personne, les impulsions les plus profondes du "cœur". 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 qu'est l'amour?

6. Lorsqu'on le relit, cet appel contenu dans les paroles du Christ du Discours sur la Montagne ne peut être un acte détaché du contexte de l'existence concrète. Il signifie toujours - bien que seulement dans la dimension de l'acte auquel il se réfère - la redécouverte de la signification de toute l'existence, de la signification de la vie où se trouve également comprise cette signification du corps que nous appelons ici "sponsale". 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". Cette herméneutique est très différente, elle est radicalement différente de celle que nous découvrons dans les paroles du Christ contenues dans le Discours sur la Montagne. Ces paroles dévoilent non seulement un autre ethos mais aussi une autre vision des possibilités de l'homme. Il est important que lui, précisément dans son "cœur", ne se sente pas seulement irrévocablement accusé et livré à la concupiscence de la chair mais que, dans le même cœur, il se sente appelé avec énergie, qu'il se sente appelé précisément à cette suprême valeur qu'est l'amour. Appelé comme personne dans la vérité de son humanité, donc aussi dans la vérité de sa masculinité et de sa féminité, dans la vérité de son corps. Appelé dans cette vérité qui est un patrimoine "de l'origine", un patrimoine de son cœur, plus profond que le péché héréditaire, plus profond que la triple concupiscence. Situées dans la réalité tout entière de la création et de la Rédemption, les paroles du Christ réactualisent cette hérédité plus profonde et lui donne une force réelle dans la vie de l'homme.

- 29 octobre 1980

1. Au cours de nos réflexions hebdomadaires sur l'énoncé du Christ dans le Discours sur la Montagne où, en se référant au commandement "Tu ne commettras pas d'adultère", il compare la "concupiscence" ("le regard concupiscent") à l'"adultère commis dans le cœur", nous cherchons à répondre à la question: Ces paroles sont-elles seulement une accusation du "cœur" humain ou sont-elles avant tout un appel qui lui est adressé? Un appel de caractère éthique, évidemment, un appel important et essentiel pour l'ethos de l'Évangile. Nous répondons que les paroles en question sont surtout un appel.

En même temps, nous cherchons à porter nos réflexions sur les "itinéraires" que parcourt, dans son milieu, la conscience des hommes d'aujourd'hui. Dans le cycle précédent de nos considérations, nous avons déjà fait allusion à l'"éros". Contrairement au mot "éthos", ce terme grec qui est passé de la mythologie à la philosophie, puis à la langue littéraire et enfin à la langue parlée, est étranger au langage biblique et inconnu de lui. Si, dans les présentes analyses des termes bibliques, nous utilisons le mot "éthos" que connaissent la Septante et le Nouveau Testament, c'est en raison de la signification générale qu'il a acquise dans la philosophie et dans la théologie, en embrassant dans son contenu les domaines complexes du bien et du mal qui dépendent de la volonté humaine et qui sont soumis aux lois de la conscience et de la sensibilité du "cœur" humain. Le terme "éros", qui est le nom propre d'un personnage mythologique, a, dans les écrits de Platon, (\*) une signification philosophique qui semble être différente de la signification commune et également de celle qui lui est donnée habituellement dans la littérature.

Note (\*) -(Selon Platon, l'homme placé entre le monde des sens et le monde des idées a pour destin de passer du premier au second. Toutefois à lui seul, le monde des idées n'est pas en mesure de surmonter le monde des sens: l'éros, inné dans l'homme, peut le faire. Quand l'homme commence à pressentir l'existence des idées, grâce à la contemplation des objets existants dans le monde des sens, il reçoit l'impulsion d'éros ou du désir des idées pures. Eros en effet oriente l'homme "sensuel" ou "sensible" vers ce qui est transcendant: la force qui dirige l'âme vers le monde des idées. Dans le Banquet Platon décrit les étapes de cette influence d'éros: celui-ci élève l'âme de l'homme de la beauté d'un corps particulier à celle de tous les corps, donc à la beauté de la science et enfin à l'idée même du beau (cf. le Banquet 211, la République 514) -- Eros n'est ni purement humain ni divin: il est quelque chose d'intermédiaire (daimonion). Sa principale caractéristique est l'aspiration et le désir permanents. Même quand il semble donner, éros persiste comme "désir de posséder" et cependant il est différent de l'amour purement sensuel, étant l'amour qui tend au sublime. -- Selon Platon les dieux n'aiment pas parce qu'ils n'éprouvent aucun désir du fait que leurs désirs sont tous satisfaits. Ils ne peuvent donc être qu'objet et non sujet d'amour (le Banquet 200-201). Ils n'ont donc pas de rapports directs avec l'homme. Seule la médiation d'éros peut permettre l'établissement d'un rapport (le Banquet 203). Eros est donc la voie qui conduit l'homme à la divinité, mais non vice versa. -- L'aspiration à la transcendance est donc un élément constitutif de la conception platonicienne d'éros, conception qui surmonte le dualisme radical du monde des idées et du monde des sens. Eros permet de passer de l'un à l'autre. Il est donc une forme de fuite au-delà du monde matériel auquel l'âme est tenue de renoncer parce que la beauté du sujet sensible n'a de valeur que si elle porte à un plan plus élevé. -- Cependant, pour Platon, éros reste toujours l'amour égocentrique: il tend à conquérir et posséder l'objet qui représente une valeur pour l'homme. Aimer le bien signifie avoir le désir de le posséder à jamais. L'amour est donc toujours un désir d'immortalité et ceci démontre également le caractère égocentrique d'éros (cf. A. Nygren. Eros et Agapé. La Notion chrétienne de l'amour et ses transformations, I, Paris 1962, Aubier p. 180-200). -- Pour Platon, éros est passage de la science la plus élémentaire à la science la plus profonde; il est en même temps l'aspiration à passer de "ce qui n'est pas" - et c'est le mal - à ce qui "existe dans toute sa plénitude", et c'est le bien (cf M. Scheler, Amour et connaissance, dans "Le Sens de la souffrance, suivi de deux autres essais", Paris Aubier. s.a. p. 145)

Nous devons évidemment prendre en considération la vaste gamme de significations qui varient entre elles de façon nuancée en ce qui concerne aussi bien le personnage mythologique que le contenu philosophique ou surtout le point de vue "somatique" ou "sexuel". En tenant compte d'une aussi vaste gamme de significations, il convient d'évaluer de manière aussi nuancée que possible tout ce qui a trait à l'"éros" (Cf. par ex. C.S. Lewis. Eros, dans : The four Loves, New York, 1960 (Harcourt. Brace) p. 131-133, 152, 159- 160; P. Chauchard, Vices des vertus, vertus des vices, Paris, 1965 (Mame), p 147) et qui est défini comme "érotique".

2. Selon Platon, l'"éros" représente la force intérieure qui entraîne l'homme vers tout ce qui est bien, vrai et beau. Dans ce cas, cette "attraction" indique l'intensité d'un acte subjectif de l'esprit humain. Dans la signification ordinaire tout comme dans la littérature, cette "attraction" semble être avant tout de nature sensuelle. Elle suscite, chez l'homme et chez la femme, une attirance à l'approche, à l'union des corps, à cette union dont parle Gn 2,24. Il s'agit ici de savoir si l'"éros" a la même signification que dans le récit biblique (surtout dans Gn 2,23-25), qui atteste sans aucun doute l'attirance réciproque et l'appel éternel à travers la masculinité et la féminité à cette "unité de la chair" qui, pour un temps, doit réaliser l'union-communion des personnes. C'est précisément pour cette interprétation de l'"éros" (et en même temps celle de sa relation avec l'ethos) que la manière dont nous comprenons la "concupiscence" dont parle le Discours sur la Montagne, acquiert également une importance fondamentale.

3. A ce qu'il paraît, le langage ordinaire prend en considération cette signification de la "concupiscence" que nous avons précédemment définie comme "psychologique" et que l'on pourrait appeler également "sexologique", et ceci sur la base des prémisses qui se limitent avant tout à l'interprétation naturaliste, "somatique" et sensualiste de l'érotisme humain. (Il ne s'agit en aucune manière de diminuer ici la valeur des recherches scientifiques dans ce domaine, mais de souligner le danger des théories réductrices ou exclusivistes.) Or, au sens psychologique et sexologique, la concupiscence montre l'intensité subjective de l'attirance vers l'objet en raison de son caractère sexuel (valeur sexuelle). Cette attirance a son intensité subjective à cause de l'"attirance" spécifique qui étend sa domination sur la sphère émotive de l'homme et engage sa corporéité (sa masculinité ou sa féminité somatique). Dans le Discours sur la Montagne, lorsque nous entendons parler de la "concupiscence" de l'homme qui "regarde la femme pour la désirer", ces paroles - comprises dans un sens "psychologique" (sexologique) - se réfèrent à la sphère des phénomènes qui se trouvent précisément qualifiés d'"érotiques" dans le langage ordinaire. Dans les limites de l'énoncé de Mt 5,27-28, il s'agit seulement de l'acte intérieur alors que l'on qualifie d'"érotiques" ces manières d'agir et de comportement réciproque de l'homme et de la femme et qui sont précisément la manifestation extérieure de ces actes intérieurs. Néanmoins, il semble hors de doute qu'en raisonnant ainsi, on doit presque mettre le signe d'égalité

entre "érotique" et ce qui "découle du désir" (et qui sert à apaiser la convoitise même de la chair). S'il en était ainsi, les paroles du Christ, dans Matthieu 5,27-28, exprimeraient alors un jugement négatif sur ce qui est "érotique" et, adressées au cœur humain, elles constitueraient un avertissement sévère contre l'"éros".

4. Nous avons cependant fait allusion au fait que le terme "éros" possède de nombreuses nuances sémantiques. C'est pourquoi, en voulant définir le rapport entre l'énoncé du Discours sur la Montagne Mt 5,27-28 et le vaste domaine des phénomènes "érotiques", c'est-à-dire de ces actions et de ces comportements réciproques par lesquels l'homme et la femme s'approchent l'un de l'autre et s'unissent de manière à devenir "une seule chair" Gn 2,24, il faut tenir compte de la multiplicité des nuances sémantiques de l'"éros". Il semble possible, en effet, que dans les limites du concept d'"éros", en tenant compte de sa signification platonicienne, l'on trouve la place de cet ethos en raison des contenus éthiques et, indirectement, des contenus théologiques également qui, au cours de nos analyses, ont été relevés à partir de l'appel du Christ au "cœur" humain dans le Discours sur la Montagne. La connaissance des multiples nuances sémantiques de l'"éros" et de ce qui, dans l'expérience et la description différenciée de l'homme aux différentes époques et dans les différents points de longitude et de latitude géographiques et culturelles, se trouve défini comme "érotique", peut aider à comprendre également la richesse spécifique et complexe du "cœur" auquel le Christ se réfère dans son énoncé de Matthieu 5,27- 28.

5. Si nous admettons que l'"éros" signifie la force intérieure qui "attire" l'homme vers le vrai, le bien et le beau, on voit alors aussi s'ouvrir dans le cadre de ce concept la voie vers ce que le Christ a voulu exprimer dans le Discours sur la Montagne. Si les paroles de Matthieu 5,27- 28, sont une "accusation" du cœur humain, elles sont en même temps et encore davantage un appel qui lui est adressé. Cet appel est la catégorie propre de l'ethos de la Rédemption. L'appel à ce qui est vrai, bien et beau signifie en même temps, dans l'ethos de la Rédemption, la nécessité de vaincre ce qui découle de la triple concupiscence. Il signifie aussi la possibilité et la nécessité de transformer ce qui a été alourdi par la concupiscence de la chair. En outre, si les paroles de Mt 5,27-28, représentent cet appel, elles signifient alors que, dans le domaine érotique, l'"éros" et l'"ethos" 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'ethos, c'est-à-dire de ce qui est "éthique".

6. Cette affirmation est très importante pour l'ethos et en même temps pour l'éthique. En effet, on attache souvent une signification "négative" à ce dernier concept parce que l'éthique comporte des normes, des commandements et aussi des interdits. Nous sommes en général portés à considérer les paroles du Discours sur la Montagne concernant la concupiscence (concernant "le regard pour désirer") exclusivement comme un interdit, un interdit dans le domaine de l'"éros", c'est-à-dire dans le domaine "érotique". Très souvent, nous nous contentons seulement de cette manière de comprendre, sans chercher à dévoiler les valeurs vraiment profondes et essentielles que cet interdit couvre, c'est-à-dire assure. Non seulement il les protège, mais il les rend accessibles et il les libère si nous apprenons à leur ouvrir notre "cœur".

Le Christ nous l'enseigne dans le Discours sur la Montagne et il dirige le cœur de l'homme vers ces valeurs.

- 5 novembre 1980

1. Nous reprenons aujourd'hui notre analyse commencée la semaine dernière sur le rapport réciproque qui existe entre ce qui est "éthique" et ce qui est "érotique". Nos réflexions se déroulent sur la trame des paroles prononcées par le Christ dans le Discours sur la Montagne par lesquelles il se réfère au commandement "Tu ne commettras pas d'adultère" et par lesquelles, en même temps, il définit la "concupiscence" (le "regard concupiscent") comme "adultère commis dans le cœur". De ces réflexions, il résulte que l'"ethos" est lié à la découverte d'un nouvel ordre de valeurs. 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. Si l'on n'accomplit pas cette tâche, l'attirance même des sens et la passion du corps peuvent s'arrêter à la simple concupiscence privée de valeur éthique et l'être humain, homme et femme, n'expérimentent pas cette plénitude de l'"éros" qui signifie l'élan de l'esprit humain vers ce qui est vrai, bien et beau et par l'intermédiaire duquel également ce qui est "érotique" devient vrai, bien et beau. Il est donc indispensable que l'ethos devienne la forme constitutive de l'éros.

2. Les réflexions précédentes sont étroitement liées au problème de la spontanéité. Bien souvent on pense que c'est précisément l'ethos qui dépouille de sa spontanéité ce qui est érotique dans la vie et dans le comportement de l'homme et, pour cette raison, on exige la séparation de l'ethos "à l'avantage" de l'éros. Les paroles du Discours sur la Montagne sembleraient également s'opposer à ce "bien". Mais cette opinion est erronée et en tout cas superficielle. En la soutenant avec obstination et en l'acceptant, nous n'arriverions jamais aux pléines dimensions de l'éros et cela se répercute inévitablement dans le domaine de la "praxis" qui s'y rapporte, c'est-à-dire sur notre comportement et aussi sur l'expérience concrète des valeurs. En effet, celui qui accepte l'ethos de l'énoncé de Mt 5,27-28, doit savoir qu'il est aussi appelé à la spontanéité pleine et mûre des rapports qui naissent de l'attirance éternelle de la masculinité et de la féminité. Une telle spontanéité est précisément le fruit graduel du discernement des impulsions du cœur.

3. Les paroles du Christ sont sévères. Elles exigent de l'homme que, dans le cadre où se forment les rapports avec les personnes de l'autre sexe, il ait une pleine et profonde conscience de ses actes et surtout des actes intérieurs; qu'il ait conscience des impulsions internes de son "cœur" de sorte qu'il soit capable de les caractériser et de les définir avec maturité. 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, il sache être vraiment 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.

4. Ainsi, si l'homme veut répondre à l'appel exprimé par Matthieu 5,27-28, il doit apprendre avec persévérance et cohérence ce qu'est la signification du corps, la signification de la féminité et de la masculinité. Il doit l'apprendre non seulement à travers une abstraction objectivante (bien que cela soit également nécessaire), mais surtout dans le domaine des réactions intérieures de son "cœur". C'est une "science" qui ne peut pas être vraiment apprise dans les livres car il s'agit ici en premier lieu de la "connaissance" profonde de l'intériorité humaine.

Dans le cadre de cette connaissance, l'homme apprend à discerner ce qui, d'une part, compose la richesse multiforme de la masculinité et de la féminité dans les signes qui proviennent de leur appel éternel et de leur attirance créatrice et ce qui, d'autre part, porte seul le signe de la concupiscence. Bien que ces variantes et ces nuances des raisons internes du "cœur" se confondent entre elles à l'intérieur d'une certaine limite, il est cependant dit que l'homme intérieur a été appelé par le Christ à acquérir pleinement et avec maturité un jugement qui le porte à discerner et à juger les différentes raisons de son cœur. Il faut ajouter que cette tâche peut être réalisée et qu'elle est vraiment digne de l'homme.

En effet, le discernement dont nous sommes en train de parler a une relation essentielle avec la spontanéité. La structure subjective de l'homme montre, dans ce domaine, une richesse spécifique et une différenciation claire. Par conséquent, 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 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 masculinité. On ne peut pas développer ici plus longuement ce thème. Mais il est certain que si nous affirmons que les paroles du Christ dans Mt 5,27-28 sont sévères, elles le sont également dans le sens où elles contiennent en elles-mêmes les exigences profondes concernant la spontanéité humaine.

5. Une telle spontanéité ne peut exister dans toutes les raisons et dans toutes les impulsions qui naissent de la pure concupiscence charnelle, étant donné qu'elle est dépourvue d'un choix et d'une hiérarchie adéquats. C'est précisément au prix de leur domination que l'homme arrive à cette spontanéité plus profonde et plus mûre par laquelle son "cœur", en maîtrisant les instincts, redécouvre la beauté spirituelle du signe constitué par le corps humain dans sa masculinité et dans sa féminité. Comme cette découverte se consolide dans la conscience comme conviction et dans la volonté comme orientation aussi bien des choix possibles que des simples désirs, le cœur humain devient participant, pour ainsi dire, d'une autre spontanéité dont "l'homme charnel" ne sait rien ou sait très peu de chose. Il n'y a, aucun doute, nous sommes appelés précisément à une telle spontanéité à travers les paroles du Christ dans Matthieu 5,27-28. Et peut-être le domaine le plus important de la "praxis" - celui qui se rapporte aux actes les plus "intérieurs" - est-il précisément celui qui trace graduellement la route vers une telle spontanéité.

C'est là un vaste sujet qu'il conviendra de reprendre encore une fois à l'avenir, lorsque nous nous emploierons à montrer quelle est la vraie nature de la "pureté évangélique du cœur". Pour aujourd'hui, nous terminons en disant que les paroles du Discours sur la Montagne, par lesquelles le Christ attire l'attention de ses auditeurs de son époque et d'aujourd'hui sur la "concupiscence" ("regard concupiscent"), montrent indirectement la voie vers la spontanéité mûre du "cœur" humain qui n'étouffe pas ses nobles désirs et ses aspirations, mais qui, au contraire, les libère et, d'une certaine manière, les aide.

Ce que nous avons dit sur le rapport réciproque entre ce qui est "éthique" et ce qui est "érotique", d'après l'ethos du Discours sur la Montagne, suffit pour aujourd'hui.

- 12 novembre 1980

## TDC 049 - La Rédemption du corps

1. Au début de nos considérations sur les paroles du Christ dans le Discours sur la Montagne Mt 5,27-28, nous avons constaté que ces paroles contiennent une profonde signification éthique et anthropologique. Il s'agit ici du passage où le Christ rappelle le commandement: "Tu ne commettras pas d'adultère" et il ajoute: "Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère avec elle (ou à son égard) dans son cœur". Nous parlons de la signification éthique et anthropologique de ces paroles parce qu'elles font allusion aux deux dimensions qui sont étroitement liées entre elles: l'ethos et l'homme "historique". Au cours de nos précédentes analyses, nous avons cherché à suivre ces deux dimensions, en ayant toujours présent à l'esprit que les paroles du Christ sont adressées au "cœur" c'est-à-dire à l'homme intérieur. L'homme intérieur est le sujet spécifique de l'ethos du corps et c'est de cet ethos que le Christ veut imprégner la conscience et la volonté de ses auditeurs et de ses disciples. C'est incontestablement un "nouvel" ethos. Il est "nouveau" par rapport à l'ethos des hommes de l'Ancien Testament, comme nous avons déjà cherché à le montrer dans des analyses plus particulières. 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" ethos dans un sens et avec une portée universels. Il est "nouveau" par rapport à tout homme, indépendamment de n'importe quelle longitude et de n'importe quelle latitude géographique et historique.

2. Ce "nouvel" ethos qui ressort de la perspective des paroles prononcées par le Christ dans le Discours sur la Montagne, nous l'avons déjà plusieurs fois appelé "ethos de la Rédemption" et, plus précisément, ethos de la Rédemption du corps. Ici, nous avons suivi saint Paul qui, dans la lettre aux Romains, oppose "l'esclavage de la corruption" Rm 8,21 et la soumission "au pouvoir du néant" Rm 8,20 - auquel participe toute la création à cause du péché - au désir de la "Rédemption de notre corps" Rm 8,23. Dans ce contexte, l'apôtre parle des gémissements de "toute la création" qui "garde l'espérance d'être, elle aussi, libérée de l'esclavage de la corruption pour avoir part à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu" Rm 8,20-21. De cette manière, saint Paul dévoile la situation de toute la création et, en particulier, celle de l'homme après le péché. L'aspiration qui - avec la nouvelle "adoption comme fils" Rm 8,23 - tend précisément à la "Rédemption du corps", présentée comme la fin, le fruit eschatologique et accompli du mystère de la Rédemption de l'homme et du monde accomplie dans le Christ, est significative pour cette situation.

3. En quel sens donc pouvons-nous parler de l'ethos de la Rédemption et spécialement de la Rédemption du corps? Nous devons reconnaître que dans le contexte des paroles du Discours sur la Montagne Mt 5,27-28 que nous avons analysées, cette signification n'apparaît pas encore dans toute sa plénitude. Elle se manifestera plus complètement lorsque nous aurons examiné d'autres paroles du Christ, celles par exemple où il se réfère à la résurrection Mt 22,30 Mc 12,25 Lc 20,35-36

Cependant, il ne fait aucun doute que, dans le Discours sur la Montagne également, le Christ parle dans la perspective de la Rédemption de l'homme et du monde (et donc précisément de la "Rédemption du corps"). Elle est de fait la perspective de l'Evangile tout entier, de l'enseignement tout entier et même de toute la mission du Christ. Bien que le contexte immédiat du Discours sur la Montagne indique la loi et les prophètes comme le point de référence historique, celui précisément du Peuple de Dieu de l'ancienne alliance, nous ne pouvons cependant jamais oublier que, dans l'enseignement du Christ, la référence fondamentale à la question du mariage et aux problèmes des relations entre l'homme et la femme se réfère à l'"origine". Une telle référence ne peut être justifiée que par la réalité de la Rédemption. En dehors d'elle, il ne demeurerait en effet que la triple concupiscence ou cet "esclavage de la corruption" dont parle l'apôtre Paul Rm 8,21. Ce qui justifie la référence à l'"origine", c'est seulement la perspective de la Rédemption ou la perspective du mystère de la création dans la totalité de l'enseignement du Christ au sujet des problèmes du mariage, de l'homme et de la femme et de leur rapport mutuel. Les paroles de Mt 5,27-28 se situent, en définitive, dans la même perspective théologique.

4. Dans le Discours sur la Montagne, 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". De cette manière, se noue un lien et il y a même une continuité entre l'"origine" et la perspective de la Rédemption. L'ethos originel de la création devra de nouveau être repris dans l'ethos de la Rédemption du corps. Le Christ ne change pas la loi mais il confirme le commandement: "Tu ne commettras pas d'adultère". Mais, en même temps, il conduit l'intelligence et le cœur de ses auditeurs vers cette "plénitude de la justice" voulue par Dieu créateur et législateur que ce commandement contient en lui. Cette plénitude est découverte d'abord par une vision intérieure du "cœur" et ensuite par une manière adéquate d'être et d'agir. La forme de l'"homme nouveau" peut émerger de cette manière d'être et d'agir dans la mesure où l'ethos de la Rédemption du corps domine la concupiscence de la chair et l'homme de la concupiscence tout entier. Le Christ indique clairement que la voie pour y parvenir doit être la voie de la tempérance et du contrôle des désirs et cela à la racine même, déjà dans la sphère purement intérieure ("quiconque regarde pour désirer... "). L'ethos de la Rédemption contient dans chaque domaine - et directement dans la sphère de la concupiscence de la chair - l'obligation de la domination de soi, la nécessité d'une continence immédiate et d'une tempérance habituelle.

5. Cependant, la tempérance et la continence ne signifie pas - s'il est possible de s'exprimer ainsi - une suspension dans le vide: ni une suspension dans le vide des valeurs ni dans le vide du sujet. L'ethos de la Rédemption se réalise dans la maîtrise de soi par la tempérance, c'est-à-dire la continence des désirs. Dans ce comportement, le cœur humain reste lié à la valeur dont, à travers le désir, il serait autrement éloigné, en s'orientant vers la pure concupiscence privée de valeur éthique (comme nous l'avons montré dans la précédente analyse). Sur le terrain de l'ethos de la Rédemption, l'union à cette valeur par un acte de domination se trouve confirmée ou rétablie avec une force et une fermeté encore plus profonde. Il s'agit ici de la valeur de la signification sponsale du corps, de la valeur d'un signe transparent par lequel le Créateur - avec l'attraction éternelle et réciproque de l'homme et de la femme à travers la masculinité et la féminité - a écrit dans le cœur des deux le don de la communion, c'est-à-dire la mystérieuse réalité de son image et de

sa ressemblance. C'est de cette valeur qu'il s'agit dans l'acte de domination de soi et de la tempérance auxquelles le Christ se réfère dans le Discours sur la Montagne Mt 5,27-28.

6. Cet acte peut donner l'impression d'une suspension "du sujet dans le vide". Il peut donner cette impression en particulier lorsqu'il est nécessaire de se décider à l'accomplir pour la première fois ou, encore plus, lorsque l'habitude contraire est créée, lorsque l'homme s'est habitué à céder à la concupiscence de la chair. Cependant, même la première fois et encore plus s'il en acquiert ensuite la capacité, l'homme fait l'expérience progressive de sa dignité et, par la tempérance, il atteste sa propre domination sur lui-même et il prouve qu'il accomplit ce qui est essentiellement personnel en lui. En outre, il expérimente progressivement la liberté du don et, d'un autre côté, il est la réponse du sujet à la valeur sponsale du corps humain dans sa féminité et dans sa masculinité. Ainsi donc, l'ethos de la Rédemption du corps se réalise à travers la domination de soi, à travers la tempérance des "désirs", quand le cœur humain fait alliance avec cet ethos ou plutôt il la confirme par l'intégralité de sa subjectivité: lorsque se manifestent les possibilités et les dispositions les plus profondes et néanmoins les plus réelles de la personne, lorsque peuvent s'exprimer les aspects les plus profonds de sa puissance auxquelles la concupiscence de la chair ne permettraient pas, pour ainsi dire, de se manifester. Ces aspects ne peuvent pas non plus émerger lorsque le cœur humain est enfermé dans un soupçon permanent comme il résulte de l'herméneutique freudienne. Elles ne peuvent pas non plus se manifester lorsque l'"antivaleur" manichéenne domine dans la conscience. Au contraire, l'ethos de la Rédemption se base sur l'étroite alliance avec ces aspects.

7. Des réflexions ultérieures nous en donneront d'autres preuves. En terminant nos analyses sur l'énoncé si significatif du Christ dans Mt 5,27-28, nous voyons qu'en lui le "cœur" humain est surtout l'objet d'un appel et non d'une accusation. En même temps, nous devons admettre que la conscience du péché est dans l'homme historique non seulement un point de départ nécessaire mais aussi une indispensable condition de son aspiration à la vertu, à la "pureté de cœur", à la perfection. L'ethos de la Rédemption du corps demeure profondément enraciné dans le réalisme anthropologique et axiologique de la révélation. En se référant, dans ce cas, au "cœur", le Christ formule ses paroles de la manière la plus concrète: en effet, l'homme est unique et singulier surtout à cause de son "cœur" qui décide "à partir de l'intérieur". La catégorie du "cœur" est, dans un certain sens, l'équivalent de la subjectivité personnelle. La voie de l'appel à la pureté du cœur, comme l'exprime le Discours sur la Montagne, est dans chaque cas une réminiscence de la solitude originelle dont l'homme a été libéré par l'ouverture à l'autre être humain, à la femme. En fin de compte, la pureté de cœur s'exprime par le regard vers l'autre sujet qui est originellement et éternellement "co-appelé".

La pureté est une exigence de l'amour. C'est la dimension de sa vérité intérieure dans le "cœur" de l'homme.

- 3 décembre 1980

## TDC 050 - La signification de la pureté

1. L'analyse de la pureté devra être un complément indispensable des paroles prononcées par le Christ dans le Discours sur la Montagne sur lesquelles nous avons centré le cycle de nos présentes réflexions. Lorsque le Christ, en expliquant la signification exacte du commandement: "Tu ne commettras pas d'adultère", fait appel à l'homme intérieur, il spécifie en même temps la dimension fondamentale de la pureté par laquelle se trouvent marqués les rapports réciproques entre l'homme et la femme dans le mariage et en dehors du mariage. Les paroles: "Mais moi je vous dis: quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère avec elle" Mt 5,27-28 expriment ce qui s'oppose à la pureté. En même temps, ces paroles exigent la pureté qui, dans le Discours sur la Montagne, est contenue dans l'énoncé des Béatitudes: "Bienheureux les cœurs purs car ils verront Dieu". De cette manière, le Christ adresse un appel au cœur humain: Il l'invite, il ne l'accuse pas, comme nous l'avons déjà précédemment montré.

2. Le Christ voit dans le cœur, dans l'intimité de l'homme la source de la pureté - mais aussi de l'impureté morale - au sens fondamental et le plus général du mot. Cela est confirmé, par exemple, par la réponse faite aux Pharisiens qui sont scandalisés par le fait que les disciples "transgressent la tradition des anciens car ils ne se lavent pas les mains lorsqu'ils mangent" Mt 15,2. Jésus dit alors à ses auditeurs: "Ce n'est pas ce qui entre dans la bouche qui rend l'homme impur; ce qui sort de la bouche. Voilà ce qui rend l'homme impur". Mt 15,11. A ses disciples, au contraire, en répondant à la question de Pierre, il explique ainsi ces paroles " ...Ce qui sort de la bouche provient du cœur et c'est cela qui rend l'homme impur. Du cœur, en effet, proviennent intentions mauvaises, meurtres, adultères, inconduite, vols faux témoignages, injures. C'est là ce qui rend l'homme impur; mais manger sans s'être lavé les mains ne rend pas l'homme impur" Mt 15,18-20 Mc 7,20-23.

Lorsque nous parlons de "pureté", de "pur", au sens premier de ces termes, nous indiquons ce qui s'oppose à ce qui est sale. "Salir" signifie "rendre impur", "polluer". Cela se réfère aux différents domaines du monde physique. Par exemple, on parle d'une "route sale", d'une "pièce sale", on parle aussi de l'"air pollué". C'est ainsi également que l'homme peut être sale lorsque son corps n'est pas propre. Pour enlever les saletés du corps, il faut le laver. Dans la tradition de l'Ancien Testament, on attribuait une grande importance aux ablutions rituelles, par exemple au lavement des mains avant de manger, ce dont parle le texte cité. Il y avait des prescriptions nombreuses et particulières qui concernaient les ablutions du corps par rapport à l'impureté sexuelle, entendue au sens exclusivement physiologique, à laquelle nous avons fait précédemment allusion Lv 15. Selon l'état de la science médicale du temps, les différentes ablutions pouvaient correspondre à des prescriptions hygiéniques. Par le fait qu'elles étaient imposées au nom de Dieu et contenues dans les livres sacrés de la législation de l'Ancien Testament, leur observance acquérait indirectement une signification religieuse. C'était des ablutions rituelles et, dans la vie de l'homme de l'ancienne alliance, elles servaient à la "pureté" rituelle.

3. En rapport avec cette tradition juridico-religieuse de l'ancienne alliance s'est formée une manière erronée de comprendre la pureté morale.

Note - (A côté d'un système complexe de prescriptions concernant la pureté rituelle et sur la base duquel s'est développée la casuistique légale, il existait cependant dans l'Ancien Testament le concept d'une pureté morale qui était transmis par deux courants: -- Les prophètes exigeaient un comportement conforme à la volonté de Dieu et ce comportement suppose la conversion du cœur, l'obéissance intérieure et la droiture totale devant lui Is 1,20-30 Jr 4,14 Jr 24,7 Ez 36,25 Un attachement semblable est également réclamé par le psalmiste "Qui gravira sur la montagne du Seigneur...? L'homme aux mains innocentes et au cœur pur ... Il obtiendra la bénédiction du Seigneur" Ps 24,3-5. -- D'après la tradition sacerdotale, l'homme qui est conscient de son profond état de pécheur en n'étant pas capable de se purifier par ses propres forces, supplie Dieu de réaliser cette transformation du cœur qui ne peut être que l'œuvre de son acte créateur: "crée-moi, ô Dieu un cœur pur ... lave-moi et je serai plus blanc que neige ... Tu ne rejettes pas un cœur brisé et broyé" Ps 51,12 Ps 51,9 Ps 51,19 -- Les deux Courants de l'Ancien Testament se rencontrent dans la béatitude des "cœurs purs" Mt 5,8 même si la formulation de celle-ci semble être plus proche du Ps 24 (cf. J. Dupont, les béatitudes, vol. III les Evangélistes, Paris, 1973, Gabalda, p. 603-604).

Elle la comprenait souvent de manière exclusivement extérieure et "matérielle". En tout cas, une tendance explicite à une telle interprétation s'est répandue. Le Christ s'y oppose de manière radicale: rien venant "de l'extérieur" ne rend l'homme impur, aucune saleté "matérielle" ne rend l'homme impur au sens moral ou intérieur. Aucune ablution, même rituelle, ne peut par elle-même produire la pureté morale. Cette pureté a sa source exclusive à l'intérieur de l'homme: elle provient du cœur. Il est probable que les prescriptions respectives de l'Ancien Testament (celles, par exemple, que l'on trouve dans Lv 15,16-24 Lv 18,1 Lv 12,1-5 ont servi en plus des fins hygiéniques, à attribuer également une certaine dimension d'intériorité à ce qui, dans la personne humaine, est corporel et sexuel. En tout cas, le Christ s'est bien gardé de relier la pureté au sens moral (éthique) à la physiologie et au processus organique qui s'y rapporte. A la lumière des paroles de Mt 15,18-20, citées ci-dessus aucun des aspects de "l'impureté" sexuelle, dans le sens strictement corporel, biophysique, n'entre par lui-même dans la définition de la pureté ou de l'impureté au sens moral (éthique).

4. L'énoncé en question Mt 15,18-20 est surtout important pour des raisons sémantiques. En parlant de la pureté au sens moral, c'est-à-dire de la vertu de la pureté, nous nous servons d'une analogie selon laquelle le mal moral se trouve précisément comparé à l'impureté. Une telle analogie est certainement appelée à faire partie, depuis les temps les plus reculés, du domaine des concepts éthiques. Le Christ la reprend et la confirme dans toute son extension: "Ce qui sort de la bouche de l'homme provient du cœur. C'est ce qui rend l'homme impur". Ici le Christ parle de tout mal moral, de tout péché, c'est-à-dire des transgressions des différents commandements et il énumère "les intentions mauvaises, les meurtres, les adultères, les inconduites, les vols, les faux témoignages, les injures "sans se limiter à un genre spécifique de péché". Il en résulte que les concepts de "pureté" et "d'impureté" au sens moral est surtout un concept général, non spécifique: par ce concept, tout bien moral est une manifestation de la pureté et tout mal moral est une manifestation de l'impureté. L'énoncé de Mt 15,18-20 ne limite pas la pureté à un secteur unique de la morale ou aux commandements qui lui sont liés "tu ne commettras pas d'adultère" et "tu ne désireras pas la femme de ton prochain", c'est-à-dire à ceux qui concernent les rapports réciproques entre l'homme et la femme, rapports qui sont liés au corps et à la concupiscence qui s'y rattache. De manière analogique,

nous pouvons également comprendre la béatitude du Discours sur la Montagne qui s'adresse aux "cœurs purs" soit dans un sens générique, soit dans un sens plus spécifique. Seuls les contextes éventuels permettront de délimiter et de préciser cette signification.

5. Une signification plus vaste et plus générale de la pureté est également présente dans les lettres de saint Paul où nous caractériserons graduellement les contextes qui, de manière explicite, limitent la signification de la pureté au domaine "corporel" et "sexuel", c'est-à-dire à cette signification que nous pouvons retirer des paroles que le Christ a prononcées dans le Discours sur la Montagne au sujet de la concupiscence qui s'exprime dans le fait "de regarder la femme" et qui se trouve comparée à un "adultère commis dans le cœur" Mt 5,27-28

Saint Paul n'est pas l'auteur de paroles sur la triple concupiscence. Comme nous le savons, celles-ci se trouvent dans la première lettre de Jean. Cependant, on peut dire que, analogiquement à cette concupiscence qui pour Jean 1Jn 2,16-17 est en opposition à l'intérieur de l'homme entre Dieu et le monde (entre ce qui "vient du Père" et "ce qui vient du monde") - opposition "dans le cœur" et qui pénètre dans les actions de l'homme comme "concupiscence des yeux, concupiscence de la chair et confiance orgueilleuse dans les biens" - saint Paul relève dans le chrétien une autre contradiction: l'opposition et en même temps la tension entre la "chair" et "l'Esprit" (écrit avec une majuscule, c'est-à-dire l'"Esprit-Saint"): "Ecoutez-moi: marchez sous l'impulsion de l'Esprit et vous n'accomplirez plus ce que la chair désire. Car la chair en ses désirs s'oppose à l'esprit et l'esprit à la chair; entre eux c'est l'antagonisme; aussi ne faites-vous pas ce que vous voulez" Ga 5,16-17. Il en découle que la vie "selon la chair" est en opposition avec la vie "selon l'esprit". "En effet, sous l'empire de la chair, on tend à ce qui est charnel, et sous l'empire de l'esprit on tend à ce qui est spirituel". Rm 8,5

Dans nos analyses à venir nous chercherons à montrer que la pureté - la pureté de cœur dont a parlé le Christ dans le Discours sur la Montagne - se réalise précisément dans la vie "selon l'Esprit".

- 10 décembre 1980

1. "La chair a des désirs contraires à l'esprit et l'esprit à des désirs contraires à la chair". Aujourd'hui, nous allons approfondir ces paroles de saint Paul dans Ga 5,17 par lesquelles nous avons conclu, la semaine dernière, nos réflexions sur le thème de la signification exacte de la pureté. Paul pense à la tension qui se manifeste au plus profond de l'homme, c'est-à-dire dans son "cœur". Et il ne s'agit pas ici seulement du corps (la matière) et de l'esprit (l'âme), comme deux éléments anthropologiques essentiellement différents qui, depuis "l'origine", constituent l'essence même de l'homme. Mais ces paroles supposent cette disposition de forces qui s'est formée en l'homme avec le péché originel et à laquelle participe tout homme "historique". Dans une telle disposition qui s'est formée au plus intime de l'homme, le corps s'oppose à l'esprit et prend facilement le pas sur celui-ci (1). La terminologie paulinienne signifie toutefois quelque chose de plus: ici, l'empire de la "chair" semble presque coïncider avec ce qui, dans la terminologie johannique, est la triple concupiscence qui "vient du monde". La "chair", dans le langage des Epîtres de saint Paul (2), indique non seulement l'homme "extérieur" mais aussi l'homme "intérieurement" assujéti "au monde" (3), en un certain sens enfermé dans les limites de ces valeurs qui appartiennent seulement au monde et de ces fins que celui-ci est capable d'imposer à l'homme: des valeurs, donc, auxquelles, en tant que "chair", l'homme est précisément sensible. C'est ainsi que le langage de Paul semble se rattacher aux éléments essentiels de Jean, et le langage de tous deux dénote ce qu'en termes divers l'éthique et l'anthropologie contemporaines définissent, par exemple, comme "autarcie humaniste", "sécularisme" ou encore, dans un sens général, "sensualisme". L'homme qui vit "selon la chair", c'est l'homme ouvert seulement à ce qui "vient du monde": l'est l'homme "des sens", l'homme de la triple concupiscence. Ses actions le confirment comme nous le verrons sous peu.

Notes:

(1) - "Paul comme les Grecs, n'a jamais identifié la "chair pécheresse" avec le corps physique" - Dans Paul, donc, on ne doit pas identifier la chair avec le sexe ou avec le corps physique. Il est plus proche de l'idée juive de la personnalité physique - qui inclut les éléments psychiques et physiques comme véhicule de la vie extérieure et des niveaux inférieurs de l'expérience. -- C'est l'homme dans son humanité avec les limites, la faiblesse morale, la vulnérabilité, la condition de créature et la mortalité que la nature humaine implique... -- L'homme est vulnérable tant devant le mal que devant Dieu. Il est un véhicule, un canal, une résidence, un temple, un champ de bataille pour le bien et pour le mal. -- Qui le possédera, l'habitera, le dominera - ou le péché, le mal, l'esprit actuellement à l'œuvre chez les enfants de désobéissance ou le christ, l'Esprit-Saint, la foi, la grâce - voilà le choix qui s'offre à chaque homme. -- Le fait qu'il lui soit possible de choisir ainsi, fait voir l'autre face de la conception paulinienne de la nature humaine, la conscience de l'homme et l'esprit humain" (R.E.O. White, *Biblical Ethics*, Exeter 1979, Paternoster Press, p. 135-138).

(2) - L'interprétation du mot grec Sarx "chair" dans les Epîtres de Paul dépend du contexte. Dans l'Epître aux Galates, par exemple, on peut relever au moins deux significations différentes de ce mot. -- En écrivant aux Galates, Paul luttait contre deux dangers qui menaçaient la jeune communauté chrétienne. -- D'une part, les convertis du judaïsme tentaient de convaincre les convertis du paganisme d'accepter la circoncision qui était obligatoire dans leur religion. Paul leur reproche de "se glorifier dans leur chair", c'est-à-dire de placer leur espérance dans la circoncision. "Chair" signifie donc, dans le contexte Ga 3,1-5 Ga 3,12 Ga 6,12-18 circoncision, comme symbole d'une nouvelle soumission aux lois du judaïsme. -- Dans la jeune Eglise galate, le second danger provenait de l'influence des "Pneumatiques" qui entendaient l'opération du Saint-Esprit comme divinisation de l'homme plutôt que comme puissance opérante au sens éthique. Ceci les amenait à sous-évaluer les principes moraux. Dans l'Epître qu'il adresse, Paul appelle "chair" tout ce qui rapproche l'homme de l'objet de sa convoitise, l'attire avec la séduisante promesse d'une vie en apparence plus pleine Ga 5,13-6,10. -- La sarx "se réfère" donc tout autant à la "Loi" qu'à son infraction, et dans l'un comme dans l'autre cas elle promet ce qu'elle ne saurait tenir. -- Paul établit explicitement une distinction entre l'objet de l'action et la "sarx". Ce n'est pas dans la "chair" que se trouve le centre de la décision: "Laissez-vous mener par l'Esprit et vous ne risquerez pas de satisfaire la convoitise charnelle". Ga 5,15. -- L'homme devient esclave de la chair quand il se fie à la "chair" et à ce qu'elle promet (au sens de la "Loi" ou de l'infraction de la loi). -- (Cf F. Mussner, *Der Galaterbrief*, Herders Theolog. Kommentar zum N.T., IX, Fribourg 1974, Herder, p. 367 R. Jewett, *Paul's Anthropological Terms, A Study of their use in conflict settings*, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und Urchristentums, X, Leiden 1971, Brill p. 95-106.)

(3) - Paul souligne dans ses Epîtres le caractère dramatique de ce qui se passe dans le monde. Par leur faute, les hommes ont oublié Dieu: "...aussi Dieu les a-t-il livrés selon les convoitises de leur cœur à l'impureté..." Rm 1,24 d'où provient aussi tout le désordre moral qui déforme tant la vie sexuelle Rm 1,24-27 que le fonctionnement de la vie sociale et économique Rm 1,29-32 et même la vie culturelle; en effet: "Bien que connaissant le verdict de Dieu qui déclare digne de mort les auteurs de pareilles actions, non seulement ils les font, mais ils approuvent encore ceux qui les commettent". Rm 1,32 -- Puisque par un seul homme le péché est entré dans le monde Rm 5,12 "le dieu de ce monde a aveuglé la pensée des incrédules afin qu'ils ne voient pas resplendir l'Evangile de la gloire du Christ" 2Co 4,4; et c'est pourquoi "la colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes qui tiennent la vérité captive dans l'injustice" Rm 1,18. C'est pourquoi "la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu... avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu" Rm 8,19-21, cette liberté pour laquelle "Dieu nous a rendus libres" Ga 5,1. -- Le concept de "monde" a dans saint Jean diverses significations: dans sa première Epître, le monde est le lieu où se manifeste la triple concupiscence 1Jn 2,15-16 et où les faux prophètes et les adversaires du Christ cherchent à séduire les fidèles mais les chrétiens triomphent du monde grâce à leur foi 1Jn 5,4; "le monde en effet passe avec ses convoitises, mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement" 1Jn 2,17 -- (Cf. P. Grelot: "Monde" dans: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fascicules 68-69, Beauchesne, p. 1628 et suiv; en outre: J.Mateos, J. Barreto, *Vocabulario teologico del Evangelio de Juan*, Madrid 1980. Edic. Cristianidad, p. 211-215).

2. Un tel homme vit presque au pôle opposé de ce que "l'Esprit veut". L'Esprit de Dieu veut une réalité différente de celle que veut la chair, convoite une réalité différente de celle que convoite la chair et ceci déjà au plus profond de l'homme, c'est-à-dire à la source interne des aspirations et des actions de l'homme - "si bien que vous ne faites pas ce que vous voudriez" Ga 5,17.

Paul exprime ceci de manière encore plus explicite quand il parle ailleurs du mal qu'il fait, bien que ne le voulant pas, et de l'impossibilité - ou plutôt de la possibilité limitée - à accomplir le bien qu'"il veut" Rm 7,19. Sans entrer dans les problèmes d'une exégèse détaillée de ce texte, on pourrait dire que la tension entre la "chair" et l'"esprit" est d'abord immanente, même si elle ne se réduit pas à ce niveau. Elle se manifeste dans son cœur comme "lutte" entre le bien et le mal. Ce désir dont parle le Christ dans le Discours sur la Montagne Mt 5,27-28, tout acte "intérieur" qu'il soit, reste certainement - selon le langage paulinien - une manifestation de la vie "selon la chair". En même temps, ce désir nous permet de constater qu'à l'intérieur de l'homme, la vie "selon la chair" s'oppose à la vie "selon l'esprit" et que, dans l'état actuel de l'homme dû à l'héritage du péché, la vie "selon l'esprit" est constamment exposée à la faiblesse et à l'insuffisance de la vie "selon la chair" à laquelle elle cède souvent si elle n'est pas renforcée intérieurement pour faire précisément "ce que veut l'esprit". Nous pouvons en déduire que les paroles de Paul qui traitent de la vie "selon la chair" et "selon l'esprit" sont en même temps une synthèse et un programme, et il importe de les comprendre ainsi.

3. Nous trouvons dans l'Épître aux Romains la même opposition de la vie "selon la chair" à la vie "selon l'esprit". Ici (comme du reste dans l'épître aux Galates), elle est liée au contexte de la doctrine paulinienne de la justification par la foi, c'est-à-dire par la puissance du Christ lui-même opérant au plus intime de l'homme par l'Esprit-Saint. Dans ce contexte, Paul pousse cette opposition jusqu'à ses conséquences extrêmes quand il écrit: "Ceux qui vivent selon la chair désirent ce qui est charnel; ceux qui vivent selon l'esprit, ce qui est spirituel. Car le désir de la chair, c'est la mort, tandis que le désir de l'esprit c'est la vie et la paix, puisque le désir de la chair est ennemi de Dieu; il ne se soumet pas à la loi de Dieu, il ne le peut même pas, et ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu. Vous, vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'esprit, puisque l'esprit de Dieu habite en vous. Qui n'a pas l'esprit du Christ ne lui appartient pas; mais si le Christ est en vous, bien que le corps soit mort déjà en raison du péché, l'esprit est vie en raison de la justice." Rm 8,5-10.

4. On aperçoit clairement les horizons que Paul trace dans ce texte: il remonte à "l'origine" - c'est-à-dire, dans ce cas-ci, au premier péché dont la vie "selon la chair" tire son origine et qui a légué à l'homme une prédisposition à vivre uniquement une telle vie, jointe à l'héritage de la mort. En même temps, Paul affirme la victoire finale sur le péché et sur la mort, dont la résurrection du Christ est le signe et l'annonce: "Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts donnera aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit qui est en vous." Rm 8,11. Et dans cette perspective eschatologique, Paul met en relief "la justification dans le Christ, destinée déjà à l'homme historique", à tout homme "d'hier, d'aujourd'hui et de demain" de l'histoire du monde et aussi de l'histoire du salut: justification essentielle pour l'homme intérieur et destinée précisément à ce "cœur" dont le Christ se réclamait quand il a parlé de "la pureté" et de "l'impureté" au sens moral. Cette justification par la foi ne constitue pas une simple dimension du plan divin du salut et de la sanctification de l'homme; mais, selon saint Paul, elle est une force authentique qui opère dans l'homme et se révèle et s'affirme dans ses actions.

5. Voici de nouveau les paroles de l'Épître aux Galates: "Or on sait bien tout ce que produit la chair: fornication, impureté, débauche, idolâtrie, magie, haines, discorde, jalousie, emportements, disputes, dissensions, scissions, sentiment d'envie, orgie, ripailles et choses semblables... " Ga 5,19-21. "Mais le fruit de l'Esprit est amour, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi" Ga 5,22-23. Dans la doctrine paulinienne, la vie "selon la chair" s'oppose à la vie "selon l'esprit", non seulement à l'intérieur de l'homme, dans son "cœur", mais comme on le voit, elles trouvent aussi un champ, ample et varié, pour se traduire en action. Paul parle, d'une part, des actions qui naissent de la chair - on pourrait dire: des œuvres dans lesquelles se manifeste l'homme qui vit "selon la chair" et, d'autre part, il parle du "fruit de l'Esprit", c'est-à-dire des actions (\*\*), des manières de se comporter, des vertus par lesquelles se manifeste l'homme qui vit "selon l'Esprit". Alors que dans le premier cas nous avons affaire à l'homme qui s'abandonne à la triple concupiscence qui, comme le dit saint Jean, vient du monde, dans le second cas, nous nous trouvons en présence de ce qu'auparavant nous avons déjà appelé l'ethos de la Rédemption. Or ce n'est que maintenant que nous sommes en mesure d'éclairer pleinement la nature et la structure de cet ethos. Celui-ci s'exprime et s'affirme par ce qui, dans l'homme, dans tout son "agir", dans ses actions et attitudes, est fruit de son empire sur la triple concupiscence: celle de la chair, celle des yeux et l'orgueil de la vie (de tout ce dont le cœur humain peut être justement "accusé" et dont l'homme et son "intérieurité" peuvent être continuellement "suspectés").

Note (\*\*)- Les exégètes font observer que même si parfois Paul applique également "aux œuvres de chair" le concept de "fruit" Rm 6,21 Rm 7,5, "le fruit de l'Esprit" n'est jamais appelé "œuvre" -- En effet, pour Paul, "les œuvres" sont les propres actes de l'homme (ce en quoi Israël place sans raison l'espérance) dont l'homme devra répondre devant Dieu.- - Paul évite également le terme "vertu" 'arètè'; on trouve une seule fois celui-ci dans Ph 4,8, utilisé dans un sens général. Dans le monde grec, ce mot avait une signification trop anthropocentrique; les stoïciens particulièrement mettaient en relief l'"autosuffisance" ou autarcie de la vertu. -- Au contraire, l'expression "fruit de l'Esprit" souligne l'action de Dieu dans l'homme. Ce "fruit" croît en lui comme le don d'une vie dont l'unique auteur est Dieu; l'homme peut, au mieux, favoriser les conditions voulues pour que le fruit puisse croître et mûrir. -- Au singulier, le fruit de l'Esprit correspond en quelque sorte à "la justice" de l'Ancien Testament qui embrasse l'ensemble de la vie conforme à la volonté de Dieu; il correspond aussi, en un certain sens, à "la vertu" des stoïciens qui était indivisible. Nous le voyons par exemple dans Ep 9,11 "Le fruit de la lumière consiste en toute bonté, justice et vérité ... ne prenez aucune part aux fruits stériles des ténèbres... " -- Toutefois, "le fruit de l'Esprit" est différent tant de la justice que de la vertu parce que (dans toutes ses manifestations et différenciations qui se voient dans les catalogues des vertus) il contient l'effet de l'action de l'Esprit qui, dans l'Eglise est fondement et réalisation de la vie du chrétien.-- (cf. H. Schlier, Der Brief an die Galater, Meyer's Kommentar Göttingen 1971 vandenhoek-Ruprecht, p. 255-264; O. Bauernfeind, arètè in: heological Dictionary of the New Testament, éd. G. Kittel. G. Bromley, vol. I, Grand Rapids 1978, Eerdmans, p. 460; W. Tatarkiewicz, Historia Filozofii, t. I, Warszawa 1970, PWN, p. 121; E. Kamlah, Die Form der Katalogischen Paränese im Neuen Testament, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 7, Tübingen 1964, Mhr. p. 14.)

6. Si le contrôle dans le domaine de l'ethos se manifeste et se réalise comme "amour, joie, paix, patience, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de Soi" - comme nous le lisons dans l'Épître aux Galates -, alors à la base de chacune de ces réalisations, de ces attitudes, de ces vertus morales il y a un choix spécifique, c'est-à-dire un effort de volonté, fruit de l'esprit humain imprégné de l'Esprit de Dieu qui se manifeste par le choix du bien. Utilisant le langage de Paul "L'Esprit a des désirs contraires à la chair" Ga 5,17 et, dans ces désirs, il se montre plus fort que la "chair" et que les désirs engendrés par la triple concupiscence. Dans cette lutte entre le bien et le mal, l'homme se montre le plus fort grâce à la puissance de l'Esprit-Saint qui, opérant au-dedans de l'esprit humain, fait en sorte que ses désirs fructifient en bien. Ceux-ci sont donc non seulement - et pas tellement - "œuvres" de l'homme que "fruit", c'est-à-dire effet de l'action de l'Esprit dans l'homme. C'est pourquoi Paul parle du "fruit de l'Esprit" en comprenant ce mot avec une majuscule.

Sans pénétrer dans les structures de l'intériorité humaine, usant des subtiles différenciations que nous offre la théologie systématique (spécialement à partir de saint Thomas d'Aquin), nous nous limitons à l'exposé synthétique de la doctrine biblique qui nous permet de comprendre de façon essentielle et suffisante la distinction et l'opposition entre la "chair" et l'"esprit".

Nous avons fait observer que, parmi les fruits de l'Esprit, l'apôtre met également la "maîtrise de soi". Il importe de ne pas l'oublier, car durant nos prochaines réflexions nous reprendrons ce thème pour le traiter de manière plus détaillée.

- 17 décembre 1980

Après l'interruption due aux fêtes récentes, nous recommençons aujourd'hui nos rencontres du mercredi en portant encore dans le cœur la joie sereine du mystère de la naissance du Christ que la liturgie de l'Eglise nous a fait célébrer et actualiser dans notre vie en cette période. Jésus de Nazareth, l'enfant qui vagit dans la mangeoire de Bethléem, est le Verbe éternel de Dieu qui s'est incarné par amour pour l'homme Jn 1,14. Voilà la grande vérité à laquelle le chrétien adhère avec une foi profonde. Avec la foi de la Très Sainte Marie qui, dans la gloire de sa virginité intacte, a conçu et engendrée le Fils de Dieu fait homme. Avec la joie de saint Joseph qui l'a gardé et protégé avec un immense amour. Avec la joie des pasteurs qui sont vite accourus à la grotte de la Nativité. Avec la foi des Mages qui l'ont entrevu dans le signe de l'étoile et qui ont pu, après de longues recherches, le contempler et l'adorer dans les bras de la Vierge Mère.

Que la nouvelle année soit vécue par tous sous le signe de cette grande joie intérieure, fruit de la certitude que Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique pour que quiconque croit en lui, ne meure pas, mais ait la vie éternelle.

C'est le vœu que j'adresse à vous tous qui êtes présents à cette première audience générale de 1981 ainsi qu'à tous ceux qui vous sont chers.

1. Que signifie l'affirmation: "La chair ... a des désirs contraires à l'Esprit et l'Esprit des désirs contraires à la chair"? Ga 5,17. Cette question semble importante et même fondamentale dans le contexte de nos réflexions sur la pureté de cœur dont parle l'Evangile. Cependant, l'auteur de la Lettre aux Galates ouvre devant nous sur ce sujet des horizons plus vastes. Dans cette opposition entre la "chair" et l'Esprit (l'Esprit de Dieu), entre la vie "selon la chair" et la vie "selon l'Esprit" se trouve la théologie paulinienne de la justification, c'est-à-dire l'expression de la foi dans le réalisme anthropologique et éthique de la Rédemption accomplie par le Christ que Paul, dans le contexte que nous connaissons déjà, appelle aussi "Rédemption du corps". Dans Rm 8,23, la "Rédemption du corps" a aussi une dimension "cosmique" (en référence à toute la création), mais au centre de celle-ci il y a l'homme: l'homme constitué par l'unité personnelle de l'esprit et du corps. C'est précisément dans cet homme, dans son "cœur" et, par conséquent, dans tout son comportement, que fructifie la Rédemption du Christ grâce à ces forces de l'Esprit qui réalisent la "justification", c'est-à-dire qui font que la justice "abonde" dans l'homme, comme il est dit dans le Discours sur la Montagne Mt 5,20. Elle "abonde" dans la mesure que Dieu a voulue et qu'il attend.

2. Il est significatif que Paul, en parlant des "œuvres de la chair" Ga 5,11-21, mentionne non seulement "les fornications, l'impureté, le libertinage, l'ivresse, les orgies" - donc tout ce qui, selon un mode de compréhension objectif, revêt le caractère des "péchés de la chair" et de la jouissance sexuelle liée à la chair - , mais nomme aussi d'autres péchés auxquels nous ne serions pas portés à attribuer un caractère "charnel" et "sensuel": "l'idolâtrie, la magie, les haines, la discorde, la jalousie, les emportements, les disputes, les dissensions, les envies..." Ga 5,20-21. D'après nos catégories anthropologiques et éthiques, nous serions plutôt portés à appeler toutes les "œuvres" ici énumérées "péchés de l'esprit humain plutôt que péchés de la chair". Ce n'est pas sans raison que nous aurions pu voir en elles plutôt les effets de la "concupiscence des yeux" ou de "l'orgueil de la vie", qui ne sont pas des effets de la "concupiscence de la chair". Cependant Paul les qualifie toutes d'"œuvres de la chair". Cela se comprend exclusivement dans le cadre de cette signification plus vaste (dans un certain sens métonymique) que prend, dans les lettres pauliniennes, le terme "chair" opposé non seulement et non pas tellement à l'"esprit" humain mais à l'Esprit-Saint qui travaille dans l'âme (dans l'esprit) de l'homme.

3. Il existe donc une analogie significative entre ce que Paul définit comme "œuvres de la chair" et les paroles par lesquelles le Christ explique à ses disciples ce qu'il avait auparavant dit aux pharisiens au sujet de la "pureté" et l'"impureté" rituelle Mt 15,2-20. D'après les paroles du Christ, la vraie "pureté" (comme aussi l'"impureté") se trouve dans le cœur et provient "du cœur" humain. Dans le même sens, comme "œuvres impures" sont définis non seulement les "adultères" et la "prostitution", donc les "péchés de la chair" au sens strict, mais aussi les "propositions mauvaises...", les vols, les faux témoignages, les blasphèmes». Comme nous avons déjà pu le constater, le Christ se sert ici de la signification aussi bien générale que spécifique de l'"impureté" (et donc indirectement aussi de la "pureté"). Saint Paul s'exprime de manière analogue: les œuvres de la chair sont comprises dans le texte paulinien aussi bien dans un sens général que dans un sens spécifique. Tous les péchés sont l'expression de la "vie selon la chair" qui est en contraste avec la "vie selon l'esprit". Ce qui, conformément à notre convention linguistique (du reste, partiellement justifiée), est considéré comme "péché de la chair" est, dans la liste paulinienne, une des nombreuses manifestations (ou espèce) de ce qu'il appelle "œuvres de la chair" et, dans ce sens, un des signes, c'est-à-dire des actualisations de la vie "selon la chair" et non "selon l'Esprit".

4. Les paroles que saint Paul écrit aux Romains: "Ainsi donc, mes frères, nous sommes débiteurs, non point envers la chair pour devoir vivre selon la chair. Car, si vous vivez selon la chair, vous mourrez. Mais si par l'Esprit vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez" Rm 8,12-13 nous introduisent de nouveau dans le domaine riche et différencié des significations que les mots "corps" et "esprit" ont pour lui. Cependant, la signification définitive de cet énoncé est parénétique, exhortatif et donc valable pour l'ethos évangélique. Lorsqu'il parle de la nécessité de faire mourir les œuvres du corps avec l'aide de l'Esprit, Paul exprime précisément ce dont le Christ a parlé dans le Discours sur la Montagne en faisant appel au cœur humain et en l'exhortant à la domination des désirs, même de ceux qui s'expriment dans le "regard" de l'homme vers la femme dans le but de satisfaire la concupiscence de la chair. 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 la "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 appellera péché mortel. Dans les Lettres aux Romains et aux Galates, l'apôtre élargit continuellement l'horizon du "péché-mort", aussi bien par rapport à l'"origine" de l'histoire de l'homme que par rapport à son terme. Pour cela, après avoir élargi les multiples formes des "œuvres de la chair", il affirme que celui "qui les accomplit n'aura pas en héritage le Royaume de Dieu" Ga 5,21. Ailleurs, il écrira avec une fermeté semblable: "Sachez-le bien, ni le fornicateur, ni l'impudique, ni le cupide - qui est un idolâtre - n'ont droit à l'héritage dans le Royaume

du Christ et de Dieu". Ep 5,5. Même dans ce cas, les œuvres qui empêchent d'avoir "part au Royaume du Christ et de Dieu" - c'est-à-dire les "œuvres de la chair" - sont énumérées comme exemple et avec une valeur générale, bien qu'ici les péchés contre la "pureté", au sens spécifique, soient placés d'abord Ep 5,3-7.

5. Pour compléter le cadre de l'opposition entre le "corps" et le "fruit de l'Esprit", il faut observer que dans tout ce qui est manifestation de la vie et du comportement selon l'Esprit, Paul voit à un moment la manifestation de cette liberté pour laquelle le Christ "nous a libérés" Ga 5,1 C'est ainsi qu'il écrit: "Vous, en effet, mes frères, vous avez été appelés à la liberté; seulement, que cette liberté ne se tourne pas en prétexte pour la chair; mais, par la charité, mettez-vous au service les uns des autres. Car un seul précepte contient toute la loi en sa plénitude: Tu aimeras ton prochain comme toi-même". Ga 5,13-14. Comme nous l'avons déjà noté précédemment, l'opposition "corps- Esprit", vie "selon la chair", vie "selon l'Esprit" imprègne profondément toute la doctrine paulinienne de la justification. Avec une exceptionnelle force de conviction, l'apôtre des Gentils proclame que la justification de l'homme s'accomplit dans le Christ et par le Christ. L'homme obtient la justification dans la "foi opérant par la charité" Ga 5,6 et non seulement par l'observance de chaque prescription de la Loi de l'Ancien Testament (en particulier, de la circoncision). La justification vient donc "de l'Esprit" (de Dieu) et non "de la chair". Par conséquent, il exhorte les destinataires de sa lettre à se libérer de la fausse conception "charnelle" de la justification pour suivre la véritable conception, c'est-à-dire la conception "spirituelle". Dans cette perspective, il les exhorte à se libérer vis-à-vis de la Loi et encore plus à être libres de la liberté par laquelle le Christ "nous a libérés".

Ainsi donc, en suivant la pensée de l'Apôtre, il nous faut considérer et surtout réaliser la pureté évangélique, c'est-à-dire la pureté du cœur, d'après la mesure de cette liberté par laquelle le Christ "nous a libérés".

- 7 janvier 1981

1. Dans son Epître aux Galates, saint Paul écrit: "Vous en effet, mes frères, vous avez été appelés à la liberté. Seulement, que cette liberté ne donne aucune prise à la chair; mais, par la charité, mettez-vous au service les uns des autres. Car un seul précepte contient toute la loi en sa plénitude: Tu aimeras ton prochain comme toi-même". Ga 5,13-14 Déjà la semaine dernière nous nous sommes arrêtés à cet énoncé; aujourd'hui, nous le reprendrons toutefois au point de vue du thème principal de nos réflexions.

Bien que le passage cité se réfère avant tout au thème de la justification, l'Apôtre, toutefois, tend ici à faire comprendre explicitement la dimension éthique de l'opposition du corps et de l'esprit, c'est-à-dire de la vie selon la chair et de la vie selon l'Esprit. De plus, il touche proprement le point essentiel, dévoilant ainsi les racines anthropologiques mêmes de l'ethos évangélique. En effet, si "toute la loi" (la loi morale de l'Ancien Testament) "trouve sa plénitude" dans le commandement de la charité, la dimension du nouvel ethos évangélique n'est rien d'autre qu'un appel adressé à la liberté humaine, un appel à sa plus pleine réalisation et, en un certain sens, à la plus pleine "utilisation" de la potentialité de l'esprit humain.

2. Il pourrait sembler que Paul oppose seulement la liberté à la Loi et la Loi à la liberté. Une analyse approfondie du texte de l'Epître aux Galates démontre cependant que Paul y souligne avant tout la subordination éthique de la liberté à cet élément dans lequel toute la loi s'accomplit, c'est-à-dire à l'amour qui est le contenu du plus grand commandement de l'Evangile. "Le Christ nous a libérés pour que nous restions libres"; et c'est précisément en ce sens qu'il nous a manifesté la subordination éthique (et théologique) de la liberté à la charité et qu'il a lié la liberté au commandement de l'amour. Comprendre ainsi la vocation à la liberté ("Vous, en effet, mes frères, vous avez été appelés à la liberté": Ga 5,13) signifie déterminer l'ethos dans lequel se réalise la vie "selon l'Esprit". Le danger existe, en effet, d'entendre la liberté de manière erronée, et Paul nous l'indique clairement en écrivant dans ce même contexte: "Que cette liberté seulement ne donne aucune prise à la chair; mais, par la charité, mettez-vous au service les uns des autres." (Ibid.)

3. En d'autres termes: saint Paul nous met en garde contre la possibilité de faire un mauvais usage 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 pour laquelle "le Christ nous a libérés". Le Christ, en effet, a réalisé et manifesté la liberté qui trouve sa plénitude dans la charité, la liberté grâce à laquelle nous sommes "au service les uns des autres"; en d'autres termes la liberté qui devient source d'"œuvres" nouvelles et de "vie selon l'Esprit". L'antithèse et, en un certain sens, la négation de cet usage de la liberté ont lieu lorsque celle-ci devient pour l'homme "prétexte pour vivre selon la chair". La liberté devient alors source d'"œuvres" et de "vie" selon la chair. Elle cesse d'être l'authentique liberté pour laquelle "le Christ nous a libérés" et elle devient un "prétexte pour vivre selon la chair, source (ou même instrument) d'un joug" spécifique imposé par l'orgueil de la vie, par la convoitise des yeux et la concupiscence de la chair. Celui qui, de cette manière, vit "selon la chair", c'est-à-dire s'assujettit - bien que ce soit de manière inconsciente mais non moins effective - à la triple concupiscence et, particulièrement, à la concupiscence de la chair, perd la capacité d'avoir cette liberté pour laquelle "le Christ nous a libérés"; il n'est plus capable de faire ce vrai don de soi qui est fruit et expression de cette liberté. En outre, il devient incapable 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 Gn 2,23-25.

4. De cette manière, la doctrine paulinienne sur la "pureté", doctrine qui est l'écho fidèle et authentique du Discours sur la Montagne, nous permet de considérer la "pureté de cœur" - évangélique et chrétienne - dans une plus large perspective et elle nous permet surtout de la rattacher à la charité "qui contient la loi dans sa plénitude". Comme le Christ, Paul reconnaît une double signification à la "pureté" et à l'"impureté" un sens générique et un sens spécifique. Dans le premier cas, est "pur" tout ce qui est moralement bon, "impur" tout ce qui est au contraire moralement mauvais. Nous en trouvons une claire affirmation dans les paroles du Christ, selon Mt 15,18-20, que nous avons citées précédemment. Dans les énoncés de Paul au sujet des "œuvres de la chair" qu'il oppose au "fruit de l'Esprit", nous trouvons la base pour comprendre ce problème de manière analogue. Paul cite, parmi les "œuvres de la chair", ce qui moralement est mauvais, tandis que tout ce qui est, moralement bien est rattaché à la "vie selon l'Esprit". Ainsi, une des manifestations de la vie "selon l'Esprit" est le comportement conforme à cette vertu que Paul définit plutôt indirectement dans son Epître aux Galates, mais dont il parle de manière directe dans la première Epître aux Thessaloniens.

5. Dans les passages de l'Epître aux Galates que nous avons déjà soumis antérieurement à des analyses détaillées, l'Apôtre cite en premier lieu, parmi les "œuvres de la chair": la "fornication, l'impureté, la débauche"; toutefois, quand, ensuite, il leur oppose le "fruit de l'Esprit", il ne parle pas directement de la "pureté", mais seulement de la "maîtrise de soi", la enkrâteia. Cette "maîtrise" de soi, on peut y reconnaître une vertu qui a trait à la continence dans le cadre de tous les désirs des sens, surtout dans le domaine sexuel; elle est donc opposée "à la fornication, à l'impureté, à la débauche", et aussi à l'"ivrognerie" et aux "orgies". On pourrait donc admettre que l'expression paulinienne, "maîtrise de soi", contient ce qu'on exprime par "continence" ou "tempérance" et qui correspond au terme latin "temperantia". Nous nous trouverions dans ce cas en présence du système des vertus que la théologie postérieure, particulièrement la théologie scolastique, allait, en un certain sens, emprunter à l'éthique aristotélicienne. Il est certain toutefois que, dans son texte, Paul ne se sert pas de ce système. Etant donné que, par "pureté", il faut entendre la juste manière de traiter le domaine sexuel selon l'état personnel (et non pas nécessairement une abstention absolue de la vie sexuelle), alors cette pureté est, sans le moindre doute, comprise dans le concept paulinien de "maîtrise de soi" ou enkrateia. C'est pourquoi, dans le cadre du texte paulinien, nous trouvons seulement une mention générique et indirecte de la pureté, en ce sens qu'à des "œuvres de la chair", comme "fornication, impureté, débauche", l'auteur oppose "le fruit de l'Esprit", c'est-à-dire des œuvres nouvelles dans lesquelles se manifeste "la vie selon l'Esprit". On peut en déduire qu'une de ces œuvres nouvelles est précisément la "pureté": celle donc qui est opposée à l'"impureté" et aussi à la "fornication" et à la "débauche".

6. Mais déjà dans la première Epître aux Thessaloniens, Paul avait écrit à ce sujet de manière explicite et sans équivoque. Nous y lisons: "La volonté de Dieu, c'est que vous viviez dans la sainteté, que vous vous absteniez d'impudicité, que chacun sache user de son corps

(Sans entrer dans les discussions particulières des exégètes, il faut cependant signaler que l'expression grecque *to heautoü skeüos* peut également se référer à l'épouse 1P 3,7.) avec sainteté et respect, sans se laisser emporter par la passion comme font les païens qui ne connaissent pas Dieu". 1Th 4,3-5 Et ensuite: "Dieu ne nous a pas appelés à l'impureté mais à la sanctification. Ainsi donc, celui qui rejette ces instructions, ce n'est pas un homme qu'il rejette, c'est Dieu, lui qui vous donne son Esprit-Saint". 1Th 4,7-8. Bien que nous ayons encore affaire au sens générique de la "pureté", identifiée dans ce cas à la "sanctification" (en ce sens que l'"impureté" est nommée comme antithèse de la "sanctification"), l'ensemble du contexte n'en indique pas moins clairement de quelle "pureté" ou de quelle "impureté" il s'agit, c'est-à-dire en quoi consiste ce que Paul appelle ici "impureté" et de quelle manière la "pureté" contribue à la sanctification de l'homme.

Aussi conviendra-t-il, dans les réflexions suivantes, de reprendre le texte de la première Epître aux Thessaloniens, citée ici et là.

- 14 janvier 1981

1. Dans la Première Lettre aux Thessaloniens saint Paul écrit: "La volonté de Dieu, c'est que vous viviez dans la sainteté, que vous vous absteniez de la débauche, que chacun de vous sache user du corps qui lui appartient avec sainteté et avec respect, sans se laisser emporter par la passion comme font les païens qui ne connaissent pas Dieu." 1Th 4,3-5 Et après un verset, il continue: "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 fait le don de son Esprit-Saint". 1Th 4,7-8 Nous nous sommes référés à ces phrases durant notre rencontre du 14 janvier dernier. Nous les reprenons cependant aujourd'hui, car elles sont particulièrement importantes pour le thème de nos méditations.

2. La pureté dont parle Paul dans la 1Th 4,3-5 1Th 4,7-8 se manifeste dans le fait que l'homme "sache user du corps qui lui appartient avec sainteté et avec respect, sans se laisser emporter par la passion". Dans cette formulation, chaque mot a une signification particulière et mérite donc un commentaire adéquat.

En premier lieu, la pureté est une "capacité" ou, dans le langage traditionnel de l'anthropologie et de l'éthique, une "aptitude". En ce sens, c'est une vertu. Si cette habileté, c'est-à-dire la vertu, conduit à s'abstenir de l'"impureté", c'est parce que l'homme qui la possède sait "user du corps qui lui appartient avec sainteté et avec respect, sans se laisser emporter par la passion". Il s'agit ici d'une capacité pratique qui rend l'homme capable d'agir d'une manière déterminée et, en même temps, de ne pas agir de manière contraire. Pour être une telle capacité ou une telle aptitude, la pureté doit évidemment être enracinée dans la volonté, dans le fondement même du vouloir et de l'agir conscient de l'homme. Dans sa doctrine sur la vertu, Thomas d'Aquin voit encore de manière plus directe l'objet de la pureté dans la faculté du désir sensible qu'il appelle *appetitus concupiscibilis*. C'est précisément cette faculté qui doit être particulièrement "dominée", ordonnée et rendue capable d'agir de manière conforme à la vertu pour que la "pureté" puisse être attribuée à l'homme. Selon cette conception, la pureté consiste avant tout dans le fait de contenir les impulsions du désir sensible qui a pour objet ce qui est corporel et sexuel dans l'homme. La pureté est une variante de la vertu de tempérance.

3. Le texte de 1Th 4,3-5 montre que la vertu de pureté, dans la conception de Paul, consiste également dans la domination et dans le dépassement des "passions libidineuses"; cela veut dire que la capacité de contenir les impulsions du désir sensible, c'est-à-dire la vertu de tempérance, appartient nécessairement à sa nature. Mais, en même temps, le même texte paulinien attire notre attention sur une autre fonction de la vertu de pureté, sur une autre dimension - pourrait-on dire -, plus positive que négative.

Le devoir de pureté, que l'auteur de la Lettre semble mettre surtout en relief, est non seulement (et non pas tant) l'abstention de l'"impureté" et de ce qui y conduit, donc l'abstention des "passions libidineuses" mais, en même temps, le maintien de son propre corps et, aussi indirectement, de celui d'autrui, dans "la sainteté et dans le respect".

Ces deux fonctions, l'"abstention" et le "maintien", sont étroitement liées et dépendantes l'une de l'autre. En effet, puisqu'on ne peut "user de son corps avec sainteté et respect", si cette abstention "de l'impureté" et de ce qui y conduit font défaut, en conséquence on peut admettre que le fait d'user du corps (du sien et, indirectement, de celui d'autrui) "avec sainteté et respect" confère une signification et une valeur adéquates à cette abstention. Par elle-même, elle demande le dépassement de quelque chose qui est dans l'homme et qui naît spontanément en lui comme inclination, comme attirance et aussi comme valeur qui agit surtout dans le domaine des sens, mais beaucoup plus souvent non sans répercussions sur les autres dimensions de la subjectivité humaine et, particulièrement, sur la dimension affective et émotive.

4. En considérant tout cela, il semble que l'image paulinienne de la pureté - image qui ressort de la comparaison très éloquente de la fonction de l'"abstention" (c'est-à-dire de la tempérance) avec celle d'"user du corps avec sainteté et respect" - soit profondément juste, complète et adéquate. Peut-être ne devons-nous ce caractère exhaustif qu'au fait que Paul considère la pureté non seulement comme capacité (c'est-à-dire disposition) des facultés subjectives de l'homme mais, en même temps, comme une manifestation concrète de la vie "selon l'Esprit" où la capacité humaine se trouve intérieurement fécondée et enrichie par ce que Paul, dans Ga 5,22, appelle "fruit de l'Esprit". Le respect qui naît dans l'homme au sujet de tout ce qui est corporel et sexuel, soit en lui, soit dans tout autre être humain, homme et femme, se révèle être la force la plus essentielle pour user du corps avec "sainteté". Pour comprendre la doctrine paulinienne de la pureté, il faut entrer à fond dans la signification du terme "respect", compris ici, évidemment, comme force d'ordre spirituel. C'est précisément cette force qui confère sa pleine dimension à la pureté comme vertu, c'est-à-dire comme capacité d'agir dans tout ce domaine dans lequel il découvre, à l'intérieur de lui-même, les multiples impulsions des "passions libidineuses" et auxquelles il cède parfois pour différentes raisons.

5. Pour mieux comprendre la pensée de l'auteur de la Première Lettre aux Thessaloniens, il serait bon d'avoir présent à l'esprit encore un autre texte que nous trouvons dans la Première Lettre aux Corinthiens. Paul y expose sa grande doctrine ecclésiologique, selon laquelle l'Eglise est Corps du Christ; il saisit l'occasion pour formuler l'argumentation suivante au sujet du corps humain: " ... Dieu a disposé dans le corps chacun des membres, selon sa volonté" 1Co 12,18; et plus loin: "Bien plus, les membres du corps qui paraissent les plus faibles sont nécessaires et ceux que nous tenons pour les moins honorables, c'est à eux que nous faisons le plus d'honneur. Moins ils sont décents, plus décevant nous les traitons: ceux qui sont décents n'ont pas besoin de ces égards. Mais Dieu a composé le corps en donnant plus d'honneur à ce qui en manque, afin qu'il n'y ait pas de division dans le corps, mais que les membres aient un commun souci les uns des autres". 1Co 12,22-25.

6. Bien que le sujet propre du texte en question soit la théologie de l'Eglise comme Corps du Christ, on peut cependant dire, en marge de ce passage, que Paul, à travers sa grande analogie ecclésiastique (qui revient dans d'autres lettres et que nous reprendrons en son temps) contribue, en même temps, à approfondir la théologie du corps. Alors que dans la Première Lettre aux Thessaloniens, il écrit sur le fait d'user du corps "avec sainteté et respect", dans le passage qui vient d'être cité de la Première Lettre aux Corinthiens, il veut montrer ce corps humain comme étant précisément digne de respect. On pourrait également dire qu'il veut enseigner aux destinataires de sa lettre la juste conception du corps humain.

C'est pourquoi cette description paulinienne du corps humain dans la Première Lettre aux Corinthiens semble être étroitement liée aux recommandations de la Première Lettre aux Thessaloniens: "Que chacun sache user du corps qui lui appartient avec sainteté et respect". 1Th 4,4 C'est là une ligne importante, peut-être essentielle, de la doctrine paulinienne sur la pureté.

- 28 janvier 1981

## TDC 055 - Le corps dans la première lettre aux Corinthiens

1. Dans nos considérations de mercredi dernier sur la pureté selon l'enseignement de saint Paul, nous avons attiré l'attention sur le texte de la Première lettre aux Corinthiens. L'apôtre y présente l'Eglise comme corps du Christ et il nous offre l'occasion de faire le raisonnement suivant au sujet du corps humain: "Dieu a placé les membres, et chacun d'eux dans le corps, selon qu'il l'a voulu ... Même les membres que nous tenons pour les plus faibles sont nécessaires; et ceux que nous tenons pour les moins honorables sont ceux-là même que nous entourons de plus d'honneur. Ainsi nos membres indécents sont traités avec le plus de décence; nos membres décents n'en ont pas besoin. Mais Dieu a disposé le corps de manière à donner davantage d'honneur à ce qui en manque, afin qu'il n'y ait point de division dans le corps, mais qu'au contraire les membres se témoignent une mutuelle sollicitude". 1Co 12,18 1Co 12,22-25

2. La "description" paulinienne du corps humain correspond à la réalité qui le constitue: elle est donc une description "réaliste". Dans le réalisme de cette description se trouve mêlée en même temps une ligne d'évaluation très mince qui lui confère une valeur profondément évangélique, chrétienne. Certes, il est possible de "décrire" le corps humain, d'exprimer sa vérité avec l'objectivité propre des sciences naturelles. Mais une telle description - avec toute sa précision - ne peut être adéquate (c'est-à-dire comparable à son objet), étant donné qu'il ne s'agit pas seulement du corps (entendu comme organisme, au sens "somatique"), mais de l'homme qui s'exprime lui-même par le moyen de ce corps et qui, dans ce sens, dirais-je, est ce corps. Ainsi donc, cette ligne d'évaluation, étant donné qu'il s'agit de l'homme comme personne, est indispensable dans la description du corps humain. En outre, il faut dire que cette évaluation est juste. C'est une des tâches et un des thèmes éternels de toute la culture: de la littérature, de la sculpture, de la peinture et aussi de la danse, des œuvres théâtrales et enfin de la culture de la vie quotidienne, privée ou sociale. C'est un sujet qu'il vaudrait la peine qu'il soit traité séparément.

3. La description paulinienne de 1Co 12,18-25 n'a certainement pas une signification "scientifique": elle ne présente pas une étude biologique de l'organisme humain ou de la "somatique" humaine. De ce point de vue, elle est une simple description "préscientifique", du reste concise, faite de quelques phrases à peine. Elle a toutes les caractéristiques du réalisme commun et elle est, sans doute, suffisamment "réaliste". Cependant, ce qui détermine son caractère spécifique, ce qui justifie de manière particulière sa présence dans la Sainte Ecriture, c'est précisément cette évaluation qui est liée à cette description et qui est exprimée dans sa trame "narratrice et réaliste". On peut dire avec certitude que cette description ne serait pas possible sans toute la vérité de la création et même sans toute la vérité de la "Rédemption du corps" que Paul professe et proclame. On peut également affirmer que la description paulinienne du corps correspond vraiment à l'attitude spirituelle de "respect" envers le corps humain, respect qui lui est dû en raison de la "sainteté" 1Th 4,3-5 1Th 4,7-8 qui naît des mystères de la création et de la Rédemption. La description paulinienne est également éloignée aussi bien du mépris manichéen du corps que des différentes manifestations d'un "culte naturaliste du corps".

4. L'auteur de 1Co 12,18-25 a devant les yeux le corps humain dans toute sa vérité et donc le corps imprégné (si l'on peut s'exprimer ainsi) de toute la réalité de la personne et de sa dignité. Il est, en même temps, le corps de l'être humain "historique", homme et femme, c'est-à-dire de cet être humain qui, après le péché, a été conçu, pour ainsi dire, à l'intérieur et par la réalité de l'être humain qui avait fait l'expérience de l'innocence originelle. Dans les expressions de Paul au sujet des "membres indécents" du corps humain, comme aussi au sujet de ceux qui "semblent les plus faibles" ou de "ceux que nous tenons pour les moins honorables", il semble que nous retrouvions le témoignage de la même honte que les premiers êtres humains, homme et femme, avaient expérimenté après le péché originel. Cette honte s'est gravée en eux et dans toutes les générations de l'être humain "historique" comme fruit de la triple concupiscence (avec une référence particulière à la concupiscence de la chair). En même temps que cette honte - comme on l'a déjà mis en relief dans les précédentes analyses - un certain "écho" de la même innocence originelle de l'homme s'y est gravé: presque un "négatif" de l'image dont le "positif" était précisément l'innocence originelle.

5. La "description" paulinienne du corps humain semble confirmer parfaitement nos analyses antérieures. Dans le corps humain, il y a des "membres indécents", non en raison de leur nature "corporelle" (puisque une description scientifique et physiologique traite tous les membres et les organes de manière "neutre", avec la même objectivité), mais seulement et exclusivement parce qu'existe dans l'homme lui-même cette honte qui perçoit quelques membres du corps comme "indécents" et qui conduit à les considérer comme tels. En même temps, la même honte semble être à la base de ce qu'écrit l'apôtre dans la Première lettre aux Corinthiens: "Ceux que nous tenons pour les moins honorables du corps sont ceux-là même que nous entourons de plus d'honneur. Ainsi nos membres indécents sont traités avec le plus de décence". 1Co 12,23 Ainsi donc, on peut dire que de la honte naît précisément le "respect" pour son propre corps: respect dont Paul sollicite l'usage dans 1Th 4,4. C'est précisément ce fait d'user "avec sainteté et avec respect" qui se trouve retenu pour la vertu de pureté.

6. En revenant encore à la "description" paulinienne du corps dans 1Co 12,18-25, nous voulons attirer l'attention sur le fait que, selon l'auteur de la lettre, cet effort particulier, qui tend à respecter le corps humain et spécialement les membres les plus "faibles" et les plus "indécents", correspond au dessein originel du Créateur ou à cette vision dont parle le Livre de la Genèse: "Dieu vit tout ce qu'il avait fait et voilà, c'était très bon". Gn 1,31 Paul écrit: "Dieu a disposé le corps de manière à donner davantage d'honneur à ce qui en manque, afin qu'il n'y ait point de division dans le corps, mais qu'au contraire les membres se témoignent une mutuelle sollicitude". 1Co 12,24-25 La "division dans le corps", dont le résultat est que quelques membres sont considérés comme "plus faibles", "moins honorables", donc "indécents", est une expression postérieure à la vision de l'état intérieur de l'homme après le péché originel, c'est-à-dire de l'"homme historique". L'être humain de l'innocence originelle, homme et femme, dont nous lisons dans Gn 2,25, qu'"ils étaient nus ... mais qu'ils n'en éprouvaient pas de honte", ne ressentait pas non plus cette "division dans le corps". A cette harmonie objective dont le Créateur a doté le corps et que Paul précise comme étant une mutuelle sollicitude que se témoignent les différents membres 1Co 12,25, correspondait une harmonie analogue dans l'intimité de l'homme: l'harmonie du "cœur". Cette harmonie ou, précisément, la "pureté du cœur" permettait à l'homme et à la femme, dans l'état d'innocence originelle, d'expérimenter simplement (et d'une manière qui les

rendait originellement heureux tous les deux) la force d'union de leurs corps qui était, pour ainsi dire, l'"insoupçonnable" substrat de leur union personnelle ou de la communion de leurs personnes (communio personarum).

7. Comme on le voit dans la Première lettre aux Corinthiens, l'apôtre lie sa description du corps humain à l'état de l'homme "historique". Au seuil de l'histoire de cet homme se trouve l'expérience de la honte liée à la "division du corps", au sens de pudeur à l'égard de ce corps (et en particulier à l'égard de ses membres qui déterminent du point corporel la masculinité et la féminité). Cependant, dans la même "description", Paul indique la voie qui (précisément sur la base du sens de la honte) conduit à la transformation de cet état jusqu'à la victoire progressive sur cette "division dans le corps", victoire qui peut et qui doit se réaliser dans le cœur de l'homme. Cette voie est précisément celle de la pureté ou du "fait d'user de son corps avec sainteté et respect". Dans 1Co 12,18-25, Paul se réfère au "respect" dont parle 1Th 4,3-5 en utilisant quelques locutions équivalentes lorsqu'il parle du "respect" ou de l'estime pour les membres "les moins honorables", "les plus faibles" du corps et lorsqu'il recommande une plus grande "décence" à l'égard de ce qui est considéré comme "indécent" dans l'homme. Ces locutions caractérisent de plus près ce "respect", surtout dans le domaine des rapports et des comportements humains à l'égard du corps. Voilà ce qui est important, tant à l'égard de son "propre" corps que, évidemment, dans les rapports réciproques (spécialement entre l'homme et la femme, bien qu'ils ne se limitent pas à eux).

Nous n'avons aucun doute que la "description" du corps humain, dans la Première lettre aux Corinthiens, ait une signification fondamentale pour l'ensemble de la doctrine paulinienne de la pureté.

- 4 février 1981

## TDC 056 - Les deux dimensions de la pureté, selon Saint-Paul

1. Au cours de nos dernières catéchèses du mercredi, nous avons analysé deux passages tirés de la première lettre aux Thessaloniens (1Th 4,3-5) et de la première lettre aux Corinthiens (1Co 12,18-25). Nous avons pour but de montrer ce qui nous semble essentiel dans la doctrine paulienne sur la pureté, comprise dans le sens moral c'est à dire comme vertu. Si dans le texte aux Thessaloniens nous pouvons voir que la pureté réside dans la tempérance, l'accent est également mis dans ce texte - comme dans la lettre aux Corinthiens - sur le respect. Par un tel respect envers le corps - ajoutons que, dans la lettre aux Corinthiens, le respect est vu précisément en relation avec la modestie - la pureté en tant que vertu chrétienne est révélée dans les lettres de Paul comme un moyen efficace de détachement du fruit, dans le cœur humain, de la convoitise dans la chair.

S'abstenir de l'inchasteté implique de contrôler son corps dans la sainteté et l'honneur. Cette abstention nous permet de déduire que, dans la doctrine de l'apôtre, la pureté est une capacité centrée sur la dignité du corps. Plus précisément, sur la dignité de la personne dans sa relation avec son propre corps, à sa féminité ou sa masculinité manifestée dans ce corps. Comprise comme une capacité, la pureté est précisément l'expression et le fruit de la vie dans l'Esprit Saint, dans tout le sens du terme. C'est une capacité nouvelle de l'être humain, dans laquelle l'Esprit Saint porte du fruit.

Ces deux dimensions de la pureté - la dimension morale, ou vertu, et la dimension charismatique, le don du Saint Esprit au sens propre - sont présentes et intimement liées dans le message de Saint-Paul. Ceci est particulièrement appuyé dans la première lettre de l'apôtre aux Corinthiens, dans laquelle il appelle le corps "le temple [c'est à dire le sanctuaire et le lieu du séjour] de l'Esprit Saint".

Vous ne vous appartenez pas à vous-mêmes

2. "Ne le savez-vous pas ? Votre corps est le temple de l'Esprit Saint, qui est en vous et que vous avez reçu de Dieu ; vous ne vous appartenez plus à vous-mêmes"- dit Paul aux Corinthiens (1Co 6,19), après les avoir instruits avec grande sévérité des exigences morales de la pureté. "Fuyez la débauche. Tous les péchés que l'homme peut commettre sont extérieurs à son corps ; mais la débauche est un péché contre le corps lui-même." (1Co 6,18) La caractéristique particulière du péché que l'apôtre stigmatise réside dans le fait que ce péché, contrairement aux autres, est contre le corps (tandis que les autres péchés sont hors du corps). C'est ainsi que nous trouvons la signification exacte d'expressions comme "péché du corps" ou "péché de la chair" dans la terminologie paulinienne. Ces péchés sont précisément opposés à cette vertu par laquelle l'homme garde son corps dans la sainteté et l'honneur (cf. 1Th 4,3-5).

Profanation du temple

3. De tels péchés entraînent la profanation du corps : ils privent le corps de l'homme ou de la femme de l'honneur qui lui dû du fait de la dignité de sa personne. Cependant, l'apôtre va plus loin : selon lui, le péché contre le corps est également une "profanation du temple". A ses yeux, ce n'est pas seulement l'esprit humain, grâce à qui l'homme est un sujet personnel, qui fait la dignité du corps humain. Mais c'est la réalité surnaturelle de l'Esprit Saint qui habite et demeure dans l'homme - dans son âme et dans son corps, comme le fruit de la rédemption opérée par le Christ- qui fait cette dignité.

Il s'ensuit que le corps de l'homme n'est pas seulement le sien. Il mérite le respect, dont la manifestation dans le comportement humain entre hommes et femmes est la vertu de pureté. Ce respect ne trouve pas son origine uniquement dans le fait que ce soit le corps d'une personne. Quand l'apôtre écrit : " Votre corps est le temple de l'Esprit Saint, qui est en vous et que vous avez reçu de Dieu" (1Co 16,9), il veut indiquer une nouvelle source de dignité du corps humain, précisément l'Esprit Saint, qui est également la source du devoir moral qui découle de cette dignité.

Le Seigneur a payé le prix de votre rachat

4. La réalité de la rédemption, qui est également rédemption du corps, est cette source. Pour Paul, ce mystère de la foi est une réalité concrète et personnelle. Par la rédemption, chaque homme s'est pour ainsi dire reçu de nouveau, et a reçu de nouveau son corps, de Dieu. Le Christ a imprimé dans le corps humain - dans le corps de chaque homme et de chaque femme - une nouvelle dignité puisque, en Lui, le corps humain a été admis, avec l'âme, à l'union avec la Personne du Fils-Verbe. Avec cette dignité nouvelle, par la rédemption du corps, une nouvelle obligation a vu le jour. Paul écrit peu à ce propos, mais d'une manière percutante : "Le Seigneur a payé le prix de votre rachat" (1Co 6,20). Le fruit de la rédemption est l'Esprit Saint, qui demeure dans l'homme et dans le temple de son corps. Dans ce don, qui sanctifie chaque homme, le chrétien se reçoit de nouveau comme don de Dieu. Ce nouveau don, double, est alliance : l'apôtre y fait référence lorsqu'il écrit aux croyants, conscients du Don, pour les convaincre de ne pas commettre l'inchasteté. Nul ne doit "pécher contre son propre corps" (1Co 6,18). Il écrit ainsi : "Le corps est, non pas pour la débauche, mais pour le Seigneur Jésus, et le Seigneur est pour le corps" (1Co 6,13)

Il est difficile d'exprimer plus concisément ce que le mystère de l'Incarnation apporte à chaque croyant. Le fait que le corps humain devienne en Jésus Christ le corps du Dieu-Homme apporte à chaque homme une nouvelle élévation surnaturelle, que chaque chrétien doit prendre en compte dans le comportement qu'il adopte envers son propre corps et, bien sûr, envers le corps de l'autre : l'homme envers la femme et la femme envers l'homme. La rédemption du corps implique l'institution, dans le Christ et par le Christ, d'une nouvelle dimension de sainteté du corps. Paul fait référence à cette sainteté dans la lettre aux Thessaloniens lorsqu'il écrit à chacun de veiller "à [se] comporter chacun avec votre femme dans un esprit de sainteté et de respect" (1Th 4,3-5)

Unis avec le Seigneur

5. Dans le sixième chapitre de la Première Lettre aux Corinthiens, Paul précise la vérité de la sainteté du corps. Il stigmatise l'inchasteté, c'est à dire le péché contre la sainteté du corps, le péché d'impureté, avec des mots très forts : "Ne le savez-vous pas ? Vos corps sont les membres du Christ. Vais-je donc prendre les membres du Christ pour en faire les membres d'une femme de débauche ? Absolument pas. Ne le savez-vous pas ? Quand on s'unit à la débauchée, cela ne fait qu'un seul corps. Car il est dit : Tous deux ne feront plus qu'un. Quand on s'unit au Seigneur, cela ne fait qu'un seul esprit." (1Co 6,15-17) Selon l'enseignement paulinien, la pureté est un aspect de la vie dans l'Esprit. Cela signifie que le mystère de la rédemption du corps, qui fait partie du mystère du Christ commencé dans l'Incarnation et déjà vrai pour chaque homme par l'incarnation, porte du fruit.

Ce mystère porte également du fruit dans la pureté, comprise comme une exigence fondé sur l'éthique. Le fait que nous ayant été "rachetés avec un grand prix" (1Co 6,20) au prix de la rédemption du Christ, crée une exigence, c'est à dire, le devoir de contrôler son corps dans la sainteté et le respect. La conscience de la rédemption du corps agit dans la volonté humaine en faveur de l'abstinence de l'inchasteté. Elle agit pour permettre à l'homme d'acquérir une réelle capacité appelée la vertu de pureté.

Ce que nous pouvons voir, dans les mots de la Première Lettre aux Corinthiens (1Co 6,15-17), dans l'enseignement de Paul sur la vertu chrétienne de pureté comme mise en œuvre de la vie dans l'Esprit, a une profondeur particulière et porte la puissance du réalisme surnaturel de la foi. Nous devons revenir sur ce sujet plus d'une fois.

- 11 février 1981

1. Au cours de notre rencontre, il y a quelques semaines, nous avons attiré l'attention sur le passage de la Première Lettre aux Corinthiens où saint Paul appelle le corps humain le "temple de l'Esprit-Saint". Il écrit: "Ou bien ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous et que vous tenez de Dieu et que vous ne vous appartenez pas? En effet, vous avez été rachetés à un prix élevé". 1Co 6,19-20. "Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ?" 1Co 6,15. L'apôtre montre le mystère de la "Rédemption du corps", accomplie par le Christ, comme la source d'un devoir moral particulier qui engage les chrétiens à la pureté, à celle que Paul définit ailleurs comme l'exigence d'"user de son corps avec sainteté et respect" 1Th 4,4.

2. Cependant, nous ne découvririons pas toute la richesse de la pensée contenue dans les thèmes pauliniens si nous ne remarquons pas que le mystère de la Rédemption fructifie également dans 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 y œuvre par ses dons spirituels. Parmi ces dons, connus dans l'histoire de la spiritualité comme les sept dons du Saint-Esprit (cf. Is 11,2, selon la Septante et la Vulgate), celui qui s'adapte le mieux à la vertu de pureté semble être le don de la "piété" (eusebeia, donum pietatis).

note (L'eusebeia ou pieta se référait généralement à l'époque gréco-romaine à la vénération des dieux (comme dévotion) mais conservait encore le sens primitif plus vaste de respect envers les structures vitales. -- L'eusebeia définissait le comportement réciproque des consanguins, les relations entre époux, et aussi l'attitude due à César par les légions et à leurs maîtres par les esclaves. -- Dans le Nouveau Testament, seuls les documents les plus récents appliquent l'eusebeia aux chrétiens; dans les écrits les plus anciens ce terme caractérise les "bons païens" Ac 10,2-7 Ac 17,23 -- Et ainsi l'eusebeia grecque tout comme le donum pietatis, tout en se référant indubitablement à la vénération divine, ont aussi une vaste base dans la connotation des rapports inter-humains (cf. W. Foerster, article eusebeia, dans Theological Dictionary of the New-Testament ed. G. Kittel - G. Bromiley, vol. III, Grand Rapids 1971, Eerdmans, pp. 177-182).

Si la pureté amène l'homme à "user de son corps avec sainteté et respect", comme nous le lisons dans 1Th 4,3-5, la piété, qui est un don de l'Esprit-Saint, semble servir la pureté de manière particulière en sensibilisant le sujet humain à cette dignité qui est propre au corps humain en vertu du mystère de la création et de la Rédemption. Grâce au don de la piété, les paroles de Paul: "Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous (...) et que vous ne vous appartenez pas? 1Co 6,19 acquièrent l'éloquence d'une expérience et deviennent une vérité vivante et vécue dans l'action. Elles ouvrent même l'accès plus pleinement à l'expérience de la signification sponsale du corps et de la liberté du don qui lui est liée et dans laquelle se dévoilent la physionomie profonde de la pureté et son lien organique avec l'amour.

3. Bien que le fait d'user de son corps "avec sainteté et respect" consiste à s'abstenir de "l'impudicité" - et cette voie est indispensable - cette attitude fructifie toujours dans l'expérience la plus profonde de cet amour qui a été inscrit depuis "l'origine", d'après l'image et la ressemblance de Dieu lui-même, dans l'être humain tout entier et donc aussi dans son corps. C'est pourquoi, au chapitre 6 de la Première lettre aux Corinthiens, saint Paul termine son argumentation par une exhortation significative "Glorifiez donc Dieu dans votre corps" 1Co 6,20. La pureté, comme vertu ou capacité d'"user de son corps avec sainteté et respect", alliée au don de la piété comme fruit de l'habitation de l'Esprit-Saint dans le "temple" du corps, réalise dans ce dernier une telle plénitude de dignité dans les rapports entre personnes que Dieu lui-même y est glorifié. La pureté est gloire du corps humain devant Dieu. C'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 connivence réciproque des hommes et permet d'y exprimer la simplicité et la profondeur, la cordialité et l'authenticité incomparable de la confiance personnelle. Peut-être aurons-nous plus tard une autre occasion pour traiter plus amplement ce thème. Le lien entre la pureté et l'amour est également le lien de la même pureté dans l'amour, et ce don de l'Esprit-Saint qu'est la piété constitue une trame peu connue de la théologie du corps qui mérite cependant un approfondissement particulier. Cela pourra être réalisé au cours des analyses concernant le caractère sacramentel du mariage.

4. Et maintenant, référons-nous brièvement à l'Ancien Testament. La doctrine paulinienne de la pureté, entendue comme "vie selon l'Esprit", semble indiquer une certaine continuité par rapport aux Livres "sapienciaux" de l'Ancien Testament. Nous y trouvons, par exemple, la prière suivante pour obtenir la pureté dans les pensées, les paroles et les actions: "Seigneur, Père et Dieu de ma vie. (...) Que la sensualité et la luxure ne s'emparent pas de moi. Ne me livre pas au désir impudent". Si 23,4-6. La pureté est en effet la condition pour trouver la sagesse et pour la suivre, comme nous le lisons dans le même livre: "Vers elle (c'est-à-dire vers la sagesse) j'ai dirigé mon âme et dans la pureté je l'ai trouvée". Si 51,20. On pourrait aussi, d'une certaine manière, prendre en considération le texte de Sg 8,21 que la liturgie connaît dans la version de la Vulgate: "Je savais que nul ne pouvait avoir la continence si Dieu ne la donnait. Et c'était déjà de la sagesse de savoir de qui elle était le don (Cette version de la Vulgate conservée par la Neo-Vulgate et par la liturgie, citée de nombreuses fois par saint Augustin (de S. Virg, par. 43; Confess.VI II; X 29; Serm. CLX 7), change toutefois le sens de l'original grec qui se traduit ainsi: "Sachant que je ne l'aurais pas obtenue autrement (la sagesse) si Dieu ne me l'avait donnée..").

Selon ce concept, ce n'est pas tellement la pureté qui est la condition de la sagesse, mais la sagesse condition de la pureté, comme un don de Dieu. Il semble que dans les textes sapienciaux cités ci-dessus s'esquisse déjà la double signification de la pureté: comme vertu et comme don. La vertu est au service de la sagesse et la sagesse prédispose à accueillir le don qui provient de Dieu. Ce don fortifie la vertu et permet de jouir dans la sagesse des fruits d'une conduite et d'une vie qui soient pures.

5. Comme le Christ dans la béatitude du Discours sur la Montagne, qui se réfère "aux cœurs purs", met en relief la "vision de Dieu", fruit de la pureté, dans une perspective eschatologique, ainsi Paul, à son tour, met en lumière son rayonnement dans les dimensions de la temporalité lorsqu'il écrit: "Tout est pur pour les purs. Mais pour ceux qui sont souillés et qui n'ont pas la foi, rien n'est pur. Leur esprit même et leur conscience sont souillés. Ils font profession de connaître Dieu mais, par leur conduite, ils le renient". Tt 1,15-16 Ces paroles peuvent également se référer à la pureté au sens, général et spécifique, comme à la note caractéristique de tout bien moral.

Pour la conception paulinienne de la pureté, au sens dont parlent 1Th 4,3-5 1Co 6,13-20 c'est-à-dire au sens de la "vie selon l'Esprit", l'anthropologie de la renaissance dans l'Esprit- Saint semble être fondamentale - comme il ressort de l'ensemble de nos considérations Jn 3,5 ss. Elle grandit à partir des racines mises dans la réalité de la Rédemption du corps opérée par le Christ Rédemption dont l'expression ultime est la résurrection. Il y a de profondes raisons pour lier toute la thématique de la pureté aux paroles de l'Evangile dans lesquelles le Christ se réfère à la résurrection (et cela constituera le thème de la future étape de nos considérations). Ici, nous l'avons surtout mise en relation avec l'ethos de la Rédemption du corps.

6. La manière de comprendre et de présenter la pureté - héritée de la tradition de l'Ancien Testament et caractéristique des Livres "sapientiaux" - était certainement une préparation indirecte mais néanmoins réelle à la doctrine paulinienne sur la pureté comprise comme "vie selon l'Esprit". Sans doute, cette manière aidait aussi beaucoup d'auditeurs du Discours sur la Montagne à comprendre les paroles du Christ lorsque, expliquant le commandement "Tu ne commettras pas d'adultère", il se référait au "cœur" humain. L'ensemble de nos réflexions a pu montrer de cette manière, du moins dans une certaine mesure, avec quelle richesse et quelle profondeur la doctrine de la pureté se distingue dans ses sources bibliques et évangéliques.

- 18 Mars 1981

1. Avant de conclure le cycle de considérations concernant les paroles que le Christ a prononcées dans son Discours sur la Montagne, il faut encore une fois rappeler ces paroles et reprendre sommairement le fil des idées sur lesquelles elles sont basées. Voici la teneur des paroles de Jésus: " Vous avez appris qu'il a été dit: Tu ne commettras pas l'adultère! Eh bien! moi je vous dis: Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son cœur, l'adultère avec elle". Mt 5,27-28. Ce sont des paroles synthétiques qui exigent une profonde réflexion, exactement comme les paroles du Christ quand il se réfère à "l'origine". Aux Pharisiens qui, en se référant à la loi de Moïse qui admettait l'"acte de répudiation", lui avaient demandé: "Est-il permis de répudier sa femme pour n'importe quel motif?", il avait répondu: "N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès l'origine, les fit homme et femme, et qu'il a dit Ainsi donc l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme et les deux ne formeront qu'une seule chair? ... Eh bien! Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer". Mt 19,3-6 Ces paroles ont, elles aussi, exigé une profonde réflexion pour découvrir toute la richesse qu'elles contiennent. Les réflexions de ce genre nous ont permis de déterminer l'authentique théologie du corps.

2. En suivant la référence que le Christ a faite à "l'origine", nous avons consacré une série de réflexions aux textes de la Genèse qui traitent précisément de cette "origine". Nos analyses ont fait ressortir non seulement un tableau de la situation de l'être humain - homme et femme - dans son état d'innocence originelle, mais aussi la base théologique de la vérité sur l'homme et sur sa vocation particulière qui découle du mystère éternel de la personne: image de Dieu, incarnée dans le fait corporel et visible de la masculinité ou de la féminité de la personne humaine. C'est sur cette vérité qu'est basée la réponse que le Christ a donnée à propos du mariage et, en particulier, de son indissolubilité. C'est la vérité sur l'homme, une vérité qui a ses racines dans l'état d'innocence originelle, une vérité qu'il faut donc comprendre dans le contexte de la situation existant avant le péché, comme nous avons cherché à le faire au cours du précédent cycle de nos réflexions.

3. Toutefois il faut, en même temps, considérer, comprendre et interpréter cette vérité fondamentale sur la personne humaine, sur sa nature d'être masculin et féminin, à la lumière d'une autre situation: de celle, donc, qui s'est formée à la suite de la rupture de la première alliance avec le Créateur, c'est-à-dire à cause du péché originel. Il convient de voir cette vérité sur l'être humain - homme et femme - dans le contexte de sa nature pécheresse héréditaire. Et c'est précisément ici que nous rencontrons les déclarations du Christ dans son Discours sur la Montagne. Il y a évidemment dans les Saintes Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament de nombreux récits, phrases et paroles qui confirment cette vérité, c'est-à-dire que l'homme "historique" porte en lui l'héritage du péché originel; néanmoins, les paroles que Jésus a prononcées dans son Discours sur la Montagne semblent - malgré leur présentation concise - avoir une éloquence particulièrement dense. Les analyses que nous avons faites précédemment et qui ont graduellement révélé ce que ces paroles contiennent en substance, le démontrent. Pour éclairer les affirmations concernant la concupiscence, il faut saisir la signification biblique de la concupiscence elle-même - de la triple concupiscence - et principalement de la concupiscence de la chair. Et alors, on arrive à comprendre peu à peu pourquoi Jésus définit cette concupiscence (précisément le "regarder pour désirer") comme "adultère commis dans le cœur". En accomplissant les analyses sur ce sujet, nous avons en même temps cherché à comprendre quelle signification les paroles de Jésus avaient pour ses auditeurs immédiats éduqués dans la tradition de l'Ancien Testament, c'est-à-dire dans la tradition des textes législatifs et, également, dans celle des textes prophétiques et "sapientiaux"; en outre, la signification que les paroles du Christ peuvent avoir pour l'homme de toute autre époque et principalement pour l'homme d'aujourd'hui, lorsqu'on considère des influences culturelles. En effet, nous sommes persuadés que, dans leur contenu essentiel, ces paroles se réfèrent à l'homme de tous les temps et de tous les lieux. C'est en cela que consiste leur valeur synthétique: elles annoncent à chacun une vérité qui est valable et substantielle pour lui personnellement.

4. Quelle est cette vérité? Incontestablement, c'est une vérité de caractère éthique et donc, en définitive, une vérité de caractère normatif, tout comme est normative la vérité contenue dans le commandement: "Tu ne commettras point l'adultère". L'interprétation que le Christ fait de ce commandement nous indique le mal à éviter et à vaincre - celui précisément de la convoitise de la chair - et elle nous montre en même temps le bien, dont la voie s'ouvre à nous quand nous surmontons nos désirs. Ce bien est la "pureté du cœur" dont Jésus parle dans le même contexte du Discours sur la Montagne. Du point de vue biblique, la pureté du cœur veut dire libération de toute espèce de péché ou de faute - et pas seulement des péchés provenant de la "convoitise de la chair". Toutefois, dans ce cas-ci, nous nous occupons particulièrement d'un des aspects de cette "pureté", celui qui est le contraire de l'adultère "commis dans le cœur". Cette "pureté du cœur" dont nous traitons, si nous la comprenons, selon la pensée de saint Paul, comme "vie selon l'Esprit", alors le contexte paulinien nous offre une image complète de la substance contenue dans les paroles que le Christ a prononcées dans son Discours sur la Montagne. Ces paroles contiennent une vérité éthique; elles mettent en garde contre le mal et indiquent le bien moral de la vie humaine; même, elles incitent les auditeurs à éviter le mal de la concupiscence et à acquérir la pureté du cœur. La signification de ces paroles est donc tout ensemble normative et indicative. Tout en entraînant vers le bien qu'est la "pureté du cœur", elles indiquent en même temps les valeurs auxquelles le cœur humain peut et doit aspirer.

5. D'où la question: quelle vérité, valable pour tout homme, se trouve contenue dans les paroles du Christ? Nous devons répondre qu'elles contiennent non seulement une vérité éthique, mais également la vérité essentielle sur l'homme, la vérité anthropologique. C'est précisément pour cela que nous remontons à ces paroles pour formuler ici la théologie du corps en étroite relation et, pour ainsi dire, dans la perspective les paroles précédentes par lesquelles le Christ s'était référé à "l'origine". On peut affirmer que ces paroles, avec leur expressive éloquence évangélique, évoquent dans la conscience de l'homme de la concupiscence le souvenir de l'homme de l'innocence originelle. Mais les paroles du Christ sont réalistes. Elles ne cherchent pas à faire revenir le cœur humain à l'état d'innocence originelle que l'homme a désormais laissé derrière lui au moment où il a commis le péché originel: elles lui indiquent, au contraire, le chemin d'une pureté du cœur, possible et accessible même dans sa situation de pêcheur héréditaire. Cette pureté est celle de "l'homme de la concupiscence", inspirée toutefois par les paroles de l'Evangile et ouverte à "la vie selon l'Esprit" (conformément aux paroles de saint Paul), c'est-à-dire la pureté de l'homme de la concupiscence qui est cernée entièrement par la "Rédemption du corps" accomplie

par le Christ. C'est précisément pour cela que nous trouvons dans les paroles du Discours sur la Montagne l'appel au "cœur", c'est-à-dire à l'homme intérieur. 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 concupiscence.

La signification normative des paroles du Christ est profondément enracinée dans leur signification anthropologique, dans la dimension de l'intériorité humaine.

6. Selon la doctrine évangélique, si merveilleusement développée dans les Epîtres de saint Paul, la pureté n'est pas une simple abstention de l'impudicité 1Th 4,3, ou tempérance: elle ouvre en même temps la voie qui conduit à une découverte toujours plus parfaite de la dignité du corps humain, lui qui est lié organiquement à la liberté du don dans l'authenticité intégrale de sa subjectivité personnelle, masculine ou féminine. De cette manière, la pureté comprise comme tempérance mûrit dans le cœur de l'homme qui la cultive et tend à la découverte et à l'affirmation de la signification sponsale du corps, dans sa vérité intégrale. C'est précisément cette vérité qui doit être connue intérieurement: elle doit, en un certain sens, être "ressentie par le cœur", afin que les rapports réciproques de l'homme et de la femme - et jusqu'au simple regard - retrouvent ce contenu authentiquement sponsal de leurs significations. Et c'est précisément ce contenu que l'Evangile indique comme "pureté du cœur".

7. Si dans l'expérience intérieure de l'homme (c'est-à-dire de l'homme de la concupiscence) la "tempérance" prend figure de fonction négative, l'analyse des paroles que le Christ a prononcées dans son Discours sur la Montagne et leur mise en liaison avec les textes de saint Paul nous permettent de transposer cette signification vers la fonction positive de la pureté du cœur. Dans la pureté bien mûrie, l'homme jouit des fruits de la victoire remportée sur la concupiscence, victoire dont a parlé saint Paul en exhortant chacun à "user de son corps avec sainteté et respect" 1Th 4,4. Mieux, c'est précisément dans une pureté bien mûrie que se manifeste partiellement l'efficacité du don du Saint-Esprit dont le corps humain "est le temple" 1Co 6,19. 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 (et que nous connaissons aussi grâce à d'autres analyses: il suffit de se rappeler Si 26,13 Si 26,15-18). 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 autre.

Les paroles que le Christ a prononcées dans le Discours sur la Montagne conduisent précisément le cœur humain à cette joie. C'est à elles qu'il convient de confier sa propre personne, ses pensées et ses actions, afin de trouver la joie et de la donner aux autres.

- 1er avril 1981

1. Il nous faut désormais conclure les réflexions et les analyses basées sur les paroles que le Christ a prononcées dans le Discours sur la Montagne et par lesquelles il s'est référé au cœur humain en l'exhortant à la pureté: "Vous avez entendu 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 commis l'adultère avec elle dans son cœur". Mt 5,27-28. Nous avons dit à plusieurs reprises que ces paroles, prononcées une fois à l'intention de ceux qui écoutaient ce discours, s'adressent à l'homme de tous les temps et de tous les lieux et font appel au cœur humain dans lequel s'inscrit la trame la plus intérieure et, dans un certain sens, la plus essentielle de l'histoire. C'est l'histoire du bien et du mal (dont le début est lié, dans le Livre de la Genèse, au mystérieux arbre de la connaissance du bien et du mal) et, en même temps, l'histoire du salut dont la parole est l'Evangile et dont la force est l'Esprit-Saint qui est donné à ceux qui accueillent l'Evangile avec un cœur sincère.

2. Si l'appel du Christ au "cœur" et, encore avant, sa référence à l'"origine", nous permettent de construire ou au moins de délimiter une anthropologie que nous pouvons appeler "théologie du corps", une telle théologie est, en même temps, une pédagogie. La pédagogie vise à éduquer l'homme, en mettant devant lui les exigences, en les motivant et en montrant les voies qui conduisent à leur réalisation. Les affirmations du Christ ont aussi ce but: ce sont des affirmations "pédagogiques". Elles contiennent une pédagogie du corps exprimée de manière concise et, en même temps, de la manière la plus complète. Aussi bien la réponse donnée aux pharisiens à propos de l'indissolubilité du mariage que les paroles du Discours sur la Montagne concernant la domination de la concupiscence montrent - au moins indirectement - que le Créateur a assigné le corps, sa masculinité et sa féminité comme tâche à l'homme, que, dans la masculinité et dans la féminité, il lui a assigné comme tâche, dans un certain sens, son humanité, la dignité de la personne et également le signe transparent de la "communion" interpersonnelle dans laquelle l'homme se réalise lui-même à travers le don authentique de soi. En mettant devant l'homme les exigences conformes aux tâches qui lui sont confiées, le Créateur montre en même temps à l'être humain, à l'homme et à la femme, les voies qui y mènent pour les assumer et les accomplir.

3. En analysant ces textes clés de la Bible jusqu'à la racine même des significations qu'ils contiennent, nous découvrons précisément cette anthropologie qui peut être appelée "théologie du corps". Et c'est cette théologie du corps qui fonde ensuite la méthode la plus appropriée de la pédagogie du corps, c'est-à-dire de l'éducation (même de l'auto-éducation) de l'homme. Cela acquiert une particulière actualité pour l'homme contemporain dont la connaissance dans le domaine de la bio physiologie et de la médecine biologique a beaucoup progressé. Cependant, cette science traite l'homme sous un "aspect" déterminé et donc est plutôt partielle et non globale. Nous connaissons bien les fonctions du corps comme organisme, les fonctions liées à la masculinité et à la féminité de la personne humaine. Mais cette science, par elle-même, ne développe pas encore la conscience du corps comme signe de la personne, comme manifestation de l'esprit. Tout le développement de la science contemporaine concernant le corps comme organisme a plutôt le caractère de la connaissance biologique, car elle est basée sur la séparation, dans l'homme, de ce qui est en lui corporel et de ce qui est spirituel. En se servant d'une connaissance aussi unilatérale des fonctions du corps comme organisme, il n'est pas difficile d'arriver à traiter le corps, de manière plus ou moins systématique, comme objet de manipulations. Dans ce cas, l'homme cesse, pour ainsi dire, de s'identifier subjectivement avec son corps, puisqu'il est privé de la signification et de la dignité qui découlent du fait que ce corps est précisément celui de la personne. Nous nous trouvons ici à la limite des problèmes qui exigent souvent des solutions fondamentales, impossibles sans une vision intégrale de l'homme.

4. C'est précisément ici qu'apparaît clairement que la théologie du corps, tirée de ces textes clés des paroles du Christ, devient la méthode fondamentale de la pédagogie ou de l'éducation de l'homme du point de vue du corps, dans la pleine considération de sa masculinité et de sa féminité. Cette pédagogie peut être comprise sous l'aspect d'une "spiritualité spécifique du corps". Le corps, en effet, dans sa masculinité et dans sa féminité, est donné comme tâche à l'esprit humain (ce qui a été exprimé par saint Paul de manière admirable dans le langage qui lui est propre) et, par l'intermédiaire d'une maturité adéquate de l'esprit, devient lui aussi signe de la personne - ce dont la personne est consciente - et une authentique "matière" dans la communion des personnes. En d'autres termes, l'homme découvre, à travers sa maturité spirituelle, la signification sponsale de son corps.

Les paroles du Christ dans le Discours sur la Montagne montrent que, par elle-même, la concupiscence ne dévoile pas cette signification à l'homme. Au contraire, elle l'estompe et l'obscurcit. La connaissance purement "biologique" des fonctions du corps comme organisme, liées à la masculinité et à la féminité de la personne humaine, est capable d'aider à découvrir la signification sponsale authentique seulement si elle va de pair avec une maturité spirituelle adéquate de la personne humaine. Sans cela, cette connaissance peut avoir des effets diamétralement opposés et cela se trouve confirmé par de multiples expériences de notre temps.

5. De ce point de vue, il faut considérer avec perspicacité les affirmations de l'Eglise d'aujourd'hui. Leur compréhension adéquate et leur interprétation, de même que leur application pratique (c'est-à-dire précisément la pédagogie), requièrent cette théologie approfondie du corps que nous relevons, en définitive, dans les paroles clés du Christ. Quant aux affirmations actuelles de l'Eglise, il faut prendre connaissance du chapitre intitulé "Dignité du mariage et de la famille et leur valorisation" de la constitution pastorale du Concile Vatican II GS 46 HV 1 et, ensuite, de l'encyclique *Humanae vitae* de Paul VI. Sans aucun doute, les paroles du Christ à l'analyse desquelles nous avons consacré beaucoup de temps n'avaient d'autre but que la valorisation de la dignité du mariage et de la famille; d'où la convergence fondamentale entre ces paroles et les deux textes mentionnés de l'Eglise d'aujourd'hui. Le Christ parlait à l'homme de tous les temps et de tous les lieux; les affirmations de l'Eglise visent à actualiser les paroles du Christ et doivent donc être relues avec la clé de cette théologie et de cette pédagogie qui trouvent leur racine et leur soutien dans les paroles du Christ.

Il est difficile de faire ici une analyse globale des affirmations citées du magistère suprême de l'Eglise. Nous nous contenterons d'en rapporter quelques passages. Voici de quelle manière Vatican II - en plaçant parmi les problèmes les plus urgents de l'Eglise dans le monde contemporain la valorisation de la dignité du mariage et de la famille - caractérise la situation existante dans ce domaine: " La dignité de cette institution (c'est-à-dire du mariage et de la famille) ne brille pourtant pas partout du même éclat, puisqu'elle est ternie par la polygamie, l'épidémie du divorce, l'amour soi-disant libre, ou d'autres déformations. De plus, l'amour conjugal est trop souvent

profané par l'égoïsme, l'hédonisme et par des pratiques illicites entravant la génération". GS 47 Paul VI, en exposant dans l'encyclique *Humanae vitae* ce dernier problème, écrit entre autres: " On peut craindre aussi que l'homme, en s'habituant à l'usage des pratiques anticonceptionnelles, ne finisse par perdre le respect de la femme et ... n'en vienne à la considérer comme un simple instrument de jouissance égoïste, et non plus comme sa compagne respectée et aimée". HV 17.

Ne nous trouvons-nous pas dans le cadre de la même insistance qui avait dicté une fois les paroles du Christ sur l'unité et l'indissolubilité du mariage, ainsi que celles du Discours sur la Montagne concernant la pureté du cœur et la domination de la concupiscence de la chair, paroles développées plus tard avec tant de perspicacité par l'apôtre Paul?

6. Dans le même esprit, l'auteur de l'encyclique *Humanae vitae*, en parlant des exigences propres de la morale chrétienne, présente, en même temps, la possibilité de les accomplir, lorsqu'il écrit: "La maîtrise de l'instinct par la raison et la libre volonté impose sans nul doute une ascèse - Paul VI utilise ce mot - pour que les manifestations affectives de la vie conjugale soient dûment réglées, en particulier par l'observance de la continence périodique. Mais cette discipline, propre à 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 (précisément, cet effort a été appelé plus haut "ascèse"), mais grâce à son influence bienfaisante, les conjoints développent intégralement leur personnalité, en s'enrichissant de valeurs spirituelles ... Elle favorise l'attention à l'autre conjoint, aide les époux à bannir l'égoïsme, ennemi du véritable amour, et approfondit leur sens de responsabilité" HV 21.

7. Arrêtons-nous sur ces quelques passages. Ils nous montrent de manière claire - en particulier le dernier - combien est indispensable, pour bien comprendre l'affirmation du magistère de l'Eglise d'aujourd'hui, cette théologie du corps dont nous avons cherché les bases, surtout dans les paroles du Christ lui-même. Comme nous l'avons déjà dit, c'est précisément elle qui devient la méthode fondamentale de toute la pédagogie chrétienne du corps. En se référant aux paroles citées, on peut affirmer que le but de la pédagogie du corps se trouve précisément dans le fait que les "manifestations affectives" - surtout celles qui sont "propres à la vie conjugale" - soient conformes à l'ordre moral ou, en définitive, à la dignité des personnes. Dans ces paroles revient le problème du rapport réciproque entre l'"éros" et l'"éthos" dont nous avons déjà parlé. Comprise comme méthode de la pédagogie du corps, la théologie nous prépare aussi à des réflexions ultérieures sur la sacramentalité de la vie humaine et, en particulier, de la vie conjugale.

L'Evangile de la pureté de cœur, hier et aujourd'hui: en concluant par cette phrase le présent cycle de réflexions de nos considérations - avant de passer au cycle suivant dont la base des analyses sera les paroles du Christ sur la résurrection du corps -, nous désirons consacrer encore un peu d'attention à la "nécessité de créer un climat favorable à l'éducation de la chasteté" dont parle l'encyclique de Paul VI HV 22 et nous voulons centrer ces observations sur le problème de l'ethos du corps dans les œuvres de la culture artistique, avec une référence spéciale aux situations que nous rencontrons dans la vie contemporaine.

- 8 avril 1981

L'audience d'aujourd'hui tombe au cours de la Semaine sainte, la "grande" semaine de l'année liturgique puisqu'elle nous fait revivre de près le mystère pascal où "la révélation de l'amour miséricordieux de Dieu atteint son point culminant " DM 8

Tout en invitant chacun à participer avec ferveur aux célébrations liturgiques de ces jours, je forme le souhait que tous reconnaissent avec joie et gratitude le don unique d'avoir été sauvés par la passion et la mort du Christ. Toute l'histoire de l'humanité est éclairée et guidée par cet événement incomparable: Dieu, dans sa bonté infinie, a répandu son amour indicible par l'intermédiaire du sacrifice suprême du Christ. Toutefois, tandis que nous nous préparons à élever vers le Christ, vainqueur de la mort, notre hymne de gloire, nous devons éliminer de nos âmes tout ce qui pourrait s'opposer à notre rencontre avec lui. Pour le voir à travers la foi, il est en effet nécessaire que nous soyons purifiés par le sacrement du pardon et soutenus par un profond renouveau de l'esprit et de cette conversion intérieure qui est au départ de cette "nouvelle création" 2Co 5,17, dont les prémices et le gage le plus sûr sont le Christ ressuscité.

Pâques représentera alors pour chacun de nous une rencontre avec le Christ. C'est ce que je souhaite de tout cœur à tous.

1. Dans nos précédentes réflexions - aussi bien dans le cadre des paroles du Christ où il se réfère à l'"origine" que dans le cadre du Discours sur la Montagne, c'est-à-dire lorsqu'il se réfère au "cœur" humain - nous avons cherché à faire voir de façon systématique comment la dimension de la subjectivité personnelle de l'homme était l'élément indispensable présent dans l'herméneutique théologique que nous devons découvrir et présupposer à la base du problème du corps humain. Ce n'est donc pas seulement la réalité objective du corps mais encore beaucoup plus, semble-t-il, la conscience subjective et même l'"expérience" subjective du corps qui entrent, à chaque passage, dans la structure des textes bibliques et qui demandent donc à être pris en considération et à trouver leur reflet dans la théologie. En conséquence, l'herméneutique théologique doit toujours tenir compte de ces deux aspects. Nous ne pouvons considérer le corps comme une réalité objective en dehors de la subjectivité personnelle de l'homme, des êtres humains, homme et femme. Presque tous les problèmes de l'"ethos" du corps sont en même temps liés à son identification ontologique comme corps de la personne et au contenu et à la qualité de l'expérience subjective, c'est-à-dire, en même temps, aussi bien de la "vie" de son propre corps que de la "vie" dans les relations interhumaines et, en particulier, dans cette éternelle relation "homme-femme". Même les paroles de la Première Lettre aux Thessaloniens, dans laquelle l'auteur exhorte à "user de son corps avec sainteté et respect" (c'est-à-dire tout le problème de la "pureté de cœur"), montrent, sans aucun doute, ces deux dimensions.

2. Ce sont des dimensions qui concernent directement les hommes concrets, vivants, leurs attitudes et leurs comportements. Les œuvres de la culture, spécialement les œuvres d'art, font que ces dimensions d'"être corps" et d'"expérimenter le corps" s'étendent au-delà de ces hommes vivants. L'homme prend contact avec la "réalité du corps" et "expérimente le corps" même lorsque celui-ci devient un thème de l'activité créatrice, une œuvre d'art, un contenu de la culture. Bien qu'en principe il faille reconnaître que ce contact arrive sur le plan de l'expérience esthétique où il s'agit de voir l'œuvre d'art (en grec, *aisthanomaz*: je regarde, j'observe) et qu'il s'agit donc du corps objectivé, en dehors de son identité ontologique, de manière différente et selon les critères propres de l'activité artistique, l'homme qui accepte de réaliser cette vision est à priori trop profondément lié à la signification du prototype ou du modèle, qu'il est lui-même dans ce cas - l'homme vivant et le corps humain vivant -, pour qu'il puisse détacher et séparer complètement cet acte, essentiellement esthétique, de l'œuvre en soi et de sa contemplation à partir des dynamismes et des réactions de comportement et à partir des évaluations qui dirigent cette première expérience et cette première manière de vivre. Cette action de regarder, qui est, par sa nature, "esthétique", ne peut être, dans la conscience subjective de l'homme, totalement isolée de cette action de regarder dont parle le Christ dans le Discours sur la Montagne lorsqu'il met en garde contre la concupiscence.

3. Ainsi donc, tout le domaine des expériences esthétiques se trouve, en même temps, dans le domaine de l'ethos du corps. Il faut donc justement penser également ici à la nécessité de créer un climat favorable à la pureté. Ce climat peut en effet être menacé non seulement dans la manière même dont se déroulent les rapports et la connivence des hommes vivants, mais aussi dans le cadre des objectivations propres aux œuvres de la culture dans le cadre des communications sociales, lorsqu'il s'agit de la parole orale ou écrite, dans le cadre de l'image, c'est-à-dire de la représentation et de la vision, aussi bien dans la signification traditionnelle de ce terme que dans la signification contemporaine. De cette manière, nous arrivons aux différents domaines et aux différents produits de la culture artistique, plastique, du spectacle, même celle qui se base sur les techniques audiovisuelles contemporaines. Dans ce domaine vaste et assez différencié, il faut que nous nous posions une question sur le corps humain comme objet de la culture, à la lumière de l'ethos du corps qui a été défini dans les analyses faites jusqu'ici.

4. Avant tout, on constate que le corps humain est continuellement un objet de culture, au sens le plus large du terme, pour la simple raison que l'homme lui-même est le sujet de la culture et que, dans son activité culturelle et créatrice, il engage son humanité en incluant même son corps pour cela dans cette activité. Dans les présentes réflexions, nous devons cependant limiter le concept d'"objet de la culture" en nous limitant au concept entendu comme "sujet" des œuvres culturelles et en particulier des œuvres d'art. Il s'agit enfin de la thématization ou de l'"objectivisation" du corps dans ces œuvres. Cependant, il faut ici faire aussitôt quelques distinctions, même si ce n'est qu'à titre d'exemple. C'est une chose que le corps humain vivant de l'homme et de la femme qui, par lui-même, crée l'objet d'art et l'œuvre d'art (comme par exemple au théâtre dans un ballet et, jusqu'à un certain point, au cours d'un concert) et c'est autre chose que le corps comme modèle de l'œuvre d'art, comme dans les arts plastiques, dans la sculpture ou la peinture. Est-il possible de mettre sur le même plan le film ou l'art photographique au sens large? Il semble que oui, bien que du point de vue du corps comme objet-sujet il y ait dans ce cas une différence assez essentielle. Dans la peinture ou la sculpture, l'homme-corps reste toujours un modèle soumis à l'élaboration spécifique de la part de l'artiste. Dans le film, et plus encore dans la photographie artistique, ce n'est pas le modèle qui se trouve transfiguré, mais c'est l'homme vivant qui se trouve reproduit. Et dans ce cas, l'homme, le corps humain, n'est pas un modèle pour l'œuvre d'art mais l'objet d'une reproduction qui est obtenue par des techniques appropriées.

5. Il faut déjà signaler dès maintenant que la distinction ci-dessus est importante du point de vue de l'ethos du corps dans les œuvres culturelles. Et il faut également ajouter aussitôt que la reproduction artistique, lorsqu'elle devient le contenu de la représentation ou de la transmission (télévisée ou cinématographique), perd, dans un certain sens, son contact fondamental avec l'homme-corps dont elle est la reproduction et qu'elle devient très souvent un objet "anonyme" comme l'est, par exemple, un acte photographique anonyme publié par les revues illustrées ou une image diffusée sur les écrans du monde entier. Un tel anonymat est l'effet de la "propagation" de l'image-reproduction du corps humain, d'abord objectivé avec l'aide des techniques de reproduction qui, comme il a été rappelé ci-dessus, semble se différencier essentiellement de la transfiguration du modèle typique de l'œuvre d'art, surtout dans les arts plastiques. Eh bien, cet anonymat (qui d'ailleurs est une manière de "voiler" ou de "cacher" l'identité de la personne reproduite) constitue aussi un problème spécifique du point de vue de l'ethos du corps humain dans les œuvres culturelles et en particulier dans les œuvres contemporaines de ce que l'on appelle la culture de masse.

Limitons-nous aujourd'hui à ces considérations préliminaires qui ont une signification fondamentale pour l'ethos du corps humain dans les œuvres de la culture artistique. Ces considérations nous rendront ensuite conscients de ce qu'elles sont étroitement liées aux paroles que le Christ a prononcées dans le Discours sur la Montagne, en comparant le "regard pour désirer" à "l'adultère commis dans le cœur". L'extension de ces paroles au domaine de la culture artistique a une importance particulière lorsqu'il s'agit de "créer un climat favorable à chasteté" " dont parle Paul VI dans son encyclique *Humanae vitae*. Cherchons à comprendre ce sujet de manière très approfondie et essentielle.

- 15 avril 1981

## TDC 061 - L'Ethos du corps dans les œuvres d'Art

La joie pascale est toujours vivante et présente en nous durant cette Octave solennelle et la Liturgie nous fait répéter avec ferveur: " Le Seigneur est ressuscité comme il l'avait prédit; réjouissons-nous tous et exultons parce qu'il règne éternellement, alléluia."

Disposons donc nos cœurs à la grâce et élevons notre sacrifice de louange à la victime pascale, parce que l'Agneau a racheté son troupeau et que l'Innocent nous a réconciliés avec le Père, nous qui sommes pécheurs.

Le Christ, notre Pâque, est ressuscité et nous, nous sommes ressuscités avec Lui. A travers Lui, nous devons chercher les choses du ciel où le Christ est assis à la droite de Dieu et, en outre, goûter les choses d'en haut selon l'invitation de l'apôtre Paul Col 3,1-2.

Tandis que Dieu nous fait passer, dans le Christ, de la mort à la vie, des ténèbres à la lumière, en nous préparant aux biens célestes, nous devons faire en sorte que s'accomplissent des œuvres éclatantes dans la justice et la vérité. C'est un long chemin que nous avons à parcourir, mais Dieu fortifie et soutient notre inébranlable espérance de victoire: la méditation du mystère pascal nous accompagne de manière particulière en ces jours.

1. Réfléchissons maintenant - en relation avec les paroles du Christ dans le Discours sur la Montagne - sur le problème de l'ethos du corps humain dans les œuvres d'art. Ce problème a des racines très profondes. Il convient de rappeler ici la série des analyses faites en relation avec le rappel par le Christ de l'"origine" et ensuite avec le rappel qu'il a fait du "cœur" humain dans le Discours sur la Montagne. Le corps humain - le corps humain dans la nudité et dans toute la vérité de sa masculinité et de sa féminité - a une signification de don de la personne à la personne. L'ethos du corps, c'est-à-dire la règle éthique de sa nudité, est étroitement lié, en raison de la dignité du sujet personnel, à ce système de référence compris comme système sponsal où le don d'une partie se rencontre avec la réponse appropriée et adéquate de l'autre partie au don. Cette réponse décide de la réciprocité du don. L'objectivation artistique du corps humain dans sa nudité masculine et féminine, dans le but de faire d'abord de lui un modèle et, ensuite, un thème de l'œuvre d'art, est toujours un certain transfert à l'extérieur de cette configuration originelle et, pour cela, spécifique du don interpersonnel. Cela constitue, dans un certain sens, un déracinement du corps humain par rapport à cette configuration et à son transfert dans la dimension de l'objectivation artistique, dans la dimension spécifique de l'œuvre d'art ou de la reproduction typique des techniques cinématographiques et photographiques de notre temps.

Dans chacune de ces dimensions - et dans chacune de manière différente - le corps humain perd cette signification profondément subjective du don et devient un objet destiné à une connaissance multiple par laquelle ceux qui regardent et assimilent, s'emparent en réalité, dans un certain sens, de ce qui existe de manière évidente et qui doit même exister de manière essentielle au niveau du don fait par la personne à la personne, non plus dans l'image, mais dans l'homme vivant. A dire vrai, cet acte de s'"emparer" arrive déjà à un autre niveau, au niveau de l'objet de la transfiguration ou de la reproduction artistique. Il est cependant impossible de ne pas se rendre compte que, du point de vue de l'ethos du corps, surgit ici un problème. Problème très délicat qui a ses niveaux d'intensité selon les différentes raisons et circonstances, aussi bien de la part de l'activité artistique que de la connaissance de l'œuvre d'art, ou de sa reproduction. Poser le problème n'implique pas du tout que le corps humain ne puisse pas, dans sa nudité, devenir un thème de l'œuvre d'art. Il en résulte seulement que ce problème n'est pas purement esthétique ni moralement indifférent.

2. Dans nos précédentes analyses (surtout en liaison avec le rappel par le Christ de l'"origine"), nous avons consacré beaucoup de temps à la signification de la honte et cherché à comprendre la différence entre la situation - et l'état - de l'innocence originelle où "tous deux étaient nus ... mais n'en éprouvaient pas de honte" Gn 2,25 et, ensuite, la situation - et l'état - de péché dans laquelle naît entre l'homme et la femme, avec la honte, la nécessité spécifique de l'intimité vis-à-vis de son corps. Dans le cœur de l'homme sujet à la concupiscence, cette nécessité sert, même indirectement, à assurer le don et la possibilité du don réciproque. Cette nécessité forme également la manière d'agir de l'homme comme "objet de la culture", dans la plus vaste signification du mot. Si la culture montre une tendance explicite à couvrir la nudité du corps humain, elle le fait certainement non seulement pour des raisons climatiques, mais aussi en relation avec le processus de croissance de la sensibilité personnelle de l'homme. La nudité anonyme de l'homme-objet contraste avec le progrès de la culture authentiquement humaine des coutumes. Il est probablement possible de confirmer cela également dans la vie des populations que l'on appelle primitives. Le processus d'affinement de la sensibilité personnelle humaine est certainement un facteur et un fruit de la culture.

Derrière le besoin de la honte, c'est-à-dire de l'intimité de, son propre corps (sur laquelle les sources bibliques, dans Genèse 3, informent avec tant de précisions), se cache une norme plus profonde: celle du don orienté vers les profondeurs mêmes du sujet personnel ou vers l'autre personne, spécialement dans la relation homme-femme selon l'harmonie éternelle du don réciproque. De cette manière, dans les processus de la culture humaine, entendue dans le sens le plus large, nous constatons - même dans l'état du péché héréditaire de l'homme - une continuité suffisamment explicite de la signification sponsale du corps dans sa masculinité et dans sa féminité. Cette honte originelle, qui est déjà connue dès les premiers chapitres de la Bible est un élément permanent de la culture et des coutumes. Il appartient à la genèse de l'ethos du corps humain.

3. L'homme qui a une sensibilité développée dépasse avec difficulté et avec une résistance intérieure la limite de cette honte, une limite qui se met en évidence même dans les situations qui, d'ailleurs, justifient la nécessité de déshabiller le corps, comme par exemple dans le cas des examens ou des interventions en médecine.

Il faut aussi rappeler d'autres circonstances, comme par exemple celles des camps de concentration ou des lieux d'extermination, où la violation de la pudeur est une méthode consciemment utilisée pour détruire la sensibilité personnelle et le sens de la dignité humaine. Partout - bien que de manières diverses - la même règle se confirme. En suivant sa sensibilité personnelle, l'homme ne veut pas devenir un objet pour les autres à travers sa nudité anonyme et ne veut pas non plus que l'autre devienne pour lui un objet de manière semblable. Il "ne veut pas" évidemment, d'autant plus qu'il se laisse guider par le sens de la dignité du corps humain. Elles sont, en effet, variées les raisons qui peuvent pousser, inciter et même presser l'homme à agir de manière contraire à ce qu'exige la dignité du corps humain, dignité qui est liée à la sensibilité personnelle. On ne peut pas oublier que la "situation" fondamentale et intérieure de l'homme "historique" est l'état de la triple concupiscence 1Jn 2,16. Cet état - et en particulier la concupiscence de la chair - se fait sentir de

manières diverses, aussi bien dans les impulsions intérieures du cœur humain que dans tout le climat des rapports interhumains et dans les coutumes sociales.

4. Nous ne pouvons oublier cela, même lorsqu'il s'agit du vaste domaine de la culture artistique, surtout celle qui a un caractère visuel et spectaculaire, tout comme lorsqu'il s'agit de la culture de "masse", si significative pour notre époque et qui est liée à l'utilisation des techniques de vulgarisation de la communication audiovisuelle. Se pose alors un problème: quand et dans quel cas ce domaine de l'activité de l'homme - du point de vue de l'ethos du corps - se trouve mis sous l'accusation de "pornovision", tout comme l'activité littéraire qui a été et qui est souvent accusée de "pornographie" (ce second mot est plus ancien). L'une et l'autre ont lieu quand se trouve dépassée la limite de la honte ou de la sensibilité personnelle à l'égard de ce qui se relie au corps humain, à sa nudité, quand se trouve violé, dans l'œuvre artistique ou par les techniques de la reproduction audiovisuelle, le droit à l'intimité du corps dans sa masculinité et dans sa féminité et, en dernière analyse, lorsque se trouve violée cette profonde règle du don et du don réciproque qui est inscrite dans cette féminité et dans cette masculinité à travers la structure entière de l'être humain. Cette profonde inscription - cette empreinte même - décide de la signification sponsale du corps humain, c'est-à-dire de l'appel fondamental qu'il reçoit pour former la "communion des personnes" et pour y participer.

En interrompant à ce point notre considération, que nous entendons continuer mercredi prochain, il faut constater que l'observance ou la non-observance de ces règles, si profondément liées à la sensibilité personnelle de l'homme, ne peut être indifférente en ce qui concerne le problème de "créer un climat favorable à la chasteté" dans la vie et dans l'éducation sociale.

- 22 avril 1981

L'audience d'aujourd'hui tombe le jour de la fête de sainte Catherine de Sienne, patronne de l'Italie avec saint François d'Assise. Le souvenir de l'humble et savante vierge dominicaine nous remplit l'esprit d'allégresse spirituelle et nous fait tressaillir de joie dans l'Esprit-Saint, car le Seigneur du ciel et de la terre a révélé ses secrets aux simples Lc 10,21. Le message de Catherine, animé par une foi très pure, par un amour fervent et par une consécration infatigable à l'Eglise, investit chacun de nous et nous incite doucement à une imitation généreuse. Je suis donc heureux d'adresser une salutation particulière aux Italiens présents à cette rencontre et à tout le cher peuple italien.

Ecoutez, chers fidèles, ces paroles de sainte Catherine: "A la lumière de la foi, j'ai acquis la sagesse; à la lumière de la foi, je suis forte, constante et persévérante; à la lumière de la foi, j'espère: je ne faiblis pas sur le chemin. Cette lumière m'enseigne la route." (Dialogo, c.CLXVII.)

Par son intercession, implorons une foi toujours plus profonde et plus ardente, afin que le Christ soit la lumière de notre route, de celle de nos familles, de la société tout entière, assurant ainsi à la chère Italie la vraie paix, fondée sur la justice et surtout sur le respect de la loi divine qui a été l'objet du désir ardent de la grande sainte de Sienne.

1. Nous avons déjà consacré une série de réflexions à la signification des paroles que le Christ a prononcées dans le Discours sur la Montagne où il exhorte à la pureté du cœur, en attirant même l'attention sur le "regard concupiscent". Nous ne pouvons oublier ces paroles même lorsqu'il s'agit du vaste domaine de la culture artistique, surtout celle qui a un caractère visuel et un caractère de spectacle, comme lorsqu'il s'agit du domaine de la culture "de masse" - si significative pour notre temps - qui est liée à l'usage des techniques de vulgarisation de la communication audiovisuelle. Nous avons dit dernièrement que le domaine de l'activité humaine mentionnée ci-dessus se trouve parfois accusée de "pornovision" et que la littérature se trouve également accusée de "pornographie". Ces jugements sont exprimés lorsqu'on dépasse la limite de la honte ou de la sensibilité personnelle par rapport à ce qui se rattache au corps humain, à sa nudité, lorsque le droit à l'intimité du corps dans sa masculinité ou dans sa féminité se trouve violé dans l'œuvre artistique par les techniques de production audiovisuelles et - en dernière analyse - lorsque se trouve violée cette intime et constante destination au don et au don réciproque qui est inscrite dans cette féminité et dans cette masculinité à travers toute la structure de l'être-homme. Cette profonde inscription, cette empreinte même, décide de la signification sponsale du corps, c'est-à-dire de l'appel fondamental qu'elle reçoit à former une "communion de personnes" et à y participer.

2. Il est évident que, dans les œuvres d'art ou dans les produits de la reproduction artistique audiovisuelle, cette constante destination au don, c'est-à-dire cette profonde inscription de la signification du corps humain, ne peut être violée que dans l'ordre intentionnel de la reproduction et de la représentation. Comme il a été déjà dit précédemment, il s'agit en effet du corps humain comme modèle ou thème. Cependant, si le sens de la pudeur et la sensibilité personnelle se trouvent offensés dans ces cas, c'est à cause de leur transfert dans la dimension de la "communication sociale", donc à cause du fait que ce qui, dans le juste sentiment de l'homme, appartient et doit appartenir strictement au rapport interpersonnel, ce qui est lié - comme on l'a déjà relevé auparavant - à la "communion même des personnes" et qui, dans ce domaine, appartient à la vérité intérieure de l'homme et donc aussi à la vérité intégrale sur l'homme, devient, pour ainsi dire, une propriété publique.

Sur ce point, il n'est pas possible d'être d'accord avec les représentants de ce que l'on appelle le naturalisme qui réclament le droit à "tout ce qui est humain" dans les œuvres d'art et dans les produits de la reproduction artistique, en affirmant agir de cette manière au nom de la vérité réaliste sur l'homme. C'est précisément cette vérité sur l'homme - la vérité entière sur l'homme - qui exige de prendre en considération aussi bien le sens de l'intimité du corps que la cohérence du don lié à la masculinité et à la féminité du corps lui-même dans lequel se reflète le mystère de l'homme et précisément le mystère de la structure intérieure de la personne. Cette vérité sur l'homme doit être prise en considération même dans l'ordre artistique si nous voulons parler de plein réalisme.

3. Dans ce cas, on constate donc que la régularité propre de la "communion des personnes" concorde profondément avec le domaine vaste et différencié de la "communication". Le corps humain dans sa nudité - comme nous l'avons affirmé dans les analyses précédentes où nous nous sommes référés à Gn 2,25 - compris comme manifestation et comme don de la personne ou comme signe de confiance et de don à l'autre personne, consciente du don, choisie et décidée à y répondre de manière tout aussi personnelle, devient la source d'une "communication" interpersonnelle toute spéciale. Comme il a déjà été dit, c'est une communication particulière dans l'humanité elle-même. Cette communication interpersonnelle pénètre profondément dans le système de la communion (communio personarum), croît en même temps à partir de lui et se développe correctement dans son cadre. Précisément en raison de la grande valeur du corps dans ce système de "communion" interpersonnelle, le fait de faire du corps dans sa nudité - qui exprime précisément "l'élément" du don - le thème et l'objet de l'œuvre d'art ou de la reproduction audiovisuelle est non seulement un problème de nature esthétique, mais aussi et en même temps de nature éthique. En effet, cet "élément du don" se trouve, pour ainsi dire, renvoyé à la dimension d'une réception inconnue et d'une réponse imprévue et, avec cela, il se trouve d'une certaine manière intentionnellement "menacé" dans le sens où il peut devenir un objet anonyme d'"appropriation", un objet d'abus. C'est précisément pour cela que la vérité intégrale sur l'homme constitue dans ce cas la base de la norme selon laquelle se modèle le bien ou le mal des actions déterminées, des comportements, des coutumes et des situations. 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.

4. Ces limites doivent être reconnues et observées par l'artiste qui fait du corps humain un objet, un modèle ou un thème de l'œuvre d'art ou de la reproduction audiovisuelle. Ni lui ni les autres responsables dans ce domaine n'ont le droit d'exiger, de proposer ou de faire que d'autres personnes, invitées, exhortées ou admises à voir, à contempler l'image, violent ces limites, avec eux ou à cause d'eux. Il s'agit de l'image où ce qui constitue en lui-même le contenu et la valeur profondément personnels, ce qui appartient à l'ordre du don et du don mutuel de la personne à la personne, se trouve, comme thème, arraché de son substrat authentique pour devenir, par l'intermédiaire de la "communication sociale", un objet et, en outre, dans un certain sens, un objet anonyme.

5. Tout le problème de la "pornovision" et de la "pornographie", tel qu'il résulte de ce qui a été dit ci-dessus, n'est pas un effet de la mentalité puritaine ni d'un moralisme étroit et n'est pas non plus le produit d'une pensée chargée de manichéisme. Il s'agit là du domaine très important et fondamental des valeurs auxquelles l'homme ne peut demeurer indifférent en raison de la dignité de l'humanité, 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 modelés et approfondis, mais ils peuvent être aussi déformés et détruits "dans le cœur" de l'homme. Comme on le voit, nous nous trouvons continuellement dans l'orbite des paroles que le Christ a prononcées dans le Discours sur la Montagne. Aussi les problèmes que nous sommes en train de traiter doivent-ils être examinés à la lumière de ces paroles qui considèrent le "regard" né de la concupiscence comme un "adultère commis dans le cœur".

Il semble donc que la réflexion sur ces problèmes, importants pour "créer un climat favorable à l'éducation de la chasteté", constitue un complément indispensable à toutes les analyses précédentes que nous avons consacrées à ce sujet au cours des nombreuses rencontres du mercredi.

- 28 avril 1981

1. Dans le Discours sur la Montagne, le Christ a prononcé des paroles auxquelles nous avons consacré une série de réflexions durant presque une année. En expliquant à ses auditeurs la signification propre du commandement: "Tu ne commettras pas d'adultère", le Christ s'exprime ainsi: "Mais moi je vous dis: Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur." Mt 5,28 Il semble que ces paroles se réfèrent également aux vastes domaines de la culture humaine, surtout à ceux de l'activité artistique dont nous avons déjà parlé dernièrement, au cours de quelques rencontres du mercredi. Aujourd'hui, il nous faut consacrer la partie finale de ces réflexions au problème du rapport entre l'ethos de l'image - ou de la description - et l'ethos de la vision ou de l'écoute, de la lecture ou des autres formes de la connaissance que l'on rencontre dans le contenu de l'œuvre d'art ou de l'audiovision entendues au sens large.

2. Ici, nous revenons encore une fois au problème déjà signalé antérieurement: le corps humain, dans toute la vérité visible de sa masculinité et de sa féminité, peut-il être - et dans quelle mesure - un thème de l'œuvre d'art et, par cela même, un thème de cette "communication" sociale spécifique à laquelle cette œuvre est destinée? Cette question se réfère encore plus à la culture contemporaine, la culture de "masse", qui est liée aux techniques audiovisuelles. Le corps humain peut-il être ce thème ou ce modèle, étant donné que nous savons qu'à lui est liée cette objectivité "sans choix" que nous avons d'abord appelée anonymat et qui semble porter en elle une grave menace potentielle contre le domaine tout entier des significations, domaine qui est propre au corps de l'homme et de la femme en raison du caractère personnel du sujet humain et du sujet de "communion" des rapports interpersonnels? On peut ajouter à ce sujet que les expressions "pornographie" ou "pornovision" sont apparues, malgré leur ancienne étymologie, assez tardivement dans le langage. La terminologie traditionnelle latine se servait du terme ob- scaena, montrant de cette manière tout ce qui ne doit pas se trouver devant les yeux des spectateurs, ce qui doit être caché avec une discrétion convenable, ce qui ne peut être présenté au regard humain sans un choix.

3. En posant la précédente question, nous nous rendons compte que, de facto, au cours d'époques entières de la culture humaine et de l'activité artistique, le corps humain a été et est ce modèle et ce thème des œuvres d'art visuelles. De la même manière, tout le domaine de l'amour entre l'homme et la femme et, lié à lui, le "don réciproque" de la masculinité et de la féminité dans leur expression corporelle ont été, sont et seront un thème de la littérature narrative. Cette littérature narrative a également trouvé sa place dans la Bible, surtout dans le texte du Cantique des Cantiques qu'il nous faudra reprendre dans une autre circonstance. Il faut même constater que dans l'histoire de la littérature ou de l'art, dans l'histoire de la culture humaine, ce thème apparaît de manière particulièrement fréquente et qu'il est particulièrement important. En effet, il concerne un problème qui a en soi sa valeur et son importance. Nous le manifestons depuis le début de nos réflexions en suivant les traces des textes bibliques qui nous révèlent la juste dimension de ce problème, à savoir la dignité de l'être humain dans sa corporéité masculine et féminine et la signification sponsale de la féminité et de la masculinité dans la structure tout entière - et en même temps visible - de la personne humaine.

4. Nos précédentes réflexions n'entendaient pas mettre en doute le droit de ce thème. Elles tendaient seulement à montrer que la manière de le traiter est liée à une responsabilité particulière de nature non seulement artistique, mais également éthique. L'artiste qui se lance sur ce thème dans n'importe quel domaine de l'art ou à travers les techniques audiovisuelles, doit être conscient de la pleine vérité de l'objet, de toute l'échelle des valeurs qui lui sont liées. Il doit non seulement en tenir compte dans l'abstrait, mais il doit également les vivre lui-même correctement. Cela correspond également à ce principe de la "pureté du cœur" qu'il faut, dans des cas déterminés, transférer du domaine existentiel des attitudes et des comportements au domaine intentionnel de la création ou de la reproduction artistiques.

Il semble que le processus d'une telle création tende non seulement à l'objectivation (et dans un certain sens à une nouvelle "matérialisation") du modèle mais, en même temps, à exprimer dans cette objectivation ce que l'on peut appeler l'idée créatrice de l'artiste où se manifeste précisément son monde intérieur des valeurs et donc aussi sa manière de vivre la vérité de son objet. Dans ce processus s'accomplit une transfiguration caractéristique du modèle ou de la matière et, en particulier, de ce qu'est l'homme, le corps humain dans toute la vérité de sa masculinité et de sa féminité. (De ce point de vue, comme nous l'avons déjà mentionné, il y a une différence bien considérable, par exemple, entre le tableau ou la sculpture et la photographie ou le film.) Le spectateur qui est invité par l'artiste à regarder son œuvre communique non seulement avec l'objectivation et donc, dans un certain sens, avec une nouvelle "matérialisation" du modèle ou de la matière mais, en même temps, avec la vérité de l'objet que l'auteur, dans sa "matérialisation" artistique, a réussi à exprimer avec des moyens qui lui sont propres.

5. Au cours des différentes époques, en commençant par l'antiquité et surtout dans la grande période de l'art classique grec, on trouve des œuvres d'art où le thème est le corps humain dans sa nudité et dont la contemplation permet de se concentrer, dans un certain sens, sur la vérité entière de l'homme, sur la dignité et sur la beauté - même suprasensuelle - de la masculinité et de la féminité. Ces œuvres portent en elles un élément de sublimation presque caché qui conduit le spectateur, par l'intermédiaire du corps, au mystère personnel tout entier de l'homme. Au contact de telles œuvres, ou nous ne nous sentons pas déterminés par leur contenu à "regarder pour désirer", dont parle le Discours sur la Montagne, nous apprenons dans un certain sens cette signification sponsale du corps qui correspond à la "pureté du cœur" et qui la mesure. Mais il y a aussi des œuvres d'art et peut-être encore plus souvent des reproductions qui suscitent une objection dans le domaine de la sensibilité personnelle de l'homme, non pas en raison de leur objet, puisque le corps humain a toujours en lui-même une dignité inaliénable, mais en raison de la qualité ou du mode de sa reproduction, de sa représentation artistique. Les différents coefficients de l'œuvre ou de la reproduction, de même que les multiples circonstances, plus souvent de nature techniques qu'artistiques, peuvent décider de cette mode et de cette qualité.

On sait que c'est à travers tous ces éléments que l'intentionnalité fondamentale même de l'œuvre d'art ou de ce qui est produit par des techniques appropriées devient, dans un certain sens, accessible au spectateur, à l'auditeur ou au lecteur. Si notre sensibilité personnelle réagit par l'objection et la désapprobation, c'est parce que dans cette intentionnalité fondamentale et en même temps dans

l'objectivation de l'homme et de son corps, nous découvrons comme indispensable pour l'œuvre d'art ou sa reproduction sa réduction immédiate au rang d'objet, d'objet de "plaisir" destiné à l'assouvissement de la concupiscence elle-même. Cela s'oppose à la dignité de l'homme même dans l'ordre intentionnel de l'art et de la reproduction. Par analogie, il faut étendre ces considérations aux différents domaines de l'activité artistique - selon leur spécificité propre -, ainsi qu'aux différentes techniques audiovisuelles.

6. L'encyclique *Humanae vitae* de Paul VI HV 22 souligne la nécessité de "créer un climat favorable à l'éducation de la chasteté". Par cela, il entendait affirmer que le fait de vivre le corps humain dans toute la vérité de sa masculinité et de sa féminité doit correspondre à la dignité de ce corps et à sa signification dans la construction de la communion des personnes. On peut dire que cette vérité est une des dimensions fondamentales de la culture humaine, comprise comme affirmation qui ennoblit tout ce qui est humain. C'est pourquoi nous avons consacré cette brève ébauche à ce que l'on pourrait appeler, de manière synthétique, l'ethos de l'image. Il s'agit de l'image qui sert à une singulière "visualisation" de l'homme et qu'il faut comprendre dans un sens plus ou moins direct. L'image sculptée ou peinte "exprime visiblement" l'homme. La représentation théâtrale ou le spectacle de ballet l'"exprime visiblement" d'une autre manière, le film l'exprime d'une autre manière encore. Même l'œuvre littéraire tend, à sa manière, à susciter des images intérieures, en se servant des richesses de l'imagination ou de la mémoire humaine. Ce que nous avons appelé l'"ethos de l'image" ne peut donc être considéré en faisant abstraction de la composante correspondante qu'il faudrait appeler l'"ethos du voir". Entre l'une et l'autre composante se trouve tout le processus de communication, indépendamment de l'étendue des cercles que décrit cette communication qui, dans ce cas, est toujours "sociale".

7. La création du climat favorable à l'éducation de la chasteté contient ces deux composantes. Elle concerne, pour ainsi dire, un circuit réciproque qui se produit entre l'image et sa vision, entre l'ethos de l'image et l'ethos de la vision. Comme la création de l'image, dans le sens vaste et différencié du terme, impose à l'auteur, artiste ou reproducteur, des obligations non seulement esthétiques mais aussi éthiques, de même le "regard", compris selon la même large analogie, impose des obligations à celui qui est le récepteur de l'œuvre. L'activité artistique authentique et responsable tend à dépasser l'anonymat du corps humain comme objet "non choisi", en cherchant (comme il a déjà été fait précédemment) à travers l'effort de création une pareille expression artistique de la vérité sur l'homme dans sa corporalité féminine et masculine qui se trouve pour ainsi dire assignée comme tâche au spectateur et, d'une manière plus large, à tout récepteur de l'œuvre. C'est de lui, à son tour, qu'il dépend de se décider d'accomplir un effort pour s'approcher de cette vérité ou de ne rester qu'un "consommateur" superficiel des impressions, c'est-à-dire quelqu'un qui profite de la rencontre avec le corps anonyme comme thème au seul niveau de la sensualité qui réagit par elle-même à son objet "sans choix".

Nous terminons ici cet important chapitre de nos réflexions sur la théologie du corps dont le point de départ a été les paroles prononcées par le Christ dans le Discours sur la Montagne: paroles valables pour les hommes de tous les temps, pour l'homme "historique" et valables pour chacun de nous.

Les réflexions sur la théologie du corps ne seraient cependant pas complètes si nous ne considérions pas d'autres paroles du Christ, celles où il se réfère à la résurrection future. Nous nous proposons donc de leur consacrer le prochain cycle de nos considérations.

- 6 mai 1981