

L'amour humain dans le plan divin

ou

La Rédemption du corps et le caractère sacramental du mariage

Partie 2

LA THEOLOGIE DU CORPS

66 Catéchèse de Jean-Paul II (11/11/81 – 24/11/84)

TDC 064 - La Résurrection, dimension nouvelle du mystère du Corps	003
TDC 065 - La Résurrection manifeste la puissance de Dieu	005
TDC 066 - La Résurrection signifie une nouvelle soumission du corps à l'esprit	007
TDC 067 - La Résurrection réalisera parfaitement la personne	009
TDC 068 - Le don de soi à Dieu est la réponse au don de Dieu à l'homme	011
TDC 069 - Le monde futur est marqué par un seuil vraiment nouveau	013
TDC 070 - L'interprétation paulinienne de la doctrine de Résurrection	015
TDC 071 - L'homme est placé entre deux pôles, premier et dernier Adam	017
TDC 072 - Spiritualisation du corps, source de son incorruptibilité	019
TDC 073 - La virginité ou célibat pour le Royaume des Cieux	021
TDC 074 - Vocation à la chasteté dans la réalité de la vie terrestre	022
TDC 075 - Rapport entre continence pour le "Royaume des Cieux" et fécondité spirituelle	024
TDC 076 - Mariage et chasteté dans le mystère de la création et de la Rédemption	026
TDC 077 - Supériorité de la Continence ne signifie pas dévaluation du mariage	028
TDC 078 - Complémentarité du mariage et de la continence pour le "Royaume des Cieux"	030
TDC 079 - Chacun doit agir conformément à la vocation choisie	032
TDC 080 - Continence pour le Royaume de Dieu et signification conjugale du corps	034
TDC 081 - Pour être conscient de son choix l'homme doit connaître ce à quoi il renonce	036
TDC 082 - L'interprétation paulinienne de virginité et mariage	037
TDC 083 - Le Christ met en relief la grandeur de la virginité	038
TDC 084 - Dans la virginité ou le mariage concourir à la gloire de Dieu	040
TDC 085 - La "concession" paulinienne de l'abstinence entre époux dans la dynamique spirituelle	042
TDC 086 - Rédemption du corps, Espérance de victoire sur le péché	044
TDC 087 - Le mariage comme sacrement, selon Saint Paul aux Ephésiens	046
TDC 088 - Mystère du Christ dans l'Eglise et invitation à imiter Dieu	048
TDC 089 - Le Christ, Source et modèle des rapports entre les époux	050
TDC 090 - L'Epître aux Ephésiens conduit à la base de la sacramentalité du mariage	052
TDC 091 - Analogie de la relation Christ-Eglise et époux-épouse	054
TDC 092 - L'amour du Christ pour l'Eglise, modèle de l'amour des époux	056
TDC 093 - Les bases de la sacramentalité du mariage	058
TDC 094 - L'amour de Dieu pour le peuple choisi, signe de l'amour qui unit les époux	060
TDC 095 - Amour conjugal et alliance dans la tradition des prophètes	062
TDC 096 - L'analogie de l'amour divin et de l'amour conjugal	064
TDC 097 - Le mariage, partie intégrante du sacrement de la création	066
TDC 098 - Le sacrement de mariage est le signe visible de tout le mystère d'alliance	068
TDC 099 - Le mariage, partie intégrante de la nouvelle économie sacramentelle	069
TDC 100 - L'indissolubilité du mariage	071
TDC 101 - La sacramentalité du mariage à la lumière de l'Evangile	073
TDC 102 - Le mariage-sacrement s'accomplit en perspective de l'espérance eschatologique	075
TDC 103 - Par le sacrement de mariage l'homme et la femme participent à l'amour créateur	077
TDC 104 - Le sacrement de mariage	079
TDC 105 - L'alliance est basée sur le lien conjugal	081
TDC 106 - En se donnant le sacrement de mariage les époux posent un acte de portée prophétique	083
TDC 107 - Le mariage comme sacrement se constitue sur la base du "langage du corps"	085
TDC 108 - L'homme de la concupiscence est en même temps l'homme de l' "appel"	086
TDC 109 - Ce que le Cantique des Cantiques nous apprend sur l'amour humain	088
TDC 110 - Le don mutuel de l'homme et de la femme	090
TDC 111 - Le véritable amour appelle le dépassement de soi	091
TDC 112 - L'amour, soutenu par la prière est plus fort que la mort	092
TDC 113 - La dimension mystique du langage du corps	093
TDC 114 - Avec humanae vitae considérer les deux significations de l'acte conjugal	094
TDC 115 - "Humanae Vitae", des normes morales fondées sur la loi naturelle et la Tradition	095
TDC 116 - Dans "Humanae Vitae" la réponse aux questions de l'homme d'aujourd'hui	096
TDC 117 - Paternité et maternité responsables à la lumière d'Humanae Vitae	097
TDC 118 - "Humanae Vitae" distingue ce qui est licite ou non pour la régulation de la fertilité	098
TDC 119 - Valeur éthique de la maîtrise de soi	099
TDC 120 - Une vision correcte des valeurs de la vie et de la famille	100
TDC 121 - La pratique droite de la régulation des naissances fondée sur la maturité morale	101
TDC 122 - La vocation du couple: appel à la perfection consacrée par le sacrement du mariage	103
TDC 123 - L'amour est lié à la chasteté qui se manifeste comme maîtrise de soi	104
TDC 124 - La maîtrise de soi et la continence renforcent la dignité de l'acte conjugal	105
TDC 125 - La continence comme vertu est pour l'homme le moyen de se libérer de ses tensions	107
TDC 126 - La continence perfectionne la communion personnelle entre l'homme et la femme	109
TDC 127 - Au centre de la spiritualité conjugale il y a la chasteté	110
TDC 128 - Le respect de l'œuvre de Dieu, source de la spiritualité conjugale	111
TDC 129 - Les réponses aux interrogatoires sur le mariage et la procréation	112

1. Aujourd'hui, après une pause plutôt longue, nous reprenons les méditations que nous avons déjà poursuivies depuis quelque temps et que nous définissons: "Réflexions sur la théologie du corps."

Il convient cette fois, pour continuer, de se reporter aux paroles de l'Évangile dans lesquelles le Christ se réfère à la résurrection: paroles d'importance fondamentale pour comprendre le mariage selon sa signification chrétienne et, également, le renoncement à la vie conjugale pour le Royaume des Cieux.

L'ensemble législatif de l'Ancien Testament en matière de mariage poussa non seulement les pharisiens à se rendre près du Christ pour lui soumettre le problème de l'indissolubilité du mariage Mt 19,3-9 Mc 10,2-12, mais aussi, une autre fois, les sadducéens pour l'interroger sur la loi dite du lévirat (*). Ce dialogue, les Synoptiques le rapportent de manière concordante Mt 22,24-30 Mc 12,18-27 Lc 20,27-40 Bien que les trois récits soient presque identiques, on y relève toutefois quelques différences légères mais en même temps significatives. Comme le dialogue est rapporté en trois versions, celles de Matthieu, Marc et Luc, il requiert une analyse plus approfondie du fait qu'il contient des éléments ayant une signification essentielle pour la théologie du corps.

Note - (*) Cette loi contenue dans Dt 25,5-10 concernait les frères habitant sous le même toit. Si l'un d'eux mourait sans postérité, le frère du défunt devait prendre pour femme la veuve du frère mort. Le premier-né issu de ce mariage était reconnu comme enfant du défunt afin de perpétuer la lignée et de conserver l'héritage à la famille (Dt 3,9-4,12)

A côté des deux autres importants dialogues, c'est-à-dire celui où le Christ se réfère aux origines Mt 19,3-9 Mc 10,2-12 et l'autre où il fait appel à l'intimité de l'homme (le cœur) indiquant, dans le désir et la convoitise de la chair la source du péché Mt 5,27-32, le dialogue que nous nous proposons maintenant d'analyser constitue, dirais-je, le troisième volet du triptyque des énoncés du Christ lui-même: un triptyque de paroles essentielles et constitutives de la théologie du corps. Dans ce dialogue le Christ se réfère à la résurrection, dévoilant ainsi une dimension complètement nouvelle du mystère du corps.

2. La révélation de cette dimension du corps, admirable dans son contenu - et cependant en liaison avec l'Évangile relu, à fond, dans son ensemble - émerge du dialogue avec les sadducéens "qui affirment qu'il n'y a pas de résurrection" Mt 22,23 (*); ils sont venus près du Christ pour lui exposer un argument qui, à leur avis, confirme le caractère raisonnable de leur position. Cet argument devait contredire l'hypothèse de la résurrection. Voici le raisonnement des sadducéens: "Maître, Moïse nous a fait la prescription suivante: "Si quelqu'un a un frère qui meurt en laissant une femme sans enfants, qu'il épouse la veuve pour susciter une postérité à son frère" " Mc 12,19. Les sadducéens font appel ici à la loi dite du lévirat Dt 25,5-10 et, se référant aux prescriptions de cette antique loi, ils présentent ce cas: "Il y avait sept frères. Le premier prit femme et mourut sans laisser de postérité. Le second prit la veuve et mourut sans laisser de postérité, et de même le troisième; et aucun des sept ne laissa de postérité. Après eux tous, la femme aussi mourut. A la résurrection, quand ils ressusciteront, duquel d'entre eux sera-t-elle femme?" Mc 12,20-23 (**).

Notes (*). A l'époque du Christ, les sadducéens formaient dans le milieu juif, une secte liée à l'aristocratie sacerdotale. A la tradition orale et à la théologie élaborée des pharisiens ils opposaient l'interprétation, à la lettre, du Pentateuque qu'ils tenaient pour la source principale de la religion yahviste. Comme la vie d'outre-tombe n'était pas mentionnée dans les livres bibliques les plus anciens, les sadducéens refusaient l'eschatologie proclamée par les pharisiens, affirmant que "les âmes meurent avec le corps" (cf. Josèphe Antiquitates Judaïcae, 17, 1.4, 16). -- Toutefois les conceptions des sadducéens ne nous sont pas directement connues, car tous leurs écrits ont été perdus après l'incendie de Jérusalem, lorsque la secte elle-même disparut. Les informations concernant les sadducéens sont assez rares; nous les puisons dans les écrits de leurs adversaires.

(**) En s'adressant à Jésus pour un cas purement théorique, les sadducéens attaquent du même coup la conception des pharisiens au sujet de la vie après la résurrection des corps; ils insinuent en effet que la foi en la résurrection conduit à admettre la polyandrie qui est en contradiction avec la Loi de Dieu.

3. La réponse du Christ est une réponse clé de l'Évangile qui révèle - précisément en partant des raisonnements purement humains et en contradiction avec eux - une autre dimension de la question, c'est-à-dire celle qui correspond à la sagesse et à la puissance même de Dieu. C'est de la même façon que s'était présenté, par exemple, le cas de l'impôt à payer avec la pièce d'argent à l'effigie de César, et le cas du juste rapport à établir, dans le domaine du pouvoir, entre ce qui est divin et ce qui est humain (de César) Mt 22,15-22 Cette fois, Jésus répondit ainsi: "N'êtes-vous pas dans l'erreur, parce que vous méconnaissiez les Écritures et la puissance de Dieu? Car lorsqu'ils ressusciteront d'entre les morts, ils ne prendront ni femme ni mari; mais ils seront comme des anges dans les cieux" Mc 12,24-25. Cela est la réponse fondamentale au cas, c'est-à-dire au problème qu'il contient. Connaissant les conceptions des sadducéens et - par intuition - leurs intentions, il en revient ensuite au problème de la résurrection, niée par eux: "Quant au fait que les morts ressuscitent -, n'avez-vous pas lu dans le livre de Moïse, au passage du buisson, cette parole que Dieu lui a dite: "Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob"? Il n'est pas un Dieu de morts, mais de vivants" Mc 12,26-27 Ainsi donc, le Christ cite Moïse comme l'ont fait les sadducéens et il affirme en conclusion: "Vous êtes grandement dans l'erreur!" Mc 12,27

4. Cette affirmation conclusive, le Christ la répète également une seconde fois. En effet, la première fois, il la prononça au début de son exposé. Il dit alors: "Vous vous trompez; vous ne connaissez ni les Écritures ni la puissance de Dieu". C'est ce que nous lisons dans Mt 22,29. Et dans Marc: "N'êtes-vous pas dans l'erreur parce que vous méconnaissiez les Écritures et la puissance de Dieu?" Mc 12,24 Dans la version, de Luc, en revanche, il n'y a nul accent de polémique du genre de: "Vous êtes grandement dans l'erreur". D'autre part, il proclame la même chose tout en introduisant dans la réponse quelques éléments qui ne se trouvent ni dans Matthieu ni dans Marc. Voici le texte: "Jésus répondit: "Les enfants de ce monde-ci prennent femme ou mari; mais ceux-là qui auront été jugés dignes d'avoir part à l'autre monde et à la résurrection d'entre les morts ne prennent ni femme ni mari; aussi bien ne peuvent-ils non plus mourir, car ils sont pareils aux anges et ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection" " Lc 20,34-36.

Quant au fait que la résurrection est possible, Luc, comme les deux autres Synoptiques, se réfère à Moïse, c'est-à-dire au passage du livre de Ex 3,2-6 qui raconte que le grand législateur de l'Ancien Testament avait entendu une voix qui l'appelait du "buisson embrasé par le feu mais n'en était pas consumé" et disait: "Moïse, je suis le Dieu de ton père, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob" Ex 3,6. Et quand Moïse avait demandé à Dieu quel était son nom, il avait entendu cette réponse: "Je suis celui qui suis!"

Ainsi donc, parlant de la résurrection des corps, le Christ se réclame de la puissance du Dieu vivant. Nous devons par la suite, considérer ce thème de manière plus détaillée.

- 11 novembre 1981

1. "Vous êtes dans l'erreur, parce que vous méconnaissiez les Ecritures et la puissance de Dieu" Mt 22,29; c'est ce que le Christ dit aux sadducéens qui, refusant de croire à la future résurrection des corps, lui avaient exposé le cas suivant: "Il y avait chez nous sept frères. Le premier se maria puis mourut sans postérité, laissant sa femme à son frère. Pareillement le deuxième, puis le troisième jusqu'au septième. Finalement, après eux tous, la femme mourut. A la résurrection, duquel des sept sera-t-elle la femme?" Mt 22,25-28

Le Christ répliquant aux sadducéens affirme, au début et à la fin de sa réponse, qu'ils étaient grandement dans l'erreur, ne connaissant "ni les Ecritures ni la puissance de Dieu" Mc 12,12-24 Mt 22,29. Comme les trois Evangiles synoptiques nous rapportent l'entretien avec les sadducéens, nous allons confronter brièvement les textes qui s'y rapportent.

2. La version de Mt 22,24-30 concorde presque entièrement avec celle de Mc 12,18-25, même si elle ne fait aucune allusion au buisson ardent. Il y a dans l'une et l'autre version les deux éléments essentiels: - 1) l'énoncé au sujet de la future résurrection des corps, et - 2) l'énoncé au sujet de l'état des corps des hommes ressuscités (*). Ces deux éléments se retrouvent chez Lc 20,27-36 (**). Le premier élément, celui qui concerne la résurrection future des corps, est en liaison - principalement chez Matthieu et chez Marc -, avec le reproche adressé aux sadducéens parce qu'ils ne connaissent ni les Ecritures ni la puissance de Dieu. Cette affirmation mérite une attention particulière parce que le Christ y indique les bases mêmes de la foi en la résurrection à laquelle il s'était référé dans sa réponse aux sadducéens, qui avaient cité l'exemple concret de la loi mosaïque sur le lévirat.

Notes - (*) Bien que le Nouveau Testament ne connaisse pas l'expression la résurrection des corps qui apparaît pour la première fois en saint Clément (2 Clém 9,1) et en Justin (Dial 80,5) et se sert de l'expression résurrection des morts, entendant ainsi l'homme dans toute son intégrité, il est possible toutefois de trouver en de nombreux textes du Nouveau Testament la foi en l'immortalité de l'âme, et son existence également en dehors du corps Lc 23,43 Ph 1,23-24 2Co 5,6-8 i.

(**) Le texte de Luc contient des éléments nouveaux sur lesquels porte la discussion des exégètes.

3. Il est évident que les sadducéens traitaient la question de la résurrection comme une sorte de théorie ou d'hypothèse susceptible d'être dépassée. (*)

Note - (*) Comme on le sait, il n'y eut jamais, à cette époque, une doctrine clairement formulée au sujet de la résurrection; existaient seulement les diverses théories lancées par les écoles particulières. -- Les pharisiens qui pratiquaient la spéculation théologique ont fortement développé la doctrine sur la résurrection, y trouvant des allusions dans les livres de l'Ancien Testament. Toutefois ils entendaient la future résurrection d'une manière terrestre et primitive, annonçant par exemple un énorme accroissement de la récolte et de la fertilité dans la vie d'après la résurrection. -- Les sadducéens combattaient une telle conception, partant de la prémisse que le Pentateuque ne parle pas de l'eschatologie. Il importe aussi de tenir compte du fait qu'au premier siècle le canon des livres de l'Ancien Testament n'avait pas encore été établi. Le cas mis en avant par les sadducéens attaque directement la conception pharisaïque de la résurrection. En fait, les sadducéens estimaient que le Christ en était partisan. -- La réponse du Christ corrige tant la conception des pharisiens que celle des sadducéens.

Jésus leur démontre d'abord que leur méthode est erronée: ils ne connaissent point les Ecritures, puisqu'ils commettent une erreur à ce sujet: ils n'acceptent pas ce que révèlent les Ecritures - ils ne connaissent pas la puissance de Dieu, ils ne croient pas en Celui qui s'est révélé à Moïse dans le buisson ardent. C'est une réponse très significative et très précise. Le Christ est en contact ici avec des hommes qui se disent experts et interprètes compétents des Ecritures. Jésus répond à ces hommes, c'est-à-dire à ces sadducéens, que la connaissance uniquement littérale de la Sainte Ecriture ne suffit pas. En effet, l'Ecriture est surtout un moyen permettant de connaître la puissance du Dieu vivant qui s'y révèle, comme elle s'est révélée à Moïse dans le buisson ardent. Dans cette révélation, Il se nomme lui-même "le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et de Jacob" (*), de ceux, donc, qui furent les chefs de file de Moïse dans la foi qui jaillit de la révélation du Dieu vivant. Du reste, ils sont tous morts depuis longtemps; toutefois le Christ complète la référence qu'il en a faite affirmant que Dieu n'est pas un Dieu des morts mais des vivants. Cette affirmation clé par laquelle le Christ interprète les paroles adressées à Moïse depuis le buisson ardent ne peut se comprendre que si l'on admet la réalité d'une vie qui ne finit pas avec la mort. Les pères de Moïse dans la foi, Abraham, Isaac et Jacob, sont pour Dieu des personnes vivantes Lc 20,38: "Tous en effet vivent pour lui", bien que selon les critères humains ils doivent être comptés parmi les morts. Méditer correctement l'Ecriture et, en particulier ces paroles, veut dire connaître et accueillir par la foi la puissance du Donneur de la vie, de celui qui n'est pas lié à la loi de la mort qui domine l'histoire terrestre de l'homme.

Note (*)- Cette expression signifie non pas le Dieu qui était honoré par Abraham, Isaac et Jacob, mais le Dieu qui prenait soin des Patriarches et les libérait. - Cette formule revient dans Ex 3,6 Ex 3,15-16 Ex 4,5, toujours dans le contexte de la libération d'Israël; le nom du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est le gage et la garantie de cette libération. - Dieu de X est synonyme de secours, de soutien et d'abri pour Israël. On trouve une signification semblable dans Gn 49,24: " Dieu de Jacob, Pasteur et Pierre d'Israël, Dieu de tes pères, il t'aidera " Gn 49,24-25 Gn 24,27 Gn 26,24 Gn 28,13 Gn 32,10 Gn 46,3 - Cf. DREYFUS, o.p., L'Argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts (Mc 12,26-27, in Revue biblique 66, 1959, p. 218. - La formule Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob où sont cités les trois noms des Patriarches indiquait dans l'exégèse judaïque contemporaine de Jésus, le rapport de Dieu avec le Peuple de l'Alliance comme communauté. - Cf. E. ELLIS, Jésus, the Sadducees and Qumran, New Testament Studies, n. 10, 1963-1964, p. 275

4. Il semble qu'il faut interpréter ainsi la réponse que, selon la version des trois Synoptiques, le Christ a donnée aux sadducéens au sujet de la possibilité de la résurrection (*). Viendra le jour où le Christ y répondra par sa propre résurrection; toutefois, en ce moment, il fait appel au témoignage de l'Ancien Testament, indiquant comment on peut y découvrir la vérité sur l'immortalité et sur la résurrection. Cela, il faut le faire, non pas en s'attachant seulement au son des paroles, mais en remontant à la puissance de Dieu qui révèle ces paroles. La référence à Abraham, à Isaac et à Jacob faite dans cette Théophanie à Moïse et dont nous parle Ex 3,2-6, constitue un

témoignage que le Dieu vivant donne à ceux qui vivent pour Lui: à ceux qui grâce à sa puissance ont la vie, même si, s'arrêtant aux dimensions de l'histoire, il faudrait les compter depuis longtemps parmi les morts.

Note - (*) Selon notre manière contemporaine de comprendre ce texte évangélique, le raisonnement de Jésus concerne seulement l'immortalité; en effet, si après leur mort les Patriarches vivent déjà maintenant et avant la résurrection eschatologique du corps, alors la constatation de Jésus regarde l'immortalité de l'âme et ne parle pas de la résurrection du corps. -- Mais le raisonnement de Jésus s'adressait aux sadducéens qui ne concevaient pas le dualisme de l'âme et du corps, acceptant seulement l'unité psychologique de l'homme qui est le corps et souffle de vie. C'est la raison pour laquelle, selon eux, l'âme meurt en même temps que le corps. L'affirmation de Jésus selon laquelle les Patriarches vivent, pouvait uniquement signifier pour les sadducéens la résurrection avec le corps.

5. La pleine signification de ce témoignage qu'évoque Jésus dans son entretien avec les sadducéens pourrait (toujours à la seule lumière de l'Ancien Testament) s'éclairer de la manière suivante: Celui qui est - Celui qui vit et qui est la Vie - constitue la source inépuisable de l'existence et de la vie, comme cela a été révélé à l'origine Gn 1-3. Même si la mort est devenue le sort de l'homme à cause du péché Gn 3,19 (*6), et bien que défense ait été faite de s'approcher de l'arbre de la Vie (grand symbole de Gn 3,22), toutefois, le Dieu vivant, en contractant Alliance avec les hommes (Abraham, les Patriarches, Moïse, Israël), renouvelle sans cesse, dans cette Alliance, la réalité même de la Vie, il en dévoile de nouveau la perspective et, en un certain sens, ouvre de nouveau l'accès à l'arbre de la Vie. Et avec l'Alliance, cette vie dont Dieu lui-même est la source; la vie est donnée en partage à ces mêmes hommes qui, suite à la rupture de la première Alliance avaient été, dans la dimension de leur histoire terrestre, soumis à la mort.

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

6. Le Christ est l'ultime parole de Dieu à ce sujet; en effet l'Alliance qui, avec Lui et par Lui, est établie entre Dieu et l'humanité, ouvre une perspective de Vie infinie: et l'accès à l'arbre de la Vie - suivant le plan originel du Dieu de l'Alliance - est révélé à chaque homme dans sa plénitude définitive. Ce sera cela la signification de la mort et de la résurrection du Christ; ce sera cela le témoignage du mystère pascal. Toutefois l'entretien avec les sadducéens se passe dans la phase pré-pascale de la mission messianique du Christ. Le déroulement de l'entretien, comme le racontent Mt 22,24-30 Mc 12,18-27 Lc 20,27-36, manifeste que le Christ qui avait plus d'une fois parlé de la future résurrection du Fils de l'homme, principalement dans ses entretiens avec ses disciples Mt 17,9 Mt 17,23 Mt 20,19 (etc.), dans celui avec les sadducéens, au contraire, ne fait pas état de cet événement. Les raisons en sont évidentes et claires. Le dialogue se déroule avec les sadducéens qui affirment qu'il n'y a pas de résurrection (comme le souligne l'évangéliste), c'est-à-dire qui mettent en doute sa possibilité même et, en même temps, se considèrent comme experts et interprètes qualifiés de l'Écriture de l'Ancien Testament. C'est pourquoi Jésus se réfère à l'Ancien Testament et démontre, se basant sur celui-ci, qu'ils ne connaissent pas la puissance de Dieu. (*)

Note - (*) Ceci est l'argument déterminant qui prouve le caractère authentique de la discussion avec les sadducéens.-- Si, comme l'estimait par exemple R. BULTMANN, cette péricope constituait "une ajoute post-pascale de la communauté chrétienne", la foi en la résurrection des corps serait soutenue par le fait de la résurrection du Christ qui s'impose comme une force irrésistible ainsi que le fait comprendre saint Paul, par exemple. -- Cf. J. JEREMIAS, Neutestamentliche Théologie, 1re partie, Gutersloh, Mohn, 1971; cf. en outre I.H. MARSHALL, The Gospel of Luke, Exeter, The Pater-noster Press, 1978, p. 738. -- La référence au Pentateuque - alors que dans l'Ancien Testament il y avait de nombreux textes traitant directement de la résurrection (comme par ex. Is 26,19) - démontre que le colloque s'est déroulé réellement avec les sadducéens, qui tenaient le Pentateuque pour l'unique autorité décisive. -- La structure de la conversation démontre qu'il s'agissait d'une discussion rabbinique, conforme aux modèles classiques en usage dans les académies de ce temps. -- Cf. J. LE MOYNE, o.s.b., Les Sadducéens, Paris, Gabalda, 1972, p. 124 et sq.; E. LOHMEYER, Das Evangelium des Markus, Göttingen, 1959, p. 257; D. DAUBE, New Testament and Rabbinic Judaism, Londres, 1956, p. 158-163; J. RADEMACKERS, S.J., La Bonne Nouvelle de Jésus selon saint Marc, Bruxelles, Institut d'études théologiques, 1974, p. 313.

7. Quant à la possibilité de la résurrection, le Christ fait précisément état de cette puissance qui va de pair avec le témoignage du Dieu vivant qui est le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob - et le Dieu de Moïse. Le Dieu que les sadducéens privent de cette puissance n'est plus le vrai Dieu de leurs pères, mais le Dieu de leurs hypothèses et de leurs interprétations. Le Christ est venu, au contraire, pour rendre témoignage au Dieu de la Vie dans toute sa puissance qui se déploie sur la vie de l'homme.

- 18 novembre 1981

TDC 066 - La Résurrection signifie une nouvelle soumission du corps à l'esprit

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

2. Il résulte de ces paroles que le mariage, cette union où, comme le dit Gn 2,24: "L'homme ... s'unira à sa femme et ils ne seront qu'une seule chair" - union propre à l'homme dès les origines - appartient exclusivement à ce monde. Le mariage et la procréation ne constituent donc pas le futur eschatologique de l'homme. Dans la résurrection ils perdent pour ainsi dire leur raison d'être. Cet "autre monde" dont parle Lc 20,35 signifie l'accomplissement définitif du genre humain, la clôture quantitative du cercle des êtres qui furent créés à l'image et ressemblance de Dieu pour se multiplier dans l'unité conjugale des corps d'hommes et femmes, et pour dominer la terre. Cet autre monde n'est pas le monde de la terre, mais le monde de Dieu, qui, comme nous le dit la première épître de Paul aux Corinthiens le remplira entièrement devenant "tout en tous" 1Co 15,28.

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

4. Les paroles "ils ne prendront ni femme ni mari" semblent affirmer en même temps que les corps humains retrouvés et en même temps rénovés dans la résurrection, maintiendront leur caractère masculin ou féminin et que le sens d'être par le corps, homme ou femme sera, dans l'autre monde, constitué et entendu de manière différente de celle qui le fut depuis l'origine, puis dans toute la dimension de l'existence terrestre. Les paroles de Gn 2,24 "l'homme quittera son père et sa mère et il s'unira à sa femme; et tous deux ne seront qu'une seule chair", ont constitué dès l'origine cette condition et relation de masculinité et de féminité, s'étendant également au corps, qu'il faut justement définir comme conjugales, procréatrices et génératrices; elles sont en effet en relation avec la bénédiction de la fécondité que Dieu-Elohim a prononcée lors de la création de l'être humain "homme et femme" Gn 1,27. Les paroles que le Christ a prononcées au sujet de la résurrection nous permettent de déduire que la dimension de masculinité et de féminité - c'est-à-dire l'être dans son corps masculin ou féminin - sera de nouveau constituée dans l'autre monde avec la résurrection des corps.

5. Est-il possible de dire quelque chose de plus détaillé à ce sujet? Sans aucun doute, les paroles du Christ rapportées par les Synoptiques (spécialement dans la version de Lc 20,27-40) nous le permettent. Nous y lisons, en effet, que "ceux qui auront été jugés dignes d'avoir part à l'autre monde et à la résurrection d'entre les morts ... ne peuvent plus mourir parce qu'ils sont pareils aux anges et (qu'ils) sont fils de Dieu étant fils de la résurrection"; (Matthieu et Marc rapportent simplement qu'ils seront comme des anges dans les cieux). Cet énoncé permet surtout d'en déduire une spiritualisation de l'homme suivant une dimension différente de celle de la vie terrestre (et même différente de celle de l'origine même). Il est évident qu'il ne s'agit pas ici de transformation de la nature de l'homme en nature angélique, c'est-à-dire purement spirituelle. Le contexte indique clairement que, dans l'autre monde, l'homme conservera sa propre nature humaine psychosomatique. S'il en allait autrement, parler de résurrection serait dénué de sens.

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

6. Avant de passer au développement de ce sujet, il convient de se rappeler que la vérité sur la résurrection a eu une signification clé pour la formation de toute l'anthropologie théologique, qui pourrait être considérée simplement comme anthropologie de la résurrection. La réflexion sur la résurrection a amené saint Thomas d'Aquin à abandonner dans son anthropologie métaphysique (et en même temps théologique) la conception philosophique de Platon sur la relation entre l'âme et le corps et à se rapprocher de la conception d'Aristote (1). La résurrection atteste, en effet, au moins indirectement, que le corps, dans l'ensemble du composé humain, n'est pas seulement temporairement lié à l'âme (sa "prison" terrestre, comme l'estimait Platon) (2) mais qu'avec l'âme il constitue l'unité et la totalité de l'être humain. C'est précisément ce que, contrairement à Platon, Aristote enseignait (3). Si dans son

anthropologie saint Thomas a accepté la conception d'Aristote, il l'a fait en considérant la vérité sur la résurrection. La vérité sur la résurrection affirme en effet clairement que la perfection eschatologique et la félicité de l'homme ne sauraient être comprises comme état de l'âme seule, séparée (suivant Platon libérée) du corps, mais qu'il faut l'entendre comme état de l'homme définitivement et parfaitement "intégré" par une union de l'âme avec le corps si étroite qu'elle qualifie et assure définitivement une parfaite intégrité.

Note - (1) Cf. par ex.: "Habet autem anima alium modum essendi cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur... " I 89,1. -- "Si autem hoc non est ex natura animae, sed per accidens hoc convenit ei ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt ... remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam ... Sed, secundum hoc, non esset anima corpori unita propter melius animae ...; sed hoc esset solum propter melius corporis: quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non e converso... " I 89,1. -- "Secundum se convenit animae corpori uniri ... Anima humana manet in suo esse cum fuerit a corpore separata, habent aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem" I 76,1 ad 6.

(2) Το μὲν σὸμὰ ἐστὶν ἡμῖν σέμα. (Platon, Gorgias 493A; cf. également Phédon 66B, Cratilo 400C).

(3) A. De Anima, II, 412a, 19-22; cf. également Métaph. 1029b 11 - 1030b 14.

- 2 décembre 1981

1. "A la résurrection ... on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel" Mt 22,30 Mc 12,25 " ... ils sont pareils à des anges, et ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection" Lc 20,36.

Essayons de comprendre ces paroles du Christ concernant la future résurrection, pour en tirer une conclusion sur la spiritualisation de l'homme, différente de celle de la vie terrestre. Ici, on pourrait également parler d'un parfait système de forces dans les rapports mutuels entre ce qui, dans l'homme, est spirituel et ce qui est corporel. Par suite du péché originel, l'homme historique fait l'expérience d'une multiple imperfection de ce système de forces, et, cela, saint Paul le met en évidence dans sa remarque bien connue: "J'aperçois une autre loi dans mon corps qui lutte contre la loi de ma raison" Rm 7,23. L'homme eschatologique sera libéré de cette opposition.

Par la résurrection, le corps retrouvera l'unité et l'harmonie parfaites avec l'esprit; l'homme n'éprouvera plus l'opposition entre ce qui, en lui, est spirituel et ce qui est corporel. La spiritualisation ne signifie pas seulement que l'esprit dominera le corps, mais que l'esprit imprénera complètement le corps et que les forces de l'esprit impréneront les énergies du corps.

2. Dans la vie terrestre, la domination de l'esprit sur le corps - et la subordination simultanée du corps à l'esprit - peut, comme résultat d'un incessant effort sur soi-même, exprimer une personnalité spirituellement mûre; toutefois, le fait que les énergies de l'esprit parviennent à dominer les forces du corps ne supprime pas la possibilité même de leur opposition réciproque. La spiritualisation à laquelle font allusion les Evangiles synoptiques Mt 22,30 Mc 12,25 Lc 20,34-35 dans les textes que nous avons analysés ici, écarte déjà cette possibilité. C'est donc une spiritualisation parfaite qui élimine complètement la possibilité qu'"une autre loi ... lutte contre la loi de la raison" Rm 7,23. Cet état qui, évidemment, est différent dans son essence même (et non seulement dans son degré) de ce que nous expérimentons dans la vie terrestre ne signifie pas, toutefois, quelque désincarnation du corps ni, par conséquent, une déshumanisation de l'homme. Au contraire, elle signifie même sa parfaite réalisation. En effet, dans l'être composé psychosomatique qu'est l'homme, la perfection ne peut consister qu'en une parfaite harmonie entre l'esprit et le corps, en la sauvegarde de la primauté de l'esprit, et non pas en une opposition de l'un à l'autre. Dans l'autre monde cette primauté sera réalisée et elle se manifestera dans une parfaite spontanéité, dépourvue de toute opposition de la part du corps. Il ne faut toutefois pas comprendre cela comme victoire définitive de l'esprit sur le corps. La résurrection consistera en la parfaite participation de tout ce qui en l'homme est corporel à tout ce qui est spirituel en lui. Elle consistera en même temps en une parfaite réalisation de ce que l'homme a de personnel en soi.

3. Les paroles des Synoptiques indiquent que dans l'autre monde, l'état de l'homme ne sera pas seulement un état de parfaite spiritualisation, mais aussi de divinisation fondamentale de son humanité. Les "fils de la résurrection" - comme nous le lisons dans Lc 20,36 - ne sont pas seulement "égaux aux anges" mais ils sont également "fils de Dieu". On peut en conclure que le degré de spiritualisation propre à l'homme eschatologique aura sa source dans le degré de sa divinisation, infiniment supérieur à celui qu'il est possible d'atteindre dans la vie terrestre. Il faut ajouter qu'il s'agit ici non seulement d'un degré différent mais en un certain sens d'un autre genre de divinisation. La participation à la vie intérieure de Dieu même, pénétration et imprégnation de ce qui est essentiellement humain par ce qui est essentiellement divin, atteindra alors son sommet; aussi la vie de l'esprit humain parviendra-t-elle à une altitude qui aurait été absolument inaccessible auparavant. Cette nouvelle spiritualisation sera donc fruit de la grâce, c'est-à-dire du fait que Dieu se communique dans sa divinité même, non seulement à l'âme mais aussi à toute la subjectivité psychosomatique de l'homme. Nous parlons ici de la subjectivité (et non de la nature) parce que cette divinisation doit être entendue non seulement comme un état intérieur de l'homme (c'est-à-dire: du sujet), capable de voir Dieu face à face, mais aussi comme une nouvelle formation de toute la subjectivité personnelle de l'homme au fur et à mesure de l'union avec Dieu dans son mystère trinitaire, et de l'intimité avec Lui dans la parfaite communion des personnes. Cette intimité - avec toute son intensité subjective - n'absorbera pas la subjectivité personnelle de l'homme; au contraire, elle la fera ressortir de manière incomparablement plus nette et plus pleine.

4. La divinisation dans l'autre monde qu'indiquent les paroles de Jésus apportera à l'expérience humaine une gamme d'expériences de la vérité et de l'amour dépassant tout ce que l'homme aurait pu atteindre durant sa vie terrestre. Quand le Christ parle de la résurrection, il démontre également que le corps humain participera aussi, à sa manière, à cette expérience eschatologique de la vérité et de l'amour, unie à la vision de Dieu face à face. Quand le Christ dit que ceux qui participeront à la future résurrection "ne prendront ni femme ni mari" Mc 12,25, il n'affirme pas seulement - comme nous l'avons déjà observé - la fin de l'histoire humaine liée au mariage et à la procréation, mais ses paroles semblent également dévoiler la nouvelle signification du corps. Pourrait-on dans ce cas penser - à un niveau d'eschatologie biblique - à la découverte de la signification conjugale du corps, surtout comme signification virginale du fait d'être, quant au corps, homme et femme? Pour répondre à cette question, qui ressort des paroles rapportées par les Synoptiques, il convient de pénétrer plus profondément dans l'essence même de ce que sera la vision béatifique de l'Etre divin, vision de Dieu face à face dans la vie future. Il faut aussi se laisser guider par cette gamme d'expériences de la vérité et de l'amour qui dépasse les limites des facultés cognitives et spirituelles dans la temporalité, et à laquelle l'homme aura part dans l'autre monde.

5. Cette expérience eschatologique du Dieu vivant concentrera en soi non seulement toutes les énergies spirituelles de l'homme mais en même temps lui dévoilera, de manière vivante et expérimentale, le 'se communiquer' de Dieu à toute la création et, en particulier, à l'homme: ce qui est le "se donner" le plus personnel de Dieu qui se donne dans sa divinité même à l'homme, à cet être qui depuis l'origine porte en soi son image et sa ressemblance. Ainsi donc, dans l'autre monde, l'objet de la vision sera ce mystère caché de toute éternité dans le Père, mystère qui a été révélé dans le temps par le Christ pour s'accomplir incessamment par l'opération du Saint-Esprit; ce mystère deviendra, si on peut s'exprimer ainsi, le contenu de l'expérience eschatologique et la forme de toute l'existence humaine, à la dimension de l'autre monde. La vie éternelle doit s'entendre en un sens eschatologique, c'est-à-dire comme pleine et parfaite expérience de cette grâce (= charis) de Dieu à laquelle l'homme prendra part moyennant sa foi durant la vie terrestre et qui, en revanche, devra non seulement se révéler dans toute sa pénétrante profondeur à ceux qui participeront à l'autre monde, mais devra aussi être expérimentée dans sa réalité béatifique.

Nous suspendons ici notre réflexion centrée sur les paroles du Christ relatives à la future résurrection des corps. Dans cette spiritualisation et cette divinisation auxquelles la résurrection le fera participer, nous découvrons - dans une dimension eschatologique - les mêmes caractéristiques qui qualifiaient la signification conjugale du corps; nous les découvrons dans la rencontre avec le mystère du Dieu vivant que dévoile la vision face à face avec Lui.

- 9 décembre 1981

TDC 068 - Le don de soi à Dieu est la réponse au don de Dieu à l'homme

1. "A la résurrection... on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel" Mt 22,30 Mc 12,25 "... Ils sont pareils à des anges, et ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection" Lc 20,36. La communion eschatologique de l'homme avec Dieu, constitué grâce à l'amour d'une parfaite union, sera alimentée par la vision face à face, par la contemplation de cette communion plus parfaite, parce que purement divine, qu'est la communion trinitaire des Personnes divines dans l'unité de la divinité.

2. Des paroles du Christ rapportées par les Evangiles synoptiques nous pouvons déduire que ceux qui participeront à ce monde conserveront - dans cette union avec le Dieu qui jaillit de la vision béatifique, de son unité et de sa communion trinitaires - non seulement leur subjectivité authentique mais qu'ils la vivront dans une mesure bien plus parfaite que dans la vie terrestre. En cela se trouvera, en outre, confirmée la loi de l'ordre intégral de la personne, selon laquelle la perfection de la communion non seulement est conditionnée par la perfection ou maturité spirituelle du sujet, mais également la détermine à son tour. Ceux qui participeront au monde nouveau, c'est-à-dire à la parfaite communion avec le Dieu vivant, jouiront d'une subjectivité parfaitement mûre. Si, dans cette parfaite subjectivité, ils ne prendront ni femme ni mari tout en conservant dans leur corps ressuscité, c'est-à-dire glorieux, la masculinité et la féminité, cela s'explique par la fin de l'histoire, mais aussi et surtout par l'authenticité eschatologique de la réponse au 'se communiquer' du sujet divin qui constituera l'expérience béatifique du don de soi de la part de Dieu, absolument supérieure à toute expérience propre à la vie terrestre.

3. Le don réciproque de soi-même à Dieu - un don dans lequel l'homme concentrera et exprimera toutes les énergies de sa propre subjectivité personnelle et en même temps psychosomatique - sera la réponse au don que Dieu a fait de lui-même à l'homme (*). Dans ce don réciproque de soi fait par l'homme, don qui deviendra fondamentalement et définitivement béatifique, comme digne réponse d'un sujet personnel au don de soi de la part de Dieu, la virginité ou plutôt l'état virginal du corps se manifestera pleinement comme complément eschatologique de la signification conjugale du corps, comme signe spécifique et expression authentique de toute la subjectivité personnelle. Ainsi donc, cette situation eschatologique dans laquelle ils ne prendront ni femme ni mari se fonde solidement sur l'état futur du sujet personnel quand, suite à la vision de Dieu face à face, naîtra en lui un amour d'une telle profondeur et d'une telle force de concentration sur Dieu lui-même qu'il absorbera complètement toute sa subjectivité psychosomatique.

Note (*) - "Dans la conception biblique... il s'agit d'une immortalité dialogique (ressuscitatio), c'est-à-dire que l'immortalité ne découle pas simplement de l'évidente vérité que l'indivisible ne peut mourir, mais de l'acte sauveur de Celui qui aime, qui a le pouvoir de le faire; aussi l'homme ne peut-il disparaître complètement, parce que Dieu le connaît et l'aime. Si tout amour postule l'éternité, non seulement il la veut, mais la réalise et l'est. ... Considérant que l'immortalité présentée par la Bible ne provient pas de la propre force de ce qui de soi-même est indestructible, mais de l'être accueilli dans le dialogue avec le Créateur, c'est pour ce fait qu'il doit être appelé ressuscitatio..." (J. RATZINOER, " Risurrezione délla carne, in Sacramentum Mundi, Brescia, Morcelliana, 1977, p. 160- 161).

4. Cette concentration de la connaissance (vision) et de l'amour en Dieu lui-même - concentration qui ne saurait être que pleine participation à la vie intérieure de Dieu, c'est-à-dire à la réalité trinitaire même - sera en même temps la découverte en Dieu de tout le monde des relations constitutives de son ordre éternel (cosmos). Cette concentration sera surtout la redécouverte de soi-même par l'homme, non seulement dans la profondeur de sa personne, mais également dans cette union qui est le propre du monde des personnes dans leur constitution psychosomatique. Il s'agit là, certainement, d'une union de communion. La concentration de la connaissance et de l'amour en Dieu lui-même dans la communion trinitaire des Personnes peut trouver une réponse béatifique en ceux qui prendront part à l'autre monde, uniquement par la réalisation de la communion réciproque à la mesure des personnes créées. C'est pour cela que nous professons la foi en la communion des saints (communio sanctorum) et que nous la professons en connexion organique avec la foi en la résurrection des morts. Les paroles par lesquelles le Christ affirme que dans l'autre monde ... ils ne prendront ni femme ni mari se trouvent à la base de ces éléments de notre foi et, en même temps, elles réclament une adéquate interprétation, précisément à sa lumière. Nous devons penser à la réalité de l'autre monde selon les catégories de la redécouverte d'une nouvelle et parfaite subjectivité de l'homme et, en même temps, de la redécouverte d'une nouvelle et parfaite intersubjectivité de tous. Ainsi, cette réalité signifie le véritable et définitif accomplissement de la subjectivité humaine et, sur cette base, l'accomplissement définitif de la signification conjugale du corps. La concentration totale de la subjectivité créée, rachetée et glorifiée en Dieu lui-même ne détournera pas l'homme de cet accomplissement; au contraire elle nous la donnera, elle nous la consolidera. On peut dire, enfin, qu'ainsi la réalité eschatologique deviendra la source d'une parfaite réalisation de l'ordre trinitaire dans le monde créé des personnes.

5. Les paroles par lesquelles le Christ fait état de la future résurrection - paroles confirmées de manière éloquente par sa résurrection - complètent ce que nous avons l'habitude, dans les présentes réflexions, d'appeler révélation du corps. Cette révélation pénètre en un certain sens au cœur même de la réalité que nous expérimentons; et cette réalité est surtout l'homme, son corps, le corps de l'homme historique. En même temps, cette révélation nous permet de déborder selon deux directions le cadre de cette expérience. D'abord, en direction de cette origine à laquelle le Christ se réfère dans son entretien avec les pharisiens au sujet de l'indissolubilité du mariage Mt 19,3-9; en second lieu, en direction de l'autre monde, sur lequel le Maître attire l'attention de ses auditeurs en présence des sadducéens qui "affirment qu'il n'y a pas de résurrection" Mt 22,23. Ces deux débordements du cadre de l'expérience des corps (si l'on peut ainsi dire) ne sont pas tout à fait hors de la portée de notre compréhension (théologique, évidemment) du corps. Ce qu'est le corps humain dans le domaine de l'expérience historique de l'homme, n'est pas totalement coupé de ces deux dimensions de son existence révélées par les paroles du Christ.

6. Il est clair qu'il s'agit ici moins du corps abstrait que de l'homme qui est en même temps spirituel et corporel. Poursuivant dans les deux directions indiquées par les paroles du Christ et se rattachant à l'expérience du corps dans la dimension de notre existence terrestre (donc dans la dimension historique) nous pouvons faire une certaine reconstruction théologique de ce qu'aurait pu être l'expérience du corps, sur la base de l'origine révélée de l'homme et sur la base de ce qu'il sera dans la dimension de l'autre monde. La

possibilité de cette reconstruction qui amplifie notre expérience de l'homme-corps, indique, au moins indirectement, la cohérence de l'image théologique de l'homme dans ces trois dimensions qui, ensemble, concourent à la constitution de la théologie du corps.

- 16 décembre 1981

1 "Lorsqu'on ressuscite d'entre les morts on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans les cieux" Mc 12,25 Mt 22,30. "... ils sont semblables aux anges, et ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection" Lc 20,36

Les paroles du Christ qui ont trait à la future résurrection - paroles confirmées de manière extraordinaire par sa propre résurrection - complètent ce que nous avons l'habitude d'appeler révélation du corps, dans les présentes réflexions. Cette révélation pénètre, pour ainsi dire, au cœur même de la réalité que nous expérimentons; et cette réalité est surtout l'homme en son corps: le corps de l'homme historique. En même temps cette révélation nous permet de dépasser dans deux directions la sphère de cette expérience. D'abord, en direction de cette origine à laquelle le Christ se réfère dans son entretien avec les pharisiens au sujet de l'indissolubilité du mariage Mt 19,3-8; puis en direction du monde futur vers lequel le Maître oriente l'âme de ses auditeurs en présence des sadducéens, "gens qui disent qu'il n'y a pas de résurrection" Mt 22,23.

2. Avec ses seules méthodes empiriques et rationalistes l'homme ne saurait parvenir ni à la vérité sur cette origine dont parle le Christ, ni à la vérité eschatologique. Toutefois, ne peut-on affirmer qu'en un certain sens l'homme possède ces deux dimensions au fond de l'expérience de son propre être ou, plutôt que, de quelque manière, il s'achemine vers elles comme vers des dimensions qui justifient pleinement la signification même de son corps, c'est-à-dire de son être charnel? Puis, quant à la dimension eschatologique, n'est-il pas vrai que la mort même et la destruction du corps peuvent conférer à l'homme une éloquente signification au sujet de l'expérience dans laquelle se réalise le sens personnel de l'existence? Quand le Christ parle de la future résurrection, ses paroles ne tombent pas dans le vide. L'expérience de l'humanité, et spécialement l'expérience du corps, permettent à l'auditeur d'unir à ces paroles l'image de la nouvelle existence dans le monde futur auquel l'expérience terrestre offre le substrat et la base. Une reconstruction théologique correspondante est possible.

3. A l'élaboration de cette image - qui correspond, quant à son contenu, à l'article de notre profession de foi: "Je crois à la résurrection des morts" - concourt grandement la certitude qu'il existe un lien entre l'expérience terrestre et toute la dimension de l'origine biblique de l'homme dans le monde. Si, à l'origine Dieu "les créa homme et femme" Gn 1,27 s'il a également prévu dans cette dualité relative au corps une unité telle qu'ils seront une seule chair, s'il a lié cette unité à la bénédiction de la fécondité, c'est-à-dire de la procréation Gn 1,29 et si maintenant, parlant devant les sadducéens de la future résurrection, le Christ explique que dans l'autre monde ils ne prendront ni femme ni mari - alors il est clair qu'il s'agit ici d'un développement de la vérité sur l'homme lui-même. Le Christ révèle l'identité de l'homme, bien que cette identité se réalise dans l'expérience eschatologique de manière différente de celle de l'origine même et de toute l'histoire. Toutefois l'homme sera toujours le même, tel qu'il est sorti des mains de son Créateur et Père. Le Christ dit: Ils ne prendront ni femme ni mari, mais il n'affirme pas que l'homme du monde futur ne sera plus masculin-féminin comme il le fut depuis l'origine. Il est donc évident que la signification d'être du corps, homme ou femme, dans le monde futur, doit se chercher hors du mariage et de la procréation. Mais il n'y a aucune raison pour la chercher hors de ce qui (indépendamment de la bénédiction de la procréation) découle du mystère même de la création et qui, par la suite, constitua la plus profonde structure de l'histoire de l'homme sur la terre, étant donné que cette histoire a été profondément pénétrée du mystère de la Rédemption.

4. Dans sa situation originelle, l'homme est donc seul et en même temps il devient homme-femme: unité des deux. Dans sa solitude, il se révèle à lui-même comme personne, pour révéler en même temps la communion des personnes dans l'unité des deux. Dans l'un ou l'autre état, l'être humain se constitue comme image et ressemblance de Dieu. Depuis l'origine, l'homme est également un corps parmi les corps, et dans l'unité des deux il devient homme et femme, découvrant le caractère conjugal de son corps comme mesure du sujet personnel. Par la suite, le sens d'être corps, et en particulier, d'être par le corps homme et femme est lié au mariage et à la procréation (c'est-à-dire à la paternité et à la maternité). Toutefois, la signification originelle, fondamentale du fait d'être corps et, de même, du fait d'être, quant au corps, homme et femme - c'est-à-dire précisément cette signification conjugale - est unie au fait que l'homme se trouve créé comme personne et appelé à la vie "in communione personarum". Le mariage et la procréation ne déterminent pas définitivement d'eux-mêmes la signification originelle, fondamentale de ce être corps ni du fait d'être, quant au corps, homme et femme. Le mariage et la procréation donnent seulement une réalité concrète à cette signification dans les dimensions de l'histoire. La résurrection indique la clôture de la dimension historique. Et voilà que les paroles "Lorsqu'on ressuscite d'entre les morts ... on ne prend ni femme ni mari" Mt 12,25 expriment clairement non seulement quelle signification le corps humain n'aura pas dans le monde futur; mais elles permettent aussi de déduire que cette signification conjugale du corps dans la résurrection à la vie future correspondra de manière parfaite soit au fait que l'être humain est, comme homme-femme, une personne créée à l'image et ressemblance de Dieu, soit au fait que cette image se réalise dans la communion des personnes. Cette signification conjugale de l'être corps se réalise comme signification parfaitement personnelle et communautaire en même temps.

5. Parlant du corps glorifié par la résurrection à la vie future, nous pensons à l'homme masculin-féminin dans toute la vérité de son humanité: l'homme qui, en même temps que l'expérience eschatologique du Dieu vivant (la vision face à face), expérimentera précisément cette signification de son propre corps. Ce sera une expérience toute nouvelle et, en même temps, elle ne sera d'aucune manière séparée de ce que l'homme a eu en partage dès l'origine, ni de ce qui constitue en lui, dans la dimension historique de son existence, la source de la tension entre l'esprit et le corps, concernant en général la signification procréatrice du corps et du sexe. L'homme du monde futur retrouvera dans cette nouvelle expérience de son propre corps l'accomplissement de ce qu'il portait en lui, éternellement et historiquement, en un certain sens comme héritage et, encore plus, comme tâche et objectif, comme contenu de l'éthos.

6. La glorification du corps, comme fruit eschatologique de sa spiritualisation divinisante, révélera la valeur définitive de ce qui devait, dès l'origine, être un signe distinctif de la personne créée dans le monde visible, comme également moyen de se communiquer

récioproquement entre personnes et comme une authentique expression de la vérité et de l'amour grâce auxquels se construit la *communio personarum*. Cette éternelle signification du corps humain à laquelle l'existence de tout homme, chargé de l'héritage de la concupiscence, a nécessairement imposé une série de limitations, se révélera alors de nouveau, et, en même temps, avec une telle simplicité et splendeur que quiconque participera à l'autre monde retrouvera dans son propre corps glorifié la source de la liberté du don. La parfaite "liberté des fils de Dieu" Rm 8,14 alimentera également de ce don chacune des communions qui constitueront la grande Communauté de la communion des saints.

7. Il n'est que trop évident que - sur la base des expériences et connaissances de l'homme dans le temporel - c'est-à-dire en ce monde - il est difficile de construire une image pleinement adéquate du monde futur. Toutefois il est aussi incontestable qu'à l'aide de la Parole de Dieu il est possible de concevoir cette image de manière plus ou moins approximative. Nous nous servons de cette approximation théologique en professant notre foi en la résurrection des morts et en la vie éternelle comme, également la foi en la communion des saints qui appartiennent à la réalité du monde futur.

8. Concluant cette partie de nos réflexions, il convient de constater encore une fois que les paroles du Christ que rapportent les Evangiles synoptiques Mt 22,30 Mc 12,25 Lc 20,34-35 ont une signification déterminante non seulement en ce qui concerne les paroles du livre de la Genèse (auxquelles le Christ se réfère en une autre circonstance), mais également en ce qui concerne toute la Bible. Ces paroles nous permettent en un certain sens de méditer à nouveau - c'est-à-dire à fond - toute la signification révélée du corps, la signification de l'être-homme, c'est-à-dire personne incarnée, en tant que corps, Homme-femme. Ces paroles nous permettent de comprendre ce que signifie, dans la dimension eschatologique de l'autre monde, cette unité en humanité qui a été constituée à l'origine et que les paroles de Gn 2,24 ("l'homme ... s'unira à sa femme et les deux seront une seule chair ") prononcées lors de la création de l'être humain comme homme et femme, semblaient orienter surtout, sinon complètement, au moins en certains cas, vers ce monde-là. Etant donné que les paroles du livre de la Genèse étaient comme le seuil de toute la théologie du corps - seuil sur lequel le Christ s'est basé dans son enseignement sur le mariage et sur son indissolubilité -, alors il faut admettre que les paroles que rapportent les Synoptiques sont comme un nouveau seuil de cette vérité intégrale sur l'homme, que nous retrouvons dans la Parole révélée de Dieu. Il est indispensable que nous nous arrêtions sur ce seuil si nous voulons que notre théologie du corps - et également notre spiritualité chrétienne du corps - puissent s'en servir comme d'une image complète.

- 13 janvier 1982

TDC 070 - L'interprétation paulinienne de la doctrine de Résurrection

1. Au cours des audiences précédentes nous avons médité les paroles du Christ concernant l'autre monde qui apparaîtra en même temps que la résurrection des corps.

Ces paroles ont trouvé un écho particulièrement intense dans l'enseignement de saint Paul. Entre la réponse donnée aux sadducéens, transmise par les Evangiles synoptiques Mt 22,30 Mc 12,25 Lc 20,35-36 et l'apostolat de Paul se trouve en tout premier lieu le fait même de la résurrection du Christ et toute une série de rencontres auxquelles il faut rattacher, comme dernier maillon de la chaîne, l'événement qui eut lieu sur le chemin de Damas. Saul ou Paul de Tarse qui, converti, devint l'"Apôtre des Gentils", eut lui aussi sa propre expérience post-pascale, analogue à celle des autres apôtres. Sa foi en la résurrection, qu'il exprime surtout dans 1Co 15, est certainement basée sur cette rencontre qu'il eut avec le Christ ressuscité, rencontre qui devint le début et le fondement de son apostolat.

2. Il serait difficile de résumer ici et de commenter de manière adéquate, dans tous ses détails, l'étonnante et vaste argumentation de 1Co 15. Il est significatif, alors que Jésus répondait aux sadducéens "qui niaient la résurrection" Lc 20,27; par les expressions rapportées dans les Synoptiques, Paul, de son côté répond ou plutôt - conformément à son tempérament - entre en polémique avec ceux qui la contestent (*). Dans sa réponse (pré-pascale), le Christ ne se réfère pas à sa propre résurrection, mais plutôt à la réalité fondamentale de l'Alliance vétéro- testamentaire, à la réalité du Dieu vivant, sur laquelle se fonde la conviction que la résurrection est possible: le Dieu vivant "n'est pas un Dieu des morts, mais des vivants" Mc 12,27. Dans son argumentation post-pascale sur la future résurrection, saint Paul se réfère surtout à la réalité et à la vérité de la résurrection du Christ. Bien plus, cette vérité il la défend comme fondement de la foi dans toute son intégrité: "... si le Christ n'est pas ressuscité, alors notre prédication est vaine, vaine est aussi notre foi... Mais non! Le Christ est ressuscité des morts" 1Co 15,14 1Co 15,20

Note (*) Les Corinthiens étaient probablement aux prises avec des courants de pensée influencés par le dualisme platonicien et par le néo-pythagorisme de nuance religieuse, par le stoïcisme et par l'épicurisme; du reste, toutes les philosophies grecques niaient la résurrection des corps. Paul s'en était déjà rendu compte à Athènes, durant son discours à l'Aréopage, devant la réaction des Grecs contre la doctrine de la résurrection.

3. Ici, nous nous trouvons dans la ligne même de la révélation: la résurrection du Christ est l'ultime et la plus pleine parole de l'auto-révélation du Dieu vivant comme "Dieu non pas des morts mais des vivants" Mc 12,27. Elle est l'ultime et la plus pleine confirmation de la vérité sur Dieu qui dès le début s'exprime à travers cette révélation. De plus, la résurrection est la réponse du Dieu de la vie à l'inéluctable réalité historique de la mort à laquelle l'homme a été soumis dès le moment où fut rompue la première Alliance; la mort est entrée dans son histoire en même temps que le péché. Dans 1Co 15, Paul commente avec une rare perspicacité cette réponse au sujet de la victoire sur la mort, présentant la résurrection du Christ comme le début de l'accomplissement eschatologique où, par Lui et en Lui, tout retournera au Père, tout sera soumis au Père, c'est-à-dire remis définitivement "afin que Dieu soit tout en tous" 1Co 15,28 Et alors, dans cette définitive victoire sur le péché - sur ce qui opposait la créature au Créateur -, la mort elle-même sera vaincue: "Le dernier ennemi à détruire, c'est la mort" 1Co 15,26.

4. C'est dans ce contexte que s'insèrent les paroles que l'on peut considérer comme une synthèse de l'anthropologie paulinienne concernant la résurrection. Et c'est sur ces paroles qu'il sera convenable de nous arrêter plus longuement. En effet, dans 1Co 15,42-46, nous lisons à propos de la résurrection des morts: "On sème de la corruption, il ressuscite de l'incorruptibilité; on sème de l'ignominie, il ressuscite de la gloire; on sème de la faiblesse, il ressuscite de la force; on sème un corps psychique, il ressuscite un corps spirituel. S'il y a un corps psychique, il y a aussi un corps spirituel. C'est ainsi qu'il a été écrit: " Le premier homme, Adam, est devenu un être vivant; le dernier Adam est devenu un esprit qui donne la vie. Mais ce n'est pas le corps spirituel qui parut d'abord, c'est le corps psychique; puis vint le spirituel".

5. Entre cette anthropologie paulinienne de la résurrection et celle qui ressort du texte des Evangiles synoptiques Mt 22,30 Mc 12,25 Lc 20,35-36, il existe une cohérence essentielle, à ceci près que le texte de la première épître aux Corinthiens a un plus ample développement. Paul approfondit ce que le Christ avait annoncé, pénétrant en même temps dans les différents aspects que les Synoptiques expriment en paroles concises et substantielles. Ce qui, en outre, est significatif dans le texte paulinien, c'est que la perspective eschatologique de l'homme, fondée sur la foi en la résurrection des morts, est unie à la référence à "l'origine" et également à la profonde conscience de la situation "historique" de l'homme. L'homme auquel Paul s'adresse dans sa première épître aux Corinthiens possède également une expérience (historique) du corps et cette expérience fait ressortir de manière très claire que le corps est corruptible, faible, psychique.

6. Cet homme, destinataire de son message - que ce soit celui de la communauté de Corinthe ou, dirais-je, l'homme de tous les temps - Paul le confronte avec le Christ ressuscité, le dernier Adam. En faisant cela, il l'invite, en un certain sens, à suivre les traces de sa propre expérience post-pascale. En même temps il lui rappelle le premier Adam, c'est-à-dire qu'il lui suggère de remonter à l'origine, à cette première vérité concernant l'homme et le monde, base de la révélation du mystère du Dieu vivant. Ainsi donc, Paul reproduit dans sa synthèse tout ce que le Christ avait annoncé quand il a fait appel à trois moments différents à l'origine, dans son entretien avec les pharisiens Mt 19,3-8 Mc 10,2-9; au cœur humain comme siège, à l'intérieur de l'homme de la lutte contre le péché, dans le Sermon sur la Montagne Mt 5,27; et à la résurrection comme réalité de l'autre monde, dans son entretien avec les sadducéens

7. Appartient donc au style de la synthèse paulinienne le fait que celle-là s'enracine dans l'ensemble du mystère révélé de la création et de la résurrection à partir duquel elle se développe; ce n'est d'ailleurs qu'à sa lumière qu'elle s'explique. D'après le récit biblique, la création de l'homme est une vivification de la matière par l'esprit; et grâce à cela "le premier homme Adam ... devint un être vivant" 1Co

15,45. Le texte paulinien répète ici les paroles de Gn 2,7, c'est-à-dire du second récit de la création de l'homme (dit yahviste). La même source nous apprend que cette animation originelle du corps a subi une corruption à cause du péché. Même si, à ce point de sa première épître aux Corinthiens, l'auteur ne parle pas directement du péché originel, la série des qualificatifs qu'il attribue au corps de l'homme historique, écrivant qu'il est corruptible ... faible ... psychique ... abject, indique suffisamment, toutefois, ce qui est selon la révélation une conséquence du péché, ce que Paul lui-même appelle ailleurs "esclavage de la corruption" Rm 8,21. Toute la création est soumise indirectement à cet "esclavage de la corruption" à cause du péché de l'homme que le Créateur avait placé au centre du monde visible pour qu'il le domine Gn 1,28. Ainsi le péché de l'homme a-t-il une dimension non seulement intérieure, mais aussi cosmique. Et suivant cette dimension, le corps - qu'en raison de son expérience Paul qualifie de corruptible ... faible ... psychique ... abject ... - exprime en soi l'état de la création après le péché. Cette création, en effet, "jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement" Rm 8,22. Toutefois, comme les douleurs d'enfantement sont unies au désir de la naissance, à l'espérance d'un homme nouveau, de même "la création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu ... et espère être, elle aussi, libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté des fils de Dieu" Rm 8,19-21.

8. A travers ce contexte cosmique de l'affirmation contenue dans l'épître aux Romains - en un certain sens, à travers le corps de toutes les créatures - nous essayons de comprendre à fond l'interprétation paulinienne de la résurrection. Si cette image du corps de l'homme historique, si profondément réaliste, et si bien adaptée à l'expérience universelle des hommes, cache en soi selon Paul, non seulement la servitude de la corruption, mais aussi l'espérance, semblable à celle qui accompagne les douleurs de l'enfantement, cela est dû au fait que dans cette image l'apôtre relève également la présence du mystère de la Rédemption. La conscience de ce mystère se libère précisément de toutes les expériences de l'homme qui peuvent être qualifiées d'esclavage de la corruption; elle se libère parce que la Rédemption opère dans l'âme de l'homme par les dons de l'Esprit: "... nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la Rédemption de notre corps" Rm 8,23. La Rédemption est la voie de la résurrection. La résurrection constitue l'accomplissement de la Rédemption du corps.

Nous reprendrons dans nos prochaines réflexions l'analyse du texte paulinien de la première épître aux Corinthiens.

- 27 janvier 1982

TDC 071 - L'homme est placé entre deux pôles, premier et dernier Adam

1. Des paroles du Christ sur la future résurrection des morts que les Evangiles synoptiques rapportent tous les trois (Matthieu, Marc, Luc) nous sommes passés à l'anthropologie paulinienne de la résurrection. Nous avons analysé 1Co 15,14-46

Selon les paroles de l'Apôtre, le corps humain se révèle dans la résurrection comme incorruptible, glorieux, plein de force, spirituel. La résurrection n'est donc pas seulement une manifestation de la vie qui triomphe de la mort - une sorte de retour final à l'arbre de Vie dont l'homme a été éloigné à cause du péché originel -; elle est aussi une révélation des ultimes destins de l'homme dans toute la plénitude de sa nature psychosomatique et de sa subjectivité personnelle. A la suite des autres apôtres, Paul de Tarse a expérimenté lui aussi, lorsqu'il a rencontré le Christ ressuscité, l'état de son corps glorifié; se basant sur cette expérience, il annonce dans Rm 8,28 la Rédemption du corps et, dans 1Co 15,42-49, l'accomplissement de cette Rédemption dans la résurrection future.

2. La méthode littéraire que Paul applique ici correspond parfaitement à son style. Il se sert d'antithèses qui rapprochent et en même temps opposent; elles servent ainsi à nous faire comprendre la pensée paulinienne au sujet de la résurrection: soit dans sa dimension cosmique, soit en ce qui concerne la caractéristique de la structure interne même de l'homme terrestre et céleste. En effet, en opposant Adam et le Christ (ressuscité) - c'est-à-dire le premier Adam et le dernier Adam - l'Apôtre indique, en un certain sens, les deux pôles entre lesquels, dans le mystère de la Création et de la Rédemption, l'homme a été placé dans le cosmos; on pourrait même dire que l'homme a été mis en tension entre ces deux pôles dans la perspective des desseins éternels concernant, des origines à la fin, sa même nature humaine. Quand il écrit: "Le premier homme, issu de la terre, est terrestre; le second homme, vient du ciel" 1Co 15,47, Paul a dans l'esprit aussi bien l'Adam-homme que le Christ lui-même comme homme. Entre ces deux pôles - entre le premier et le dernier Adam - se déroule le processus qu'il exprime par ces mots: "Et de même que nous avons porté l'image de l'homme terrestre, ainsi nous serons revêtus de l'image du céleste" 1Co 15,49.

3. Cet homme céleste - l'homme de la résurrection dont le Christ ressuscité est le prototype - est moins antithèse et négation de l'homme de la terre (dont le premier Adam est le prototype), que plutôt - et surtout - son accomplissement et sa confirmation. Il est l'accomplissement et la confirmation de ce qui correspond à la constitution psychosomatique de l'humanité dans le cadre des desseins éternels, c'est-à-dire dans la pensée et dans le plan de Celui qui, à l'origine, créa l'homme à son image et ressemblance. L'humanité du premier Adam, homme de la terre, porte en soi une particulière potentialité (qui est capacité et aptitude) à accueillir tout ce que devient le "deuxième Adam", l'Homme céleste, c'est-à-dire le Christ: ce qu'il devient dans sa résurrection.

Cette humanité à laquelle ont part tous les hommes, fils du premier Adam, avec l'héritage du péché - étant charnelle - est à la fois corruptible et porte en soi la potentialité de l'incorruptibilité.

Cette humanité qui, dans toute sa constitution psychosomatique se révèle corruptible, contient toutefois l'intime désir de la gloire, c'est-à-dire l'aptitude et la tendance à devenir glorieuse, à l'image du Christ ressuscité. Enfin, cette humanité dont l'Apôtre dit - conformément à l'expérience de tous les hommes - qu'elle est faible, qu'elle a un corps psychique, contient l'aspiration à devenir pleine de force et spirituelle.

4. Ici nous parlons de la nature humaine intégrale, c'est-à-dire dans sa constitution psychosomatique. Paul parle au contraire du corps. Nous pouvons toutefois admettre, sur la base du contexte immédiat et du contexte lointain, que pour lui il ne s'agit pas seulement du corps, mais de l'homme tout entier, dans sa constitution corporelle, donc également dans sa complexité ontologique. Il est en effet incontestable que, si précisément dans tout le monde visible (cosmos), seul ce corps, qu'est le corps humain, contient en puissance la résurrection, - c'est-à-dire le désir et la capacité de devenir définitivement incorruptible, glorieux, plein de force, spirituel, - ceci advient parce que, persistant depuis l'origine dans l'unité psychosomatique, il peut saisir et reproduire dans cette "terrestre" image et ressemblance de Dieu également l'image "céleste" de l'ultime Adam, le Christ. L'anthropologie paulinienne de la résurrection est à la fois cosmique et universelle: tout homme a en soi l'image d'Adam et chacun est également appelé à porter en soi l'image du Christ, l'image du Ressuscité. Cette image est la réalité de l'autre monde, la réalité eschatologique (saint Paul écrit: nous revêtirons); mais entre-temps, elle est déjà d'une certaine manière une réalité de ce monde, étant donné qu'elle a été révélée en lui grâce à la résurrection du Christ. C'est une réalité greffée dans l'homme de ce monde, réalité qui mûrit en lui en vue de l'accomplissement final.

5. Toutes les antithèses qui se suivent dans le texte paulinien aident à tracer une esquisse valable de l'anthropologie de la résurrection. Cette esquisse est en même temps plus détaillée que celle qui ressort du texte des Evangiles synoptiques Mt 22,30 Mc 12,25 Lc 20,34-35, mais par ailleurs elle est en un certain sens plus unilatérale. Les paroles du Christ transmises par les Synoptiques nous ouvrent la perspective de la perfection eschatologique du corps, soumis pleinement à la profondeur divinisante de la vision face à face où trouveront leur source inépuisable tant la virginité perpétuelle (unie à la signification conjugale du corps) que la permanente intersubjectivité de tous les êtres humains qui prendront part (comme hommes et femmes) à la résurrection. L'esquisse paulinienne de la perfection eschatologique du corps glorifié semble se maintenir plutôt dans le cadre de la structure intérieure même de l'homme-personne. Son interprétation de la résurrection future semble se rattacher au dualisme corps- esprit qui constitue la source du système de forces intérieur de l'homme.

6. Ce système de forces subira un changement radical dans la résurrection. Les paroles de Paul qui le suggèrent de manière explicite ne sauraient toutefois être entendues et interprétées selon l'esprit de l'anthropologie dualiste (*), comme nous chercherons à le démontrer au cours de nos analyses suivantes. Il conviendra en effet que nous consacrons encore une réflexion - à la lumière de la première épître aux Corinthiens - à l'anthropologie de la résurrection.

Note (*) "Paul ne tient absolument pas compte de la dichotomie grecque âme et corps ... L'apôtre recourt à une sorte de trichotomie où la totalité de l'homme est corps, âme et esprit ... Tous ces termes sont mouvants et la division elle-même n'a pas de frontière fixe. Il y a

insistance sur le fait que le corps et l'âme sont capables d'être pneumatiques, spirituels" (B. RIGAUX, Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique, DUCULOT, Gembloux, 1973, p. 406-408).

- 3 février 1982

1. Des paroles du Christ sur la future résurrection des corps, rapportées par les trois Evangiles synoptiques (Matthieu, Marc et Luc) nous avons porté nos réflexions sur ce que Paul a dit de ce thème dans 1Co 15. Notre analyse est centrée principalement sur ce qu'on pourrait appeler anthropologie de la résurrection selon saint Paul. L'auteur de l'épître oppose l'état de l'homme de la terre (c'est-à-dire historique) à l'état de l'homme ressuscité, caractérisant de manière à la fois lapidaire et pénétrante, le système de forces intérieur spécifique de chacun de ces états.

2. Que ce système intérieur de forces doive subir une transformation radicale dans la résurrection, cela est indiqué avant tout, semble-t-il, par la mise en confrontation du corps faible et du corps plein de force. Paul écrit: " On sème de la corruption, il ressuscite de l'incorruptibilité; on sème de l'ignominie, il ressuscite de la gloire; on sème de la faiblesse, il ressuscite de la force" 1Co 15,42-43. Faible: voilà donc ce qu'est le corps qui - pour employer un langage métaphysique - surgit du sol temporel de l'humanité. La métaphore paulinienne correspond également à la terminologie scientifique qui définit par le même terme (semen) le début de l'homme en tant que corps. Si, aux yeux de l'Apôtre, le corps humain, qui surgit de la semence terrestre, révèle sa faiblesse, cela signifie non seulement qu'il est corruptible, soumis à la mort et à tout ce qui y conduit, mais aussi qu'il est corps psychique (*). Le corps plein de force que l'homme héritera du dernier Adam, le Christ, en tant que participant de la future résurrection, sera un corps spirituel. Il sera incorruptible, non plus menacé par la mort. Ainsi donc, l'antinomie faible-plein de force se réfère explicitement non pas tellement au corps considéré à part qu'à toute la constitution de l'homme considéré dans son état corporel. Ce n'est que dans le cadre de cette constitution que le corps peut devenir spirituel, et cette spiritualisation du corps sera la source de son incorruptibilité (immortalité).

Note (*) L'original grec se sert ici du terme psychicon. Dans saint Paul, il paraît seulement dans 1Co 2,14 1Co 15,44 1Co 15,46 et nulle part ailleurs probablement à cause des tendances pré-agnostiques des Corinthiens, et à un sens négatif: concernant son contenu il correspond au terme "charnel" 2Co 1,12 2Co 10,4. -- Toutefois dans les autres épîtres de saint Paul la psyché et ses dérivés signifient l'existence terrestre de l'homme dans ses manifestations, le mode d'existence de l'individu et même la personne humaine au sens positif (par exemple pour indiquer l'idéal de vie de la communauté ecclésiale: miâ-i psychê-i. "dans un seul esprit" Ph 1,27; sym-psychoi = "avec l'union de vos esprit": Ph 2,2; isôpsychon = "d'âme égale", Ph 2,20; cf. R. JEWETT, Paul's Anthropological terms. A Study of their use in Conflict Settings, Brill, Leiden, 1971, p. 2, 448-449).

3. L'origine de ce thème nous la trouvons dès les premiers chapitres de la Genèse. On peut dire que saint Paul voit la réalité de la future résurrection comme une certaine restitutio in integrum, c'est-à-dire comme la réintégration et en même temps l'obtention de la plénitude de l'humanité. Ce n'est pas seulement une restitution, parce que, dans ce cas, la résurrection serait en un certain sens le retour à l'état auquel participait l'âme avant le péché, hors de la connaissance du bien et du mal Gn 1-2. Mais un tel retour ne correspond pas à la logique interne de toute l'économie du salut, au sens le plus profond du mystère de la Rédemption. Restitutio in integrum liée à la résurrection et à la réalité de l'autre monde, cela peut n'être qu'une introduction à une nouvelle plénitude. Ce sera une plénitude qui suppose d'abord toute l'histoire de l'homme, formée du drame de l'arbre de la connaissance du bien et du mal Gn 3 et en même temps imprégnée du mystère de la Rédemption.

4. Suivant les paroles de la première épître aux Corinthiens, l'homme chez qui la concupiscence prévaut sur la spiritualité, c'est-à-dire le corps psychique ou animal 1Co 15,44 est condamné à la mort; doit au contraire resurgir comme un corps spirituel, l'homme chez qui l'esprit aura une juste suprématie sur le corps, la spiritualité sur la sensualité. On comprend aisément qu'ici Paul pense à la sensualité comme somme des facteurs qui constituent la limitation de la spiritualité humaine, c'est-à-dire celle qui lie l'esprit (pas nécessairement au sens platonicien) moyennant la restriction de sa propre faculté de connaître (voir) la vérité et également de la faculté de vouloir librement et d'aimer dans la vérité. En revanche, il ne peut s'agir de cette fonction fondamentale des sens qui sert à libérer la spiritualité, c'est-à-dire de la simple faculté de connaître et de vouloir qui est le propre du compositum psychosomatique du sujet humain. Comme on parle de la résurrection du corps, c'est-à-dire de l'homme dans son authentique réalité corporelle, le corps spirituel devrait par conséquent signifier précisément la parfaite sensibilité des sens, leur parfaite harmonisation avec l'activité de l'esprit humain dans la vérité et dans la liberté. Le corps psychique, qui est l'antithèse terrestre du corps spirituel, indique par contre la sensibilité comme une force qui cause souvent du tort à l'homme, en ce sens que vivant dans la connaissance du bien et du mal il est souvent sollicité et quasi poussé vers le mal.

5. On ne saurait oublier qu'il est moins question ici du dualisme anthropologique que d'une antinomie de fond. En fait partie non seulement le corps (comme hyle - matière et forme au sens aristotélicien) mais aussi l'âme, c'est-à-dire l'homme comme "âme vivante" Gn 2,7. Les éléments constitutifs sont par contre: d'une part tout l'homme, l'ensemble de sa subjectivité psychosomatique, en tant qu'il reste sous l'influence de l'esprit vivifiant du Christ; d'autre part le même homme en tant qu'il résiste et s'oppose à cet Esprit. Dans le second cas, l'homme est un corps psychique (ou animal) et ses oeuvres sont oeuvres de la chair. Si, par contre, il reste sous influence de l'Esprit-Saint, l'homme est spirituel (et produit le "fruit de l'Esprit", Ga 5,22).

6. Par conséquent on peut dire qu'en 1Co 15 non seulement nous avons affaire avec l'anthropologie de la résurrection, mais que toute l'anthropologie et l'éthique de saint Paul sont imprégnées du mystère de la résurrection par lequel nous avons définitivement reçu l'Esprit-Saint. 1Co 15 constitue l'interprétation paulinienne de l'autre monde et de l'état de l'homme dans ce monde où chacun, en même temps qu'à la résurrection du corps, participera pleinement au don de l'Esprit vivifiant, c'est-à-dire au fruit de la résurrection du Christ.

7. Concluant l'analyse de l'anthropologie de la résurrection selon la première épître de saint Paul aux Corinthiens, il nous faut une fois de plus tourner la pensée vers les paroles de Jésus sur la résurrection et sur l'autre monde qui sont rapportées par les Evangélistes Matthieu, Marc et Luc. Rappelons que répondant aux sadducéens, le Christ lie la foi en la résurrection à toute la révélation du Dieu

d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Moïse "qui n'est pas un Dieu des morts, mais des vivants" Mt 22,32. Et, en même temps, repoussant la difficulté avancée par ses interlocuteurs, il prononça ces paroles significatives: "Lorsqu'on ressuscite d'entre les morts, on ne prend ni femme ni mari" Mc 12,25. C'est précisément à ces paroles - dans leur contexte immédiat - que nous avons consacré nos précédentes considérations, passant ensuite à l'analyse de 1Co 9,15. Ces réflexions ont une importance fondamentale pour toute la théologie du corps: pour comprendre tant le mariage que le célibat "pour le Royaume des Cieux". Nos prochaines analyses seront consacrées à ce dernier sujet.

- 10 février 1982

TDC 073 - La virginité ou célibat pour le Royaume des Cieux

1. Nous commençons aujourd'hui à réfléchir sur la virginité ou célibat pour le Royaume des Cieux.

La question de l'appel à une donation exclusive de soi-même à Dieu dans la virginité et le célibat, est profondément enracinée dans le sol évangélique de la théologie du corps. Pour relever les dimensions qui leur sont propres, il faut tenir présentes à l'esprit les paroles du Christ lorsqu'il se réfère à l'origine et, de même, lorsqu'il se rapporte à la résurrection des corps. La constatation "lorsqu'on ressuscite d'entre les morts on ne prend ni femme ni mari" Mc 12,25, indique qu'il existe une condition de vie sans mariage où la personne humaine, homme et femme, trouve en même temps la plénitude de la donation personnelle et de la communion intersubjective des personnes, grâce à la glorification de tout son être dans l'union éternelle avec Dieu.

Quand l'appel à la continence pour le Royaume des Cieux trouve un écho favorable en l'âme humaine dans les conditions de la temporalité - celles, donc, où habituellement les personnes "prennent femme et prennent mari" Lc 20,34 -, il n'est pas difficile de percevoir une sensibilité particulière de l'esprit humain qui, semble-t-il, permet déjà, dans les conditions de la temporalité, de jouir par anticipation de ce que l'homme aura en partage après la future résurrection.

2. Toutefois, dans le contexte immédiat de son entretien avec les sadducéens Mt 22,23-30 Mc 12,18-25 Lc 20,27-30 le Christ ne parle pas de ce problème, de cette vocation particulière, lorsqu'il se réfère à la résurrection des corps. Par contre, il en avait déjà parlé auparavant dans le contexte de son entretien avec les pharisiens au sujet du mariage et des fondements de son indissolubilité, presque comme un prolongement de ce dialogue Mt 19,3-9. Ce qu'il dit pour conclure concernerait la lettre de répudiation que Moïse autorisait en certains cas: "C'est, précisa le Christ, 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. Or je vous le dis: quiconque répudie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère" Mt 19,10. Et alors - comme on peut le déduire du contexte - les disciples qui avaient écouté attentivement ces dernières paroles de Jésus, lui dirent: "Si telle est la condition de l'homme envers la femme, il n'est pas expédient de se marier" Mt 19,10. Et Jésus de leur répondre: "Tous ne comprennent pas ce langage, mais ceux-là seulement à qui c'est donné. Il y a, en effet, des eunuques qui sont nés ainsi du sein de leur mère, il y a des eunuques qui le sont devenus par l'action des hommes, et il y a des eunuques qui se sont eux-mêmes rendus tels en vue du Royaume des Cieux. Comprenez qui pourra!" Mt 19,11-12.

3. Quant à cet entretien que nous rapporte Matthieu, on peut se demander ce que pensaient les disciples quand, après avoir entendu la réponse donnée par Jésus aux pharisiens au sujet du mariage et de son indissolubilité, ils observèrent: "Si telle est la condition de l'homme envers la femme, il n'est pas expédient de se marier". En tout cas, le Christ estime que cette circonstance est opportune pour leur parler de la continence pour le Royaume des Cieux. En disant cela, il ne prend pas directement position au sujet de la remarque de ses disciples et il ne se maintient pas non plus dans la ligne de leur raisonnement (*). Aussi il ne répond pas: il convient de se marier ou il n'est pas expédient de se marier. La question de la continence pour le Royaume des Cieux n'est pas opposée au mariage et elle ne se base pas sur un jugement négatif au sujet de son importance. Du reste, parlant précédemment de l'indissolubilité du mariage, le Christ s'était référé à l'origine, c'est-à-dire au mystère de la Création, indiquant ainsi la source première et fondamentale de sa valeur. Par conséquent, pour répondre à la question des disciples, ou plutôt pour éclaircir le problème soulevé, Jésus a recours à un autre principe. Si la continence est observée par ceux qui, dans leur vie, font ce choix pour le Royaume des Cieux, ce n'est pas parce qu'il n'est pas expédient de se marier ou parce qu'on supposerait que le mariage a une valeur négative; ils le font en vue de la valeur particulière qui est attachée à ce choix et qu'il convient de découvrir et saisir personnellement comme sa propre vocation. C'est pourquoi le Christ dit: "Comprenez qui pourra!" Mt 19,12. Juste avant cela il avait toutefois dit: "Tous ne comprennent pas ce langage, mais ceux-là seulement à qui c'est donné" Mt 19,11.

Note (*) Concernant les problèmes plus détaillés de l'exégèse de ce passage, voir par exemple L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo*, Teologia Esegese, Rome, Ed. Paoline, 1977, t. II, p. 834-836; "The positive values of consacred celibacy", dans *The Way*, supplément 10, été 1970, p. 51; J. BLINZLER, *Einsin eunuchoi. Zur Auslegung von Mt 19, 12*, "Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschaft" 48, 1957, p. 268 et sq.

4. On le voit, dans sa réponse au problème que lui soumettent les disciples, le Christ précise clairement une règle pour comprendre ses paroles. Dans la doctrine de l'Eglise est en vigueur la conviction que ces paroles expriment, non pas un commandement qui oblige tout le monde, mais un conseil qui concerne seulement quelques personnes (*) celles précisément qui sont capables de le comprendre, celles à qui c'est donné. Les paroles que nous avons citées indiquent clairement le moment du choix personnel et en même temps celui de la grâce particulière, c'est-à-dire du don accordé à l'homme pour faire ce choix. On peut dire que le choix de la continence pour le Royaume des Cieux est une orientation charismatique vers cet état eschatologique dans lequel les êtres humains ne prennent ni femme ni mari. Toutefois, entre cet état de l'homme dans la résurrection des corps et le choix volontaire de la continence pour le Royaume des Cieux durant la vie terrestre et dans l'état historique de l'homme tombé et racheté, il existe une différence essentielle. Le 'ne pas se marier eschatologique' sera un état, c'est-à-dire la façon propre, fondamentale, de l'existence des êtres humains, hommes et femmes, dans leurs corps glorifiés. La continence pour le Royaume des Cieux, fruit d'une option charismatique, est une exception par rapport à l'autre état, c'est-à-dire celui auquel dès l'origine, l'homme a pris part et continue à prendre part au cours de toute son existence terrestre.

Note (*) -

"La sainteté de l'Eglise est encore soutenue d'une façon particulière par les conseils multiples" dont le Seigneur, dans l'Evangile a proposé l'observance à ses disciples. Parmi ces conseils. Une place éminente revient à ce don précieux de la grâce divine, fait par le Père à certains. Mt 19,11 1Co 7,7 de se vouer à Dieu seul plus facilement et d'un cœur sans partage dans la virginité et le célibat" LG 42.

1. Nous poursuivons notre réflexion sur la virginité ou célibat pour le Royaume des Cieux, thème également important pour une théologie du corps.

Dans le contexte immédiat des paroles sur la continence pour le Royaume des Cieux, le Christ fait une comparaison extrêmement significative; et cela ne fait que confirmer notre conviction qu'il veut enraciner profondément la vocation à cette continence dans la réalité de la vie terrestre, s'ouvrant ainsi une voie dans l'esprit de ses auditeurs. Il énonce, en effet, trois catégories d'eunuques.

Ce terme concerne les défauts physiques qui rendent impossible la procréation dans le mariage. Ce sont précisément ces défauts qui expliquent les deux premières catégories dont parle Jésus quand il fait état des défauts congénitaux Mt 19,12: "des eunuques qui sont nés ainsi du sein de leur mère" ou des défauts acquis, provoqués par une intervention humaine: "il y a des eunuques qui le sont devenus par l'action des hommes". Il s'agit dans les deux cas d'un état de coercition, parce que nullement volontaire. Si dans sa comparaison, le Christ parle ensuite des "eunuques qui se sont eux-mêmes rendus tels en vue du Royaume des Cieux" comme d'une troisième catégorie, il établit certainement cette distinction pour souligner encore plus nettement son caractère volontaire et surnaturel. Volontaire, car ceux qui appartiennent à cette catégorie se sont eux-mêmes rendus eunuques; surnaturel, parce qu'ils l'ont fait pour le Royaume des Cieux.

2. La distinction est très claire et très forte. Non moins fort et éloquent est le rapprochement. Le Christ parle à des hommes auxquels la tradition de l'ancienne Alliance n'avait pas transmis l'idéal du célibat ou de la virginité. Le mariage était chose si habituelle que seule une impuissance physique pouvait constituer une exception. La réponse donnée aux disciples Mt 19,10-12 est en même temps adressée, en un certain sens, à toute la tradition de l'Ancien Testament. C'est ce que confirme un seul exemple tiré du livre des Juges; nous nous y référons ici moins en raison du déroulement du fait lui-même, que des paroles significatives qui l'accompagnent: "Qu'il me soit accordé ... de pleurer ma virginité" Jg 11,37, dit la fille de Jephthé à son père quand celui-ci lui fait savoir qu'à la suite d'un vœu au Seigneur elle est destinée au sacrifice (nous trouvons les raisons de ce vœu dans le texte biblique). "Va; - lit-on ensuite - et il lui permit d'aller ... Elle alla donc, avec ses compagnes, et elle pleura sa virginité dans les montagnes. Au bout de deux mois, elle retourna chez son père et il accomplit à son égard le vœu qu'il avait formé. Or elle n'avait pas connu d'hommes" Jg 11,38-39.

3. A ce qu'il paraît, il n'y a pas place dans l'Ancien Testament pour cette signification du corps que le Christ, parlant de la continence pour le Royaume de Dieu, veut maintenant exposer et révéler à ses propres disciples. Parmi les personnages que nous connaissons comme conducteurs spirituels du peuple de l'Ancienne Alliance, il n'y en a aucun qui aurait proclamé cette continence en paroles et dans la conduite (*). Le mariage n'était pas seulement un état commun, à l'époque, mais en plus, il avait acquis dans cette tradition une signification consacrée par la promesse que le Seigneur avait faite à Abraham: "Voici que mon alliance est avec toi et que tu deviendras père d'une multitude de peuples ... Je te rendrai très fécond; je te ferai devenir nations, et des rois sortiront de toi. J'établirai mon alliance avec toi, et ta race après toi, de générations en générations, pour une alliance perpétuelle, afin que je devienne ton Dieu et Celui de ta race après toi" Gn 17,4-7. C'est pourquoi, dans la tradition de l'Ancien Testament, le mariage était un état religieusement privilégié comme source de fécondité et de procréation relative à la descendance: et privilégié par la révélation elle-même. Dans le cadre de cette tradition suivant laquelle le Messie serait "Fils de David" Mt 20,30, l'idéal de la continence était difficile à comprendre. Tout inclinait en faveur du mariage: non seulement les raisons de nature humaine, mais également celles du Royaume de Dieu (**).

Note - (*) Il est vrai que, sur ordre explicite du Seigneur, Jérémie devait observer le célibat Jr 16,1-2; mais ceci fut un signe prophétique qui symbolisait un futur abandon et la destruction du pays et du peuple.

(**) Il est vrai, comme l'indiquent les sources extra-bibliques que, durant la période inter-testamentaire, le célibat était observé, dans les milieux juifs, par quelques membres de la secte des esséniens (cf. J. FLAVIEN, Bell. Jud. 11, 8, 2: 120-121; PHILON, Hypophet. 11, 14); mais cela se passait en marge du judaïsme officiel et probablement ne persista pas au-delà du début du II^{ème} siècle. -- Dans la communauté de Qumran, le célibat n'obligeait pas tout le monde, mais quelques membres le maintenaient jusqu'à la mort, transférant sur le terrain de la coexistence pacifique la prescription de Dt 23,10-14 sur la pureté qui obligeait durant la guerre sainte. Selon les croyances des Qumraniens, cette guerre durait depuis toujours "entre les fils de la lumière et les fils des ténèbres", pour eux, le célibat exprimait seulement "être prêts à la bataille" (1 Qm 7, 5-7).

4. Les paroles du Christ déterminent dans ce milieu un tournant décisif. Quand, pour la première fois, il parla à ses disciples de la continence pour le Royaume des Cieux, Jésus se rendit parfaitement compte qu'ils devaient, comme fils de la Loi ancienne, associer le célibat et la virginité à la situation des individus, spécialement de sexe masculin, qui, à cause de défauts de nature physique, ne pouvaient se marier (les eunuques); c'est pourquoi il se réfère directement à ceux-là. Cette référence à un fond multiple: aussi bien historique que psychologique, éthique que religieux. Par cette référence Jésus touche - en un certain sens - tous ces fonds, comme s'il voulait dire: Je sais que ce que je vous dirai maintenant suscitera de grandes difficultés dans votre conscience, dans votre manière de comprendre la signification du corps; je vais en effet vous parler de la continence et vous ne manquerez certainement pas d'associer celle-ci à l'état de déficience physique, tant innée que provoquée par des causes humaines. Par contre, moi je veux vous dire que la continence peut également être volontaire et qu'un homme peut la choisir pour le Royaume des Cieux.

5. Mt 19 ne signale aucune réaction immédiate des disciples à ces paroles. Nous la trouvons seulement plus tard dans les épîtres des Apôtres, principalement chez saint Paul (*). Cela confirme que ces paroles s'étaient gravées dans la conscience des disciples du Christ de la première génération, puis qu'elles fructifièrent sans cesse et se multiplièrent dans toutes les générations de ses confesseurs dans l'Eglise (et peut-être aussi en dehors de l'Eglise). Donc, du point de vue de la théologie - c'est-à-dire de la révélation de la signification du corps, totalement nouvelle par rapport à la tradition de l'Ancien Testament - ces paroles marquent un tournant. Leur analyse démontre combien elles sont précises et substantielles malgré leur concision (nous le constaterons mieux encore quand nous analyserons le texte paulinien de 1Co 7. Le Christ parle de la continence pour le Royaume des Cieux. Il veut souligner de cette manière que cet état, que

l'homme choisit consciemment dans la vie temporelle alors que d'habitude on y prend femme et mari, a une finalité surnaturelle bien précise. Sans cette finalité, la continence, même choisie consciemment et décidée personnellement, n'aurait aucun rapport avec l'énoncé du Christ. Parlant de ceux qui ont choisi consciemment le célibat ou la virginité pour le Royaume des Cieux (c'est-à-dire qui se sont faits eunuques), le Christ relève - au moins de manière indirecte - que, dans la vie terrestre, ce choix est uni au renoncement comme aussi à un effort spirituel déterminé.

Note (*) Cf. 1Co 7,25-40 Ap 14,4.

6. La finalité surnaturelle - pour le Royaume des Cieux - admet une série d'interprétations plus détaillées que le Christ n'énumère pas dans ce passage. On peut toutefois affirmer que la formule lapidaire dont il se sert indique indirectement tout ce qui a été dit sur ce thème dans la révélation, dans la Bible et dans la tradition; tout ce qui est devenu richesse spirituelle de l'expérience de l'Eglise, dans laquelle le célibat et la virginité pour le Royaume des Cieux ont fructifié de manière multiple dans les diverses générations des disciples du Christ.

- 17 mars 1982

1. Nous poursuivons nos réflexions sur le célibat et sur la virginité pour le Royaume des Cieux.

La continence pour le Royaume des Cieux a certainement un lien avec la révélation du fait que dans le Royaume des Cieux "on ne prend ni femme ni mari" Mt 22,30. C'est un signe charismatique. L'être humain vivant, homme et femme, - qui dans la situation terrestre où d'habitude "les enfants de ce monde prennent femme et mari" Lc 20,34, choisit, de sa libre volonté, la continence pour le Royaume des Cieux, indique que dans ce Royaume qui est "l'autre monde" de la résurrection "on ne prend ni femme ni mari" Mc 12,25 parce que Dieu sera "tout en tous" 1Co 15,28. Cet être humain, homme et femme, indique donc la virginité eschatologique de l'homme ressuscité, en qui se révélera, dirais-je, la signification conjugale, absolue et éternelle, du corps glorifié dans l'union avec Dieu lui-même, grâce à la vision de Dieu face à face; et glorifié, également, grâce à l'union d'une parfaite intersubjectivité, qui unira tous ceux qui prennent part à l'autre monde, hommes et femmes, dans le mystère de la communion des saints. La continence terrestre pour le Royaume des Cieux est certainement un signe qui indique cette vérité et cette réalité. C'est le signe que le corps, dont la fin n'est pas la mort, tend à la glorification, et pour cela même est déjà parmi les hommes, dirais-je, un témoignage qui anticipe la future résurrection. Toutefois, ce signe charismatique de l'autre monde exprime la force et la dynamique les plus authentiques du mystère de la Rédemption du corps: un mystère que le Christ a écrit dans l'histoire terrestre de l'homme et a profondément enraciné dans cette histoire. Ainsi donc, la continence pour le Royaume des Cieux porte surtout l'empreinte de la ressemblance avec le Christ qui, dans l'œuvre de la Rédemption, a fait lui-même ce choix pour le Royaume des Cieux.

2. Ainsi, depuis le début, la vie du Christ fut un discret mais net détachement de ce qui a si profondément déterminé la signification du corps dans l'Ancien Testament. Presque contre toutes les attentes de la tradition vétéro-testamentaire, le Christ est né de Marie qui déclara clairement: "Comment est-ce possible? Je ne connais point d'homme" Lc 1,34, et professe donc ainsi sa virginité. Et bien qu'il naisse d'elle comme tout homme, comme un fils de sa mère, bien que sa venue au monde soit également accompagnée de la présence d'un homme qui est l'époux de Marie et, devant la loi et les hommes, son mari, la maternité de Marie est cependant virginale; et à cette maternité virginale de Marie correspond le mystère virginal de Joseph qui, obéissant à la voix venue d'en haut, n'hésita pas "à prendre Marie chez lui ... car ce qui a été engendré en elle vient du Saint-Esprit" Mt 1,20. Et donc, bien que la conception virginale et la naissance au monde de Jésus-Christ fussent cachées aux hommes, bien qu'aux yeux des citoyens de Nazareth il fut considéré comme "fils du charpentier" Mt 13,55 (ut putabatur filius Joseph: Lc 3,23), les réalité et vérité essentielles de sa conception et de sa naissance se détachent toutefois d'elles-mêmes de ce qui, dans l'Ancien Testament, était exclusivement en faveur du mariage et rendait la continence incompréhensible et socialement peu appréciée. Ainsi, comment pouvait-on comprendre la continence pour le Royaume des Cieux si le Messie attendu devait être un descendant de David et, estimait-on, de descendance royale selon la chair? Seuls Marie et Joseph qui ont vécu le mystère de sa conception devinrent les premiers témoins d'une fécondité différente de celle de la chair, c'est-à-dire de la fécondité de l'Esprit: "Ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit-Saint" Mt 1,20.

3. L'histoire de la naissance de Jésus n'est certainement pas sans lien avec la révélation de cette continence pour le Royaume des Cieux, dont Jésus parlera un jour à ses disciples. Mais cet événement restera caché aux hommes de ce temps-là et même aux disciples. Il se dévoilera peu à peu aux yeux de l'Eglise, sur la base des témoignages et des textes évangéliques de Matthieu et de Luc. Le mariage de Marie avec Joseph, dans lequel l'Eglise honore Joseph comme époux de Marie et Marie comme son épouse, cache en même temps en soi le mystère de la parfaite communion des personnes, de l'homme et de la femme, dans le pacte conjugal, ainsi que le mystère de cette exceptionnelle continence pour le Royaume des Cieux; continence qui servait dans l'histoire du salut à la plus parfaite fécondité de l'Esprit-Saint. Mieux, elle sera, en un certain sens, la plénitude absolue de cette fécondité, étant donné que c'est précisément dans les conditions nazaréennes du pacte de Marie et Joseph, dans le mariage et la continence, que s'est réalisé le don de l'incarnation du Verbe éternel: le Fils de Dieu, consubstantiel au Père, conçu et né comme homme du sein de la Vierge Marie. La grâce de l'union hypostatique est, dirais-je, vraiment liée à cette plénitude absolue de la fécondité surnaturelle, fécondité dans l'Esprit à laquelle a pris part une créature humaine, Marie, dans l'ordre de la continence pour le Royaume des Cieux. La maternité divine de Marie est également, en un certain sens, une révélation surabondante de cette fécondité dans l'Esprit-Saint auquel l'homme soumet son esprit quand il choisit librement la continence dans le corps: précisément la continence pour le Royaume des Cieux.

4. Cette image devait peu à peu se révéler à la conscience de l'Eglise dans la suite des générations toujours nouvelles des confesseurs du Christ, quand se consolida en eux - en même temps que l'Evangile de l'enfance - la certitude de la maternité divine de la Vierge qui avait conçu par l'opération du Saint-Esprit. Bien que de manière seulement indirecte - mais toutefois de façon essentielle et fondamentale - cette certitude devait aider à comprendre, d'une part, la sainteté du mariage et d'autre part, le désintéressement du mariage en vue du Royaume des Cieux, dont le Christ avait parlé à ses disciples. Néanmoins, quand il leur en avait parlé pour la première fois (comme l'atteste Mt 19,10-12, ce grand mystère de sa conception et de sa naissance, ne leur était pas connu, il leur était resté caché, à eux comme à tous les auditeurs et interlocuteurs de Jésus de Nazareth. Quand le Christ leur parlait de "ceux qui se sont faits eunuques pour le Royaume des Cieux" Mt 19,12, les disciples étaient capables de le comprendre seulement sur la base de son exemple personnel. Cette continence devait se graver dans leur conscience comme un trait particulier de ressemblance avec le Christ qui était resté lui-même célibataire pour le Royaume des Cieux. L'éloignement de la tradition de l'Ancienne Alliance où le mariage et la fécondité procréatrice dans le corps avaient été une condition religieusement privilégiée, devait s'effectuer principalement en se basant sur l'exemple du Christ lui-même. Progressivement, s'enracine dans la conscience la signification particulière du "pour le Royaume des Cieux": cette fécondité spirituelle et surnaturelle de l'homme dont la source est l'Esprit-Saint (Esprit de Dieu), et à laquelle, dans un sens spécifique et dans des cas déterminés, la continence est utile.

Cette continence est précisément la continence pour le Royaume des Cieux. Ces éléments de la conscience évangélique (c'est-à-dire la conscience propre à la Nouvelle Alliance dans le Christ), nous les trouvons plus ou moins tous chez saint Paul. Nous chercherons à le montrer au moment opportun.

En résumé, nous pouvons dire que le thème principal de nos réflexions a été aujourd'hui le rapport entre la continence pour le Royaume des Cieux, proclamée par le Christ, et la fécondité surnaturelle de l'esprit humain qui provient de l'Esprit-Saint.

- 24 mars 1982

1. Continuons à réfléchir sur le thème du célibat et de la virginité pour le Royaume des Cieux en nous fondant sur Mt 19,10-12

En parlant de la continence pour le Royaume des Cieux et en la fondant sur l'exemple de sa propre vie, le Christ désirait incontestablement que ses disciples sachent la comprendre surtout dans sa relation avec le Royaume qu'il était venu annoncer et dont il indiquait les véritables voies. La continence dont il parlait était précisément une de ces voies et, comme il résulte déjà du contexte de l'évangile de saint Matthieu, elle est une voie privilégiée, particulièrement valable. En effet, cette préférence donnée au célibat et à la virginité "pour le Royaume" était une nouveauté absolue par rapport à la tradition de l'Ancienne Alliance, et avait une signification déterminante tant pour l'éthos que pour la théologie du corps.

2. Dans son énoncé, le Christ en relevait surtout la finalité. Il disait que la voie de la continence, dont sa propre vie était un témoignage, non seulement existe et non seulement est possible, mais qu'elle est particulièrement importante et valable pour le Royaume des Cieux. Et telle elle doit être, étant donné que le Christ l'a choisie pour lui-même. Et du moment que cette voie est si importante et si valable, la continence pour le Royaume des Cieux doit avoir une valeur toute particulière. Comme nous l'avons déjà souligné, le Christ n'affrontait pas le problème au même niveau ni suivant la même ligne de raisonnement que ses disciples quand ils disaient: "Si telle est la condition ... il n'est pas expédient de se marier" Mt 19,10. Au fond de ces paroles se cachait un certain utilitarisme. Au contraire, la réponse du Christ indique indirectement que si le mariage, conforme à l'institution originelle du Créateur - rappelons qu'à ce point le Maître se réfère à l'origine - si le mariage, donc, a pleine convenance et valeur pour le Royaume des Cieux, valeur fondamentale, universelle et ordinaire, la continence possède, quant à elle, une valeur particulière, exceptionnelle. Il s'agit évidemment de la continence choisie consciemment pour des motifs surnaturels.

3. Si dans son énoncé le Christ relève avant tout la finalité surnaturelle de la continence, il le fait dans un sens non seulement objectif, mais aussi explicitement subjectif, c'est-à-dire qu'il indique la nécessité d'une motivation qui corresponde pleinement et de manière adéquate à la finalité objective déterminée par l'expression pour le Royaume des Cieux. Pour réaliser la finalité en question - c'est-à-dire redécouvrir dans la continence la particulière fécondité spirituelle qui provient de l'Esprit-Saint - il faut la vouloir et la choisir en vertu d'une foi profonde qui ne nous montre pas seulement le Royaume de Dieu dans son accomplissement futur, mais qui nous permette également et nous rende tout particulièrement possible de nous identifier avec la vérité et la réalité de ce Royaume, comme le Christ le révèle dans son message évangélique, et plus encore par l'exemple personnel de sa vie et de son comportement. C'est pour cela qu'on a pu dire que la continence pour le Royaume des Cieux - en tant que signe incontestable de l'autre monde - reflète surtout le dynamisme intérieur du mystère de la Rédemption du corps Lc 20,35 et qu'en ce sens elle se caractérise également par une particulière ressemblance avec le Christ. Qui choisit consciemment cette continence choisit, en un certain sens, une participation particulière au mystère de la Rédemption (du corps); et il veut, pour ainsi dire, la compléter de manière spéciale, dans sa propre chair Col 1,24 trouvant également en cela l'empreinte d'une ressemblance avec le Christ.

4. Tout cela se réfère à la motivation du choix, c'est-à-dire à sa finalité au sens objectif: en choisissant la continence pour le Royaume des Cieux, l'homme doit se laisser strictement guider par cette motivation. Dans le cas en question, le Christ ne dit pas que l'homme y est obligé (en tout cas, il ne s'agit certainement pas d'un devoir découlant d'un commandement); il est toutefois incontestable que ces paroles concises sur la continence "pour le Royaume des Cieux" mettent précisément la motivation en vigoureux relief. Et elles la mettent en relief (c'est-à-dire indiquent la finalité dont le sujet est conscient), tant dans la première partie de tout l'énoncé que dans la seconde, en soulignant qu'il s'agit d'un choix particulier, précisément le choix d'une vocation plus exceptionnelle qu'universelle et ordinaire. Au début, dans la première partie de son énoncé, le Christ parle de compréhension. "Tous ne comprennent pas ce langage, mais ceux-là seulement à qui c'est donné" Mt 19,11; et il s'agit non pas d'une compréhension telle qu'elle influence la décision, le choix personnel, dans lesquels le don, c'est-à-dire la grâce, doivent trouver une résonance appropriée dans la volonté humaine. Cette compréhension implique donc la motivation. Par la suite, la motivation influence le choix de la continence, acceptée après qu'on a compris ce que signifie "pour le Royaume des Cieux". Dans la deuxième partie de son énoncé le Christ déclare donc que l'homme se fait eunuque quand il choisit la continence pour le Royaume des Cieux et en fait la situation fondamentale ou le statut de sa vie terrestre tout entière. Dans une décision si solide subsiste la motivation surnaturelle, qui est à l'origine même de la décision. Elle subsiste, dirais-je, en se renouvelant constamment.

5. Précédemment nous avons déjà fixé l'attention sur la signification particulière de cette dernière affirmation. Si, dans le cas cité, le Christ parle de se faire eunuque, il ne met pas seulement en relief le poids spécifique de cette décision qui s'explique par la motivation d'une foi profonde, mais il laisse aussi clairement entendre le tourment que peuvent provoquer cette décision et ses persistantes conséquences pour l'homme, en raison des inclinations normales (nobles d'ailleurs) de sa nature.

Nous réclamer de l'origine dans le problème du mariage nous a permis de découvrir toute la beauté originelle de cette vocation de l'être humain, homme et femme: vocation qui provient de Dieu, qui correspond à la double constitution de l'homme et de même à l'appel à la communion des personnes. En prêchant la continence pour le Royaume des Cieux, le Christ ne se prononce pas seulement contre toute la tradition de l'Ancienne Alliance selon laquelle le mariage et la procréation étaient, comme nous l'avons dit, religieusement privilégiés; mais il se prononce également, en un certain sens, d'une manière qui contraste avec ce principe auquel il s'est lui-même référé; et c'est peut-être pour cela qu'il atténue ses propres paroles par cette règle de compréhension que nous avons signalée. L'analyse de l'origine (spécialement sur la base du texte jahviste) avait en effet démontré que bien qu'il soit possible de concevoir l'homme comme solitaire en face de Dieu, c'est Dieu lui-même qui l'avait tiré de cette solitude quand il 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.

6. Ainsi donc, la double nature homme-femme, propre à la constitution même de l'humanité, et l'unité des deux êtres qui se base sur elle restent depuis l'origine, c'est-à-dire jusque dans leur profondeur ontologique même, une œuvre de Dieu. En parlant de la continence pour le Royaume des Cieux, le Christ pense à cette réalité. Non sans raison, il en parle (selon Matthieu) dans le contexte le plus immédiat, là où il se réfère précisément à l'origine, c'est-à-dire au principe divin du mariage dans la constitution même de l'homme. Sur la base des paroles du Christ, on peut affirmer que non seulement le mariage nous aide à comprendre la continence pour le Royaume des Cieux, mais aussi que la continence elle-même projette une lumière particulière sur le mariage considéré dans le mystère de la Création et de la Rédemption.

- 31 mars 1982

TDC 077 - Supériorité de la Contenance ne signifie pas dévaluation du mariage

1. Le regard tourné vers le Christ-Rédempteur, nous allons poursuivre nos réflexions sur le célibat et sur la virginité pour le Royaume des Cieux, en suivant les paroles du Christ rapportées en Mt 19,10-12.

En proclamant la continence pour le Royaume des Cieux, le Christ accepta pleinement tout ce que le Créateur avait opéré et institué dès l'origine. En conséquence, d'une part, cette continence doit démontrer que, dans sa constitution la plus profonde l'homme est non seulement double mais aussi - dans cette dualité - seul devant Dieu, avec Dieu. D'autre part, toutefois, dans l'appel à la continence pour le Royaume des Cieux, ce qui est invitation à la solitude pour Dieu, respecte en même temps aussi bien la dualité de l'humanité (c'est-à-dire la masculinité et la féminité) que la dimension de communion de l'existence qui est propre à la personne. Celui qui, conformément aux paroles du Christ, comprend de manière adéquate l'appel à la continence pour le Royaume des Cieux, celui-là conserve ainsi la vérité intégrale de sa propre humanité, sans rien perdre chemin faisant des éléments essentiels de la vocation de la personne créée à l'image et ressemblance de Dieu. Cela est important pour l'idée de la continence, c'est-à-dire pour son contenu objectif qui, dans l'enseignement du Christ, apparaît comme une nouveauté absolue. Il est également important pour la réalisation de cette idée, c'est-à-dire pour que soit pleinement authentique dans sa motivation la décision concrète prise par l'homme de vivre dans le célibat ou la virginité pour le Royaume des Cieux (celui qui se fait eunuque, pour se servir du même terme que le Christ).

2. Du contexte de Mt 19,10-12, il résulte de façon suffisamment claire qu'il ne s'agit pas ici de réduire la valeur du mariage au profit de la continence ni, non plus, de cacher une valeur sous l'autre. Il s'agit, au contraire, de sortir en pleine connaissance de cause de ce qui, par volonté même du Créateur, entraîne l'homme au mariage, et d'aller vers la continence qui se révèle à l'homme concret, homme ou femme, comme appel et don de particulière signification pour le Royaume des Cieux. Les paroles du Christ Mt 19,11-12 partent de tout le réalisme de la situation de l'homme et, avec le même réalisme, le conduisent en dehors, vers l'appel grâce auquel, de manière nouvelle, tout en demeurant par sa nature un être double (c'est-à-dire, comme homme tourné vers la femme et, comme femme vers l'homme), il est capable de découvrir dans cette solitude, qui ne cesse d'être une dimension personnelle de la dualité de chacun, une forme nouvelle et même encore plus pleine de communion intersubjective avec les autres. Cette orientation de l'appel explique clairement l'expression "pour le Royaume des Cieux"; en effet, la réalisation de ce Royaume doit s'opérer dans la ligne du développement authentique de l'image et ressemblance de Dieu dans sa signification trinitaire, c'est-à-dire précisément de communion. En choisissant la continence pour le Royaume des Cieux, l'homme a la conscience de pouvoir se réaliser de manière différente et, en un certain sens, plus que dans le mariage, en se faisant "don sincère pour les autres" GS 24.

3. Par les paroles que rapporte Mt 19,11-12, le Christ fait comprendre clairement que ce mouvement vers la continence pour le Royaume des Cieux est associé à un renoncement volontaire au mariage, c'est-à-dire à l'état où l'homme et la femme (conformément à la signification qu'à l'origine le Créateur a donnée à leur unité) deviennent l'un pour l'autre un don à travers leur masculinité et féminité, même par leur union corporelle. Continence signifie renoncement conscient et volontaire à cette union et à tout ce qui s'y attache dans l'ample dimension de la vie et de la coexistence humaine. L'homme qui renonce au mariage renonce également à la génération comme fondement de la communauté familiale composée des parents et des enfants. Les paroles du Christ auxquelles nous nous référons indiquent sans le moindre doute toute cette sphère de renoncement, bien qu'elles ne s'arrêtent pas aux détails. Et la façon dont ces paroles ont été prononcées suppose que le Christ comprend l'importance d'un tel renoncement et qu'il la comprend non seulement dans le respect des opinions en vigueur à ce sujet dans la société juive de l'époque, mais, également, il comprend l'importance de ce renoncement par rapport au bien que le mariage et la famille constituent en raison de leur institution divine. C'est pourquoi, par sa manière de prononcer ces paroles, il fait comprendre que cette sortie du cercle du bien à laquelle il appelle lui-même pour le Royaume des Cieux est liée à un certain sacrifice de soi-même. Cette sortie devient aussi le début de renoncements successifs et de sacrifices volontaires de soi-même, indispensables, si l'on veut que le premier choix fondamental soit cohérent dans toute la dimension de la vie terrestre, et c'est seulement grâce à cette cohérence que le choix est intérieurement raisonnable et non contradictoire.

4. De cette manière, dans l'appel à la continence tel que le Christ l'a lancé, avec concision et, en même temps, grande précision, se dessinent le profil et le dynamisme du mystère de la Rédemption, comme nous l'avons déjà dit précédemment. C'est sous ce même profil que dans son Sermon sur la Montagne le Christ a prononcé les paroles concernant la nécessité de prendre garde à la concupiscence du corps, au désir qui commence par le "regarder" et devient, déjà à ce moment, "adultère dans le cœur". Sous Mt 19,11-12 et Mt 19,27-28 on retrouve la même anthropologie et le même éthos. Dans l'invitation à la continence volontaire pour le Royaume des Cieux, les perspectives de cet éthos se trouvent amplifiées: à l'horizon des paroles du Sermon sur la Montagne, il y a la continence volontaire; à l'horizon des paroles sur la continence volontaire, il y a encore la même anthropologie, mais illuminée par la perspective du Royaume des Cieux, c'est-à-dire, en même temps, de la future anthropologie de la résurrection. Néanmoins, sur les voies de cette continence volontaire dans la vie terrestre, l'anthropologie de la résurrection ne remplace pas l'anthropologie de l'homme historique. Et c'est précisément cet homme - en tout cas cet homme historique en qui subsiste, avec l'héritage de la triple concupiscence, l'héritage du péché, et en même temps l'héritage de la Rédemption - cet homme donc qui doit prendre la décision au sujet de la continence pour le Royaume des Cieux: il doit réaliser cette décision en soumettant son humanité pécheresse aux forces qui jaillissent du mystère de la Rédemption du corps. Il doit le faire comme tout autre homme qui ne prend pas cette décision et dont la voie reste le mariage. Seul diffère le genre de responsabilité pour le bien choisi, comme diffère le genre même du bien choisi.

5. Dans son énoncé, le Christ souligne-t-il que la continence pour le Royaume des Cieux est supérieure au mariage? Il dit certainement qu'il s'agit d'une vocation exceptionnelle, qui sort de l'ordinaire. En outre, il affirme qu'elle est particulièrement importante et nécessaire pour le Royaume des Cieux. Si nous comprenons en ce sens sa supériorité sur le mariage, alors nous devons admettre que le Christ l'indique implicitement; toutefois il ne l'exprime pas de manière directe. De ceux qui choisissent le mariage, saint Paul dira qu'ils "font bien" et de ceux qui sont disposés à vivre la continence volontaire, il dira qu'ils "font mieux" 1Co 7,38.

6. Telle est également l'opinion de toute la tradition, tant doctrinale que pastorale. Cette "supériorité" de la continence sur le mariage ne signifie jamais, dans la tradition authentique de l'Eglise, une dévaluation du mariage ou une réduction de sa valeur essentielle. Elle ne signifie pas non plus un glissement, même implicite, vers les positions manichéennes ou un soutien des manières de juger ou d'agir qui se fondent sur la signification manichéenne du corps et du sexe, du mariage et de la génération. La supériorité évangélique et authentiquement chrétienne de la virginité, de la continence, est dictée, en conséquence, par sa motivation qui est le Royaume des Cieux. Nous trouvons dans les paroles du Christ rapportées par Mt 19,11-12 une base solide qui permet d'admettre cette seule possibilité; par contre, nous n'y trouvons aucune base d'une quelconque dépréciation du mariage, qui aurait pu y être présente avec la reconnaissance de cette supériorité.

Dans nos prochaines réflexions nous reviendrons sur ce problème.

- 7 avril 1982

TDC 078 - Complémentarité du mariage et de la continence pour le "Royaume des Cieux"

1. Poursuivons maintenant la réflexion des semaines précédentes sur les paroles touchant la continence pour le Royaume des Cieux que, selon Mt 19,10-12, le Christ a adressées à ses disciples.

Disons une nouvelle fois que ces paroles sont, dans toute leur concision, admirablement riches et précises: riches d'un ensemble d'implications aussi bien de nature doctrinale que de nature pastorale, en même temps qu'elles indiquent une juste limite en la matière. Ainsi donc, n'importe quelle interprétation manichéenne demeure rigoureusement au-delà de cette limite comme y reste également, selon ce qu'a dit le Christ dans son Sermon sur la Montagne, le désir concupiscent "dans le cœur" Mt 5,27-28.

Dans les paroles du Christ sur la continence pour le Royaume des Cieux, il n'y a aucune allusion à l'infériorité du mariage en ce qui concerne le corps, ou en ce qui concerne l'essence du mariage consistant dans le fait que l'homme et la femme s'unissent si intimement qu'ils deviennent une seule chair Gn 2,24: "Les deux seront une seule chair". Les paroles du Christ rapportées par Mt 19,11-12 (de même que celles de Paul dans 1Co 7) n'offrent aucune base permettant de soutenir soit l'infériorité du mariage, soit la supériorité de la virginité ou du célibat, en ce sens que ces derniers consistent, par leur nature, à s'abstenir de l'union conjugale par le corps. Sur ce point les paroles du Christ sont absolument claires. Il propose à ses disciples l'idéal de la continence et les y invite non pas pour un motif d'infériorité de "l'union conjugale dans le corps" ou par préjugé contre elle, mais seulement pour le Royaume des Cieux.

2. A cette lumière, il se révèle particulièrement utile d'expliquer plus à fond, l'expression même pour le Royaume des Cieux. C'est ce que nous nous efforcerons de faire par la suite, au moins de manière sommaire. Mais en ce qui concerne l'exacte compréhension du rapport existant entre le mariage et la continence selon le Christ, et la compréhension de ce rapport comme l'a entendu toute la tradition, il vaut la peine d'ajouter que cette supériorité et cette infériorité sont contenues dans les limites de la complémentarité même du mariage et de la continence pour le Royaume de Dieu. Le mariage et la continence ne sont pas opposés l'un à l'autre et ne divisent pas de par eux-mêmes la communauté humaine (et chrétienne) en deux camps (disons: celui des parfaits à cause de la continence et des imparfaits ou moins parfaits à cause de la réalité de leur vie conjugale). Mais ces deux situations fondamentales, ou bien, comme on le dit habituellement, ces deux états s'expliquent et se complètent l'un l'autre, en un certain sens, quant à l'existence et à la vie (chrétienne) de cette communauté qui, dans son ensemble et dans tous ses membres, se réalise dans la dimension du Royaume de Dieu et à une orientation eschatologique, propre à ce règne. Or, en ce qui concerne cette dimension et cette orientation - auxquelles doit participer dans la foi la communauté tout entière, c'est-à-dire tous ceux qui en font partie - la continence pour le Royaume des Cieux a une particulière importance et une particulière éloquence pour ceux qui vivent la vie conjugale. On sait d'ailleurs que ces derniers constituent la majorité.

3. Il semble donc qu'une complémentarité ainsi comprise trouve sa base dans les paroles du Christ selon Mt 19,11-12 (et également dans 1Co 7). Il n'y a, par contre, aucune base pour une opposition supposée selon laquelle les célibataires constitueraient, pour le seul motif de leur continence, la classe des parfaits et, au contraire, les personnes mariées constitueraient la classe des non-parfaits (ou des moins parfaits). Si, d'après une certaine tradition théologique, on parle de l'état de perfection (status perfectionis), on ne le fait pas en raison de la continence elle-même, mais à cause de l'ensemble de la vie fondée sur les conseils évangéliques (pauvreté, chasteté et obéissance), car cette vie correspond à l'appel du Christ à la perfection ("Si vous voulez être parfaits ... " Mt 19,21. La perfection de la vie chrétienne se mesure, par contre, à la charité. Il en résulte qu'une personne qui ne vit pas dans l'état de perfection (c'est-à-dire dans une institution qui base le plan de sa vie sur les vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance), c'est-à-dire qui ne vit pas dans un institut religieux mais dans le monde, peut atteindre de facto un degré supérieur de perfection - dont la charité est la mesure - par rapport à la personne qui vit l'état de perfection mais à un moindre degré de charité. Toutefois, les conseils évangéliques aident incontestablement à parvenir à une vie plus pleine charité. Aussi quiconque y parvient, même sans vivre dans un état de perfection institutionnalisé, atteint cette perfection qui jaillit de la charité, moyennant la fidélité à l'esprit de ces conseils. Cette perfection est accessible et possible à tout homme, dans un institut religieux comme dans le monde.

4. Aux paroles du Christ rapportées par Mt 19,11-12 semble donc répondre de manière adéquate la complémentarité du mariage et de la continence pour le Royaume des Cieux, dans leur signification comme dans leur portée multiple. Dans la vie d'une communauté authentiquement chrétienne, les attitudes et les valeurs propres de l'un et de l'autre état - c'est-à-dire de l'un ou de l'autre choix essentiel et conscient comme vocation pour toute la vie terrestre et dans la perspective de l'Eglise céleste - se complètent et en un certain sens se pénètrent réciproquement. Le parfait amour conjugal doit être caractérisé par cette fidélité et par cette donation à l'unique Epoux (et également par la fidélité et par la donation de l'Epoux à l'unique Epouse, sur lesquels sont fondés la profession religieuse et le célibat sacerdotal). En définitive, la nature de l'un et de l'autre amour est conjugal, c'est-à-dire qu'il s'exprime par le don total de soi. L'un et l'autre amour tend à exprimer cette signification conjugale du corps qui est inscrite depuis l'origine dans la structure personnelle même de l'homme et de la femme.

Nous reviendrons par la suite sur ce sujet.

5. D'autre part, l'amour conjugal qui trouve son expression dans la continence pour le Royaume des Cieux doit mener, par son développement régulier, à la paternité ou maternité au sens spirituel (et donc à cette fécondité de l'Esprit-Saint dont nous avons déjà parlé) de la même manière que l'amour conjugal mûrit dans la paternité et maternité physiques et, en celles-ci, se confirme authentiquement comme amour conjugal. La génération physique, de son côté, ne répond pleinement à sa signification que si elle est complétée par la paternité et maternité dans l'Esprit qui ont pour expression et pour fruit toute l'œuvre de l'éducation donnée par les parents aux enfants nés de leur union conjugale corporelle.

Comme on le voit, nombreux sont les aspects et les sphères de la complémentarité entre la vocation, au sens évangélique, de ceux qui "prennent femme et prennent mari" Lc 20,34 et de ceux qui choisissent volontairement la continence "pour le Royaume des Cieux" Mt 19,12.

Dans sa première épître aux Corinthiens (que nous analyserons par la suite au cours de nos considérations), saint Paul écrit à propos de ce thème: "Chacun reçoit de Dieu son don particulier, l'un celui-ci, l'autre celui-là" 1Co 7,7.

- 14 avril 1982

TDC 079 - Chacun doit agir conformément à la vocation choisie

1. Nous poursuivons les réflexions sur les paroles du Christ au sujet de la continence pour le Royaume des Cieux. Il n'est pas possible de comprendre pleinement la signification et le caractère de la continence si la dernière expression de l'énoncé du Christ "pour le Royaume des Cieux" Mt 19,12 n'est pas remplie de son contenu adéquat, concret et objectif. Précédemment nous avons dit que cette expression signifie la raison, c'est-à-dire met pour ainsi dire en relief la finalité subjective, de l'appel du Christ à la continence. L'expression a toutefois en soi un sens objectif; elle indique en fait une réalité objective pour laquelle les différentes personnes, hommes ou femmes, peuvent, comme l'a dit le Christ, se faire eunuques. Dans l'énoncé du Christ selon Mt 19,11-12, la réalité du "Royaume" est définie de façon précise et en même temps "générale", c'est-à-dire de telle sorte qu'elle peut comprendre toutes les déterminations et significations particulières qui lui sont propres.
2. Le Royaume des Cieux signifie le Royaume de Dieu que le Christ a prêché dans son accomplissement final, c'est-à-dire "eschatologique". Le Christ prêchait ce Royaume dans sa réalisation ou instauration temporelle et, en même temps, il l'annonçait dans son accomplissement eschatologique. L'instauration temporelle du Royaume de Dieu est en même temps son inauguration et sa préparation à l'accomplissement définitif. Le Christ appelle à ce Royaume, et en un certain sens il nous y invite tous (cf. la parabole du banquet de noces: Mt 22,1-14. S'il appelle certains à la continence pour le Royaume des Cieux, il résulte du contenu de cette expression qu'il les y appelle pour prendre part de manière toute spéciale à l'instauration du Royaume de Dieu sur la terre grâce auquel commence et se prépare la phase définitive du Royaume des Cieux.
3. C'est en ce sens que nous avons dit que cet appel comporte le signe particulier du propre dynamisme du mystère de la Rédemption du corps. Ainsi donc, comme nous l'avons déjà mentionné, dans la continence pour le Royaume de Dieu se trouve mis en évidence le "se renier soi-même, se charger de sa croix chaque jour, et suivre le Christ" Lc 9,23, ce qui peut même aller jusqu'à renoncer au mariage et à une famille. Tout ceci découle de la conviction qu'il est possible ainsi de mieux contribuer à la réalisation du Royaume de Dieu dans sa dimension terrestre, avec la perspective de son accomplissement eschatologique. Dans son énoncé selon Mt 19,11-12 le Christ dit, d'une manière générale, que le renoncement volontaire à cette finalité, mais il ne spécifie pas cette affirmation. Dans son premier énoncé au sujet de ce thème, il ne précise pas encore pour quelles tâches concrètes cette continence volontaire est nécessaire ou indispensable dans la réalisation du Royaume de Dieu sur la terre et dans la préparation de son accomplissement futur. Saint Paul de Tarse nous dira quelque chose de plus à ce propos (1 Co) et le reste sera complété par la vie de l'Eglise dans son cours historique dans le courant de l'authentique tradition.
4. Dans l'énoncé du Christ sur la continence pour le Royaume des Cieux, nous ne trouvons aucune indication plus détaillée sur la façon de comprendre ce Royaume lui-même - tant en ce qui concerne sa réalisation terrestre que son accomplissement définitif - dans sa relation spécifique et exceptionnelle avec ceux qui, volontairement, se font eunuques pour ledit Royaume. Et, de même, rien n'indique par quel aspect particulier de la réalité constituant le Royaume lui sont associés ceux qui librement se sont faits eunuques. On sait en effet que le Royaume des Cieux est pour tous: sont également en relation avec lui sur la terre (et au ciel) ceux qui prennent femme et prennent mari. Il est pour tous la vigne du Seigneur où, sur la terre, ils doivent travailler et il est ensuite, la maison du Père, où ils doivent se trouver dans l'éternité. Qu'est donc ce Royaume pour ceux qui choisissent la continence volontaire pour lui?
5. Dans l'énoncé du Christ rapporté par Mt 19,11-12, nous ne trouvons aucune réponse à ces interrogations. Le Christ répond à ses disciples de manière à ne pas rester dans la ligne de leurs pensées et de leurs estimations qui cachent, au moins indirectement, une attitude utilitariste à l'égard du mariage: "Si telle est la condition ... il ne convient pas de se marier" Mt 19,10. Le Maître se détache ouvertement de cette manière de concevoir le problème et, pour ce motif, il parle de la continence pour le Royaume des Cieux sans spécifier pourquoi il vaut la peine de renoncer de cette manière au mariage afin qu'aux oreilles de ses disciples ce 'convient' ne fasse résonner quelque note utilitariste. Il dit seulement que cette continence est parfois requise, sinon indispensable, pour le Royaume de Dieu. Et par cela il indique que dans le Royaume que le Christ prêche et auquel il appelle, elle constitue en elle-même une valeur particulière. Ceux qui la choisissent volontairement doivent la choisir par égard pour cette valeur qu'elle possède et non à la suite de quelque autre calcul.
6. Ce ton essentiel de la réponse du Christ qui se réfère directement à la continence pour le Royaume des Cieux elle-même, peut aussi se référer, de manière indirecte, aux précédents problèmes du mariage Mt 19,3-9. Si l'on prend en considération l'ensemble de l'énoncé Mt 19,3-11, la réponse devrait, selon l'intention fondamentale du Christ, être la suivante: si quelqu'un choisit le mariage, il doit le choisir tel que le Créateur l'a institué à l'origine; et il doit chercher en lui les valeurs qui correspondent au plan de Dieu; par contre, si quelqu'un décide de pratiquer la continence pour le Royaume des Cieux, il doit y chercher les valeurs propres de cette vocation. En d'autres termes: chacun doit agir conformément à la vocation choisie.
7. Le Royaume des Cieux est certainement l'accomplissement définitif des aspirations de tous les hommes: il est la plénitude du bien que dans son cœur l'homme désire au-delà des limites de tout ce qui peut être son apanage dans la vie terrestre; il est pour l'homme la plénitude absolue du don de Dieu. Dans son entretien avec les sadducéens Mt 22,24-30 Mc 12,18-27 Lc 20,27-40 que nous avons analysé précédemment, nous trouvons d'autres détails sur ce Royaume, à savoir sur l'autre monde. Et il y a encore plus de détails dans tout le Nouveau Testament. Il semble toutefois que, pour éclairer ce que représente le Royaume des Cieux pour ceux qui en font le motif de leur continence volontaire, la révélation du rapport conjugal du Christ avec l'Eglise a une signification particulière: parmi les autres textes, c'est donc celui de Ep 5,25 et sq. qui est décisif; et il convient que nous nous basions sur celui-ci quand nous prendrons en considération le problème du caractère sacramentel du mariage.

Ce texte est également valable soit pour la théologie du mariage, soit pour la théologie de la continence pour le Royaume, c'est-à-dire la théologie de la virginité et du célibat. Il semble que, précisément dans ce texte, nous trouvons concrétisé ce que le Christ a dit à ses disciples en les invitant à la continence volontaire pour le Royaume des Cieux.

8. Dans cette analyse, il a été déjà suffisamment souligné que les paroles du Christ - extrêmement concises - sont fondamentale, denses de contenu essentiel et, de plus, caractérisées par une certaine sévérité. Il est incontestable que le Christ fait cet appel à la continence en perspective de l'autre monde, mais il y met l'accent sur tout ce qui exprime le réalisme temporel de la décision à cette continence, décision liée à la volonté de participer à l'œuvre rédemptrice du Christ.

Ainsi donc, à la lumière des paroles du Christ à ce sujet rapportées par Mt 19,11-12, émergent surtout la profondeur et le sérieux de la décision de vivre dans la continence pour le Royaume; et se trouve exprimée l'importance du renoncement que cette décision implique. Indubitablement, à travers tout cela, à travers le sérieux et la profondeur de la décision, à travers la sévérité et la responsabilité que celle-ci comporte, transparait lumineusement l'amour: l'amour comme disponibilité du don exclusif de soi pour le "Royaume de Dieu". Toutefois, dans les paroles du Christ, il semble que cet amour soit voilé par ce qui est, au contraire, mis au premier plan.

Le Christ ne cache pas à ses disciples le fait que le choix de la continence pour le Royaume des Cieux est - vu dans les catégories du temporel - un renoncement. Cette manière de parler aux disciples, qui formule clairement la vérité de son enseignement et des exigences qu'il contient, est significative pour tout l'Evangile; et c'est elle notamment qui lui confère précisément un cachet et une vigueur si convaincants.

9. C'est le propre du cœur humain d'accepter des exigences même difficiles, au nom de l'amour pour un idéal et surtout .au nom de l'amour pour la personne (l'amour est en effet, par essence, orienté vers la personne). C'est pourquoi dans cette invitation à la continence pour le Royaume des Cieux, ce sont d'abord les disciples eux-mêmes, puis toute la tradition vivante de l'Eglise qui, bien vite, ont découvert l'amour qui se réfère au Christ lui-même comme Epoux de l'Eglise, Epoux des âmes auxquelles il s'est donné lui-même jusqu'à la fin, dans le mystère de sa Pâque et de l'Eucharistie. De cette façon la continence pour le Royaume des Cieux, le choix de la virginité ou du célibat pour toute la vie, sont devenus dans l'expérience des disciples et des fidèles du Christ, l'acte d'une réponse particulière à l'amour de l'Epoux divin et, de ce fait, ont acquis la signification d'un acte d'amour conjugal: c'est-à-dire d'un don conjugal de soi, dans le but de répondre de manière particulière à l'amour conjugal du Rédempteur: une donation de soi entendue comme renoncement, mais surtout faite par amour.

- 21 avril 1982

TDC 080 - Contenance pour le Royaume de Dieu et signification conjugale du corps

1. "Il y a des eunuques qui se sont rendus tels en vue du Royaume des Cieux": c'est ainsi que le Christ s'exprime selon Mt 19,12. C'est le propre du cœur humain d'accepter des exigences, même très difficiles, au nom de l'amour pour un idéal et surtout au nom de l'amour envers une personne (l'amour est en effet, par son essence même, orienté vers la personne). C'est pourquoi, d'abord les disciples eux-mêmes, puis toute la tradition vivante ne tardèrent pas à découvrir dans l'invitation à la continence pour le Royaume des Cieux cet amour qui se réfère au Christ lui-même en tant qu'Epoux de l'Eglise et Epoux des âmes, auxquelles il s'est donné lui-même jusqu'à la fin, dans le mystère de sa Pâque et dans l'Eucharistie. De cette façon, la continence pour le Royaume des Cieux, le choix de la virginité ou du célibat pour toute la vie sont devenus, dans l'expérience des disciples et de ceux qui suivent le Christ, une réponse particulière à l'amour de l'Epoux divin; ils ont donc acquis la signification d'un acte d'amour conjugal, c'est-à-dire d'une donation personnelle de soi-même, afin ou de vivre de manière spéciale l'amour conjugal du Rédempteur; c'est une donation de soi-même, entendue comme renoncement, mais réalisée surtout par amour.
2. Nous avons déjà tiré de l'énoncé du Christ sur la continence pour le Royaume des Cieux toute la richesse qu'il contient, si concis soit-il mais en même temps d'une si grande profondeur. Mais il convient maintenant de prêter attention à la signification que ces paroles ont pour la théologie du corps de la même manière que nous avons déjà cherché à en présenter et à en reconstruire les fondements bibliques dès l'origine. C'est précisément l'analyse de ce "dès l'origine" biblique auquel le Christ s'est référé dans son entretien avec les pharisiens sur le thème du mariage, de son unité et de son indissolubilité Mt 19,3-9 - peu avant d'adresser à ses disciples ses paroles sur la continence pour le Royaume des Cieux Mt 19,10-12 - qui permet de se rappeler la profonde vérité sur la signification conjugale du corps humain dans sa masculinité et sa féminité, telle que nous l'avons déduite en son temps de l'analyse des premiers chapitres de la Genèse et en particulier de Gn 2,23-25. C'est précisément ainsi qu'il importait de formuler et de préciser ce que nous trouvons dans ces textes anciens.
3. Conformément à la manière de penser et à la mentalité actuelles, on a pris l'habitude de parler surtout d'instinct sexuel, transférant sur le terrain de la réalité humaine ce qui est le propre du monde des animaux. Or une profonde méditation du texte concis des deux premiers chapitres de la Genèse nous permet d'établir avec certitude et conviction que dès l'origine il a été déterminé dans la Bible une limite très claire et indiscutable entre le monde des animaux (animalia) et l'homme créé à l'image et ressemblance de Dieu. Bien que relativement très bref, il y a cependant assez d'espace dans ce texte pour démontrer que l'homme a une claire conscience de ce qui le distingue, d'une manière essentielle, de tous les êtres vivants (animalia).
4. Donc, l'application à l'homme de cette catégorie, substantiellement naturaliste, qui est contenue dans le concept et dans l'expression "instinct sexuel" n'est nullement appropriée et adéquate. Il est évident que cette application peut advenir en se basant sur une certaine analogie; en effet, la particularité de l'homme en comparaison du monde des êtres vivants (animalia) n'est pas telle que l'homme, entendu du point de vue de l'espèce, ne puisse être fondamentalement qualifié lui aussi comme animal, mais alors comme animal raisonnable. C'est pourquoi, malgré cette analogie, l'application du concept d'instinct sexuel à l'homme - considérant le dualisme dans lequel il existe comme homme et comme femme - limite toutefois fortement et en un certain sens diminue ce qu'est la masculinité-féminité même dans la dimension personnelle de la subjectivité humaine. On limite et atténue également ce pourquoi l'un et l'autre, l'homme et la femme, s'unissent si intimement qu'ils ne font qu'"une seule chair" Gn 2,24. Pour exprimer cela de façon appropriée et adéquate il faut faire appel également à une analyse différente de l'analyse naturaliste. Et c'est précisément l'étude de l'origine biblique qui nous oblige à le faire de manière convaincante. La vérité sur la signification conjugale du corps humain dans sa masculinité et féminité, déduite des premiers chapitres de la Genèse (et en particulier de Gn 2,23-25, c'est-à-dire la découverte de la signification conjugale du corps dans la structure personnelle de la subjectivité de l'homme et de la femme, semble être dans ce domaine un concept clé et en même temps le seul approprié et adéquat.
5. Or, c'est précisément, en relation avec ce concept, avec cette vérité sur la signification conjugale du corps humain, qu'il importe de relire, de comprendre les paroles du Christ au sujet de la continence pour le Royaume des Cieux, prononcées dans le contexte immédiat de cette référence à l'origine sur laquelle Il a fondé sa doctrine concernant l'unité et l'indissolubilité du mariage. A la base de l'invitation du Christ à la continence, il y a non seulement l'instinct sexuel, comme catégorie d'une nécessité, dirais-je, naturaliste, mais aussi la conscience de la liberté du don qui est organiquement connexe à la profonde et mûre conscience de la signification conjugale du corps, dans la structure totale de la subjectivité personnelle de l'homme et de la femme. C'est seulement en relation avec cette signification de la masculinité et féminité de la personne humaine que l'appel à la continence volontaire pour le Royaume des Cieux trouve sa pleine garantie et motivation. C'est seulement et exclusivement dans cette perspective que le Christ dit: "Comprenez qui pourra!" Mt 19,12; par cela, il indique que cette continence - bien que de toute façon elle soit surtout un don - peut être également comprise, c'est-à-dire tirée et déduite, de l'idée que l'homme a de son propre ego psychosomatique dans sa totalité et, en particulier, de la masculinité et féminité de cet ego dans le rapport réciproque qui est inscrit, comme par nature, dans toute subjectivité humaine.
6. Comme nous l'avons tiré des analyses précédentes faites sur la base du livre de Gn 2,23-25, ce rapport réciproque de la masculinité et de la féminité, ce 'pour' réciproque de l'homme et de la femme ne peuvent se comprendre de manière appropriée et adéquate que dans l'ensemble dynamique du sujet personnel. Les paroles du Christ dans Mt 19,11-12 indiquent ensuite que ce 'pour' présent dès l'origine à la base du mariage peut également se trouver à la base de la continence "pour" le Royaume des Cieux! En s'appuyant sur la même disposition du sujet personnel grâce à quoi l'homme se retrouve pleinement à travers un don sincère de soi GS 24, l'homme masculin-féminin est capable de choisir la donation personnelle de lui-même faite à une autre personne dans le pacte conjugal où tous deux deviennent une seule chair, et il est également capable de renoncer librement à cette donation de lui-même à une autre personne afin que choisissant la continence pour le Royaume des Cieux, il puisse se donner totalement au Christ. C'est sur la base de cette disposition du sujet personnel et sur la base de la signification conjugale même de l'être en tant que corps, masculin ou féminin, que peut se former

à la dimension de la vie tout entière, l'amour qui engage l'homme au mariage Mt 19,3-10 mais peut également se former l'amour qui engage l'homme pour toute la vie à la continence pour le Royaume des Cieux. C'est précisément de cela que le Christ parle dans l'ensemble de son énoncé, quand il s'adresse d'abord aux pharisiens Mt 19,3-10 puis à ses disciples Mt 19,10-12.

7. Il est évident que le choix du mariage tel qu'il a été institué par le Créateur dès l'origine suppose la prise de conscience et l'acceptation intérieure de la signification conjugale du corps, liée à la masculinité et féminité de la personne humaine. Ce fait est précisément exprimé de manière lapidaire dans les versets du livre de la Genèse. Quand nous écoutons les paroles que le Christ adressa à ses disciples sur la continence "pour le Royaume des Cieux" Mt 19,11-12, nous ne saurions penser que ce second genre de choix puisse être fait de manière consciente et libre sans se référer à sa propre masculinité ou féminité et à cette signification conjugale qui est le propre de l'homme, précisément dans la masculinité ou féminité de son être sujet personnel. Mieux, à la lumière des paroles du Christ, nous devons admettre que ce second genre de choix, c'est-à-dire la continence pour le Royaume de Dieu, se réalise surtout par rapport à la masculinité ou féminité propre de la personne qui fait ce choix; il se réalise sur la base de la pleine conscience de cette signification conjugale que la masculinité et la féminité renferment en-soi. Si ce choix se réalisait à travers une quelconque négligence artificieuse de cette authentique richesse de chaque sujet humain, il ne répondrait pas de manière appropriée et adéquate au contenu des paroles du Christ rapportées par Mt 19,11-12.

Ici le Christ demande explicitement une pleine compréhension quand il dit "Comprenne qui pourra" Mt 19,12.

- 28 avril 1982

TDC 081 - Pour être conscient de son choix l'homme doit connaître ce à quoi il renonce

1. Répondant à la question que les pharisiens lui posaient à propos du mariage et de son indissolubilité, le Christ s'est référé à l'origine, c'est-à-dire au mariage institué originairement par le Créateur. Etant donné que ses interlocuteurs s'étaient réclamés de la loi de Moïse qui prévoyait la possibilité d'établir une lettre de répudiation, il répondit: "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.

Après l'entretien avec les pharisiens, les disciples du Christ se sont adressés à Lui en ces termes: "Si telle est la condition de l'homme envers la femme, il n'est pas expédient de se marier". Jésus leur répondit: "Tous ne comprennent pas ce langage, mais ceux-là seulement à qui c'est donné. Il y a en effet des eunuques qui sont nés ainsi du sein de leur mère; il y a des eunuques qui le sont devenus par l'action des hommes; et il y a des eunuques qui se sont eux-mêmes rendus tels en vue du Royaume des Cieux. Comprenez qui pourra!" Mt 19,10-12.

2. Il est incontestable que les paroles du Christ font allusion à un renoncement volontaire et conscient au mariage. Pour être pleinement conscient de ce qu'il choisit (la continence pour le Royaume des Cieux) l'homme doit être tout autant conscient de ce à quoi il renonce (il s'agit exactement ici de la conscience de la valeur, au sens d'idéal; néanmoins cette conscience est absolument réaliste). Le Christ exige à coup sûr de cette manière, un choix bien mûri. La façon dont s'exprime l'appel à la continence du Royaume des Cieux le démontre clairement.

3. Mais un renoncement pleinement conscient à cette valeur ne suffit pas. A la lumière des paroles du Christ, et, de même, à la lumière de toute la tradition chrétienne authentique, on peut conclure que ce renoncement est en même temps une forme particulière d'affirmation de cette valeur dont la personne non mariée s'abstient de manière cohérente, suivant le conseil évangélique. Cela peut sembler un paradoxe. Mais on sait que le paradoxe accompagne de nombreux énoncés de l'Evangile et, souvent même, les plus éloquents et les plus profonds. En acceptant cette signification-là de l'appel à la continence pour le Royaume des Cieux, nous concluons correctement en soutenant que la réalisation de cet appel sert également - et tout particulièrement - à confirmer la signification nuptiale du corps humain dans sa masculinité et dans sa féminité. Le renoncement au mariage pour le Royaume de Dieu met en évidence ipso facto cette signification dans toute sa vérité intérieure et toute sa beauté personnelle. On peut dire que ce renoncement consenti individuellement par des hommes et des femmes, est, en un certain sens, indispensable pour que la signification nuptiale même du corps soit plus facilement reconnue dans tout l'éthos de la vie humaine et surtout dans l'éthos de la vie conjugale et familiale.

4. Ainsi donc, même si la continence pour le Royaume des Cieux (la virginité, le célibat) oriente la vie de ceux qui la choisissent librement, hors de la voie commune de la vie conjugale et familiale, cette continence ne reste toutefois pas sans signification pour cette vie: pour son style, sa valeur et son authenticité évangéliques. N'oublions pas que la clé unique pour comprendre le caractère sacramental du mariage est l'amour conjugal du Christ envers l'Eglise Ep 5,22-23; du Christ fils de la Vierge et Vierge lui-même, c'est-à-dire eunuque pour le Royaume des Cieux au sens le plus parfait du terme. Il conviendra de reprendre plus tard ce sujet.

5. Au terme de ces réflexions il reste encore un problème concret: de quelle manière l'homme qui a reçu l'appel à la continence pour le Règne répond-il à un appel sur la base de la conscience de la signification conjugale du corps dans sa masculinité et féminité et, en plus, comme fruit de cette conscience? De quelle manière se forme-t-il ou plutôt se transforme-t-il? Cette question est également importante, tant au point de vue de la théologie du corps qu'au point de vue du développement de la personne humaine, qui est de caractère personnel et charismatique en même temps. Si nous voulions répondre de manière exhaustive à cette question - à la mesure des aspects et des problèmes concrets qu'elle offre - il faudrait mener une étude appropriée sur le rapport entre le mariage et la virginité et entre le mariage et le célibat. Mais cela dépasserait les limites des présentes considérations.

6. Restant dans le cadre des paroles du Christ rapportées par Mt 19,11-12, nous devons conclure nos réflexions en affirmant ce qui suit. - Primo: si la continence pour le Royaume des Cieux signifie incontestablement un renoncement, ce renoncement est en même temps une affirmation: celle qui découle de la découverte du don: c'est-à-dire de la découverte en même temps d'une nouvelle perspective de réalisation personnelle de soi-même "au moyen d'un don sincère de soi" GS 24; cette découverte se trouve alors en état de profonde harmonie intérieure avec le sens de la signification nuptiale du corps, liée dès l'origine à la masculinité ou féminité de l'être humain en tant que sujet personnel. -- Secundo: bien que la continence pour le Royaume des Cieux s'identifie avec le renoncement au mariage - qui donne naissance à une famille dans la vie d'un homme et d'une femme - on ne saurait nullement voir en elle une négation de la valeur essentielle du mariage; au contraire, la continence sert indirectement à mettre en relief ce qui est éternel et plus profondément personnel dans la vocation conjugale, ce qui, dans les dimensions du temporel (et en même temps en perspective de l'autre monde) correspond à la dignité du don personnel, liée à la signification nuptiale du corps dans sa masculinité ou féminité.

7. De cette manière l'appel du Christ à la continence pour le Royaume des Cieux, justement associé au rappel de la future résurrection Mt 21,24-30 Mc 12,18-27 Lc 20,27-40 a une signification capitale non seulement pour l'éthos et la spiritualité chrétienne, mais aussi pour l'anthropologie et pour toute la théologie du corps que nous découvrons à ses bases. Rappelons-nous que le Christ, en se référant à la résurrection du corps dans l'autre monde, dit, selon la version des trois Evangiles synoptiques: "Car, lorsqu'on ressuscite d'entre les morts, on ne prend ni femme ni mari ..." Mc 12,25. Ces paroles, que nous avons déjà analysées précédemment, font partie de l'ensemble de nos considérations sur la théologie du corps et contribuent à sa construction.

1. Après avoir fait l'analyse des paroles du Christ se rapportant à Mt 19,10-12, il convient de passer à l'interprétation du thème: virginité et mariage.

Le Christ a parlé de manière concise et fondamentale de la continence pour le Royaume des Cieux. Comme nous en serons bientôt convaincus, dans l'enseignement de Paul nous pouvons relever une corrélation avec les paroles du Maître; la signification de son énoncé 1Co 7 doit être évaluée, dans l'ensemble, d'une manière différente. La grandeur de l'enseignement de Paul provient du fait qu'en présentant dans toute son authenticité et identité la vérité proclamée par le Christ, l'Apôtre lui donne son propre accent, en un certain sens sa propre interprétation personnelle, née toutefois des expériences de son activité apostolico-missionnaire, et peut-être même du besoin immédiat de répondre aux demandes concrètes des hommes qui étaient les destinataires de cette activité. Et c'est ainsi que nous trouvons dans saint Paul le problème du rapport entre mariage et célibat ou virginité, un sujet qui préoccupait les esprits de la première génération des confesseurs du Christ, la génération des disciples, des apôtres, des premières communautés chrétiennes. Cela se constatait davantage chez les convertis de l'hellénisme - c'est-à-dire donc du paganisme - que chez ceux du judaïsme; et cela peut expliquer pourquoi le sujet a été traité précisément dans une épître adressée à la communauté de Corinthe, la première épître.

2. Tout l'énoncé a un ton indiscutablement magistral; mais ce ton, comme le langage, est également pastoral. Paul enseigne la doctrine transmise par le Maître aux apôtres et, en même temps, il poursuit comme un entretien sur le thème en question avec les destinataires de son épître. Il parle comme un classique maître de morale, affrontant et résolvant des problèmes de conscience; c'est pourquoi les moralistes se tournent plus volontiers vers les explications et les délibérations de 1Co 7. Il importe toutefois de rappeler que la base ultime de ces délibérations doit être cherchée dans la vie et dans l'enseignement du Christ lui-même.

3. L'apôtre souligne de manière lumineuse que la virginité, c'est-à-dire la "continence volontaire", découle exclusivement d'un conseil et non d'un commandement: "Pour ce qui est des vierges, je n'ai pas de commandement du Seigneur, mais je donne un conseil ..."; ce conseil, Paul le donne "en homme qui, par la miséricorde du Seigneur, est digne de confiance" 1Co 7,25. Comme l'indiquent les paroles citées, l'apôtre établit, tout comme l'Evangile Mt 19,11-12 une distinction entre conseil et commandement. Paul veut conseiller sur la base de la règle doctrinale de son intelligence de l'enseignement proclamé; il désire donner des conseils personnels aux hommes qui s'adressent à lui. Ainsi donc, dans 1Co 7, le "conseil" a clairement deux significations différentes. L'auteur affirme que la virginité est un conseil et non pas un commandement et, en même temps, il donne des conseils soit aux gens déjà mariés, soit à ceux qui doivent encore se décider à cet égard et, enfin, à tous ceux qui se trouvent en état de veuvage. L'ensemble des problèmes est, en substance, semblable à celui que nous trouvons dans tout l'énoncé du Christ rapporté par Mt 19,2-12; d'abord au sujet du mariage et de son indissolubilité, puis sur la continence volontaire pour le Royaume des Cieux. Toutefois, le style de cet ensemble de problèmes est tout à fait caractéristique: il est proprement paulinien.

4. "Si quelqu'un pense, étant en pleine ardeur juvénile, qu'il risque de mal se conduire vis-à-vis de sa fiancée, et que les choses doivent suivre leur cours, qu'il fasse ce qu'il veut: il ne pèche pas, qu'ils se marient! Mais celui qui a pris dans son cœur une ferme résolution, en dehors de toute contrainte, en gardant le plein contrôle de sa volonté et a ainsi décidé en lui-même de respecter sa fiancée, celui-là fait bien. Ainsi donc celui qui se marie avec sa fiancée fait bien, mais celui qui ne se marie pas fait mieux encore" 1Co 7,36-37.

5. Celui qui avait demandé conseil pouvait être un jeune qui se trouvait devant la décision de prendre femme ou peut être un nouvel époux qui, en présence des courants ascétiques existant à Corinthe, réfléchissait sur l'orientation à donner à son mariage; ce pouvait également être un père ou le tuteur d'une fille qui avait posé le problème du mariage de celle-ci. En ce cas il s'agirait directement de la décision qui découlait de ses droits de tuteur. Paul écrit, en effet, à une époque où les décisions de ce genre appartenaient plus aux parents ou aux tuteurs qu'aux jeunes gens eux-mêmes. Répondant donc à la demande qui lui a été faite de cette manière, il cherche à expliquer de façon très précise que la décision au sujet de la continence, c'est-à-dire au sujet de la "vie à passer dans la virginité", doit être volontaire et que seule une "telle" continence est meilleure que le mariage. Les expressions 'fait bien' et 'fait mieux' encore ne prêtent à aucune équivoque dans ce contexte.

6. Eh bien, l'apôtre enseigne que la virginité, c'est-à-dire la continence volontaire, l'abstinence du mariage pour la jeune fille, découle exclusivement d'un conseil et que, dans d'opportunes conditions, elle est meilleure que le mariage. Il n'est ici nullement question de péché: "Es-tu lié à une femme? Ne cherche pas à rompre. N'es-tu pas lié à une femme? Ne cherche pas de femme. Si cependant tu te maries tu ne pêches pas; et si la jeune fille se marie elle ne pèche pas" 1Co 7,27-28. Si nous n'avons que ces paroles pour base, nous ne pouvons certes former un jugement sur ce que l'apôtre pensait et enseignait au sujet du mariage. Ce sujet sera déjà expliqué partiellement dans le contexte de 1Co 7, et de manière plus complète dans Ep 5,21-23. Dans notre cas, il s'agit probablement de la réponse à la question de savoir si le mariage est un péché; et on pourrait, à propos de cette question, penser à quelque influence de courants dualistes pré-gnotiques qui se transformeront plus tard en encratisme et manichéisme. Paul répond que la question du péché n'est nullement en jeu. Il ne s'agit pas de discerner entre "bien" ou "mal", mais seulement entre "bien" ou "mieux". Par la suite il expliquera pourquoi celui qui choisit le mariage fait bien et pourquoi celui qui choisit la virginité ou continence volontaire fait mieux encore.

Durant notre prochaine réflexion nous nous occuperons de l'argumentation paulinienne.

TDC 083 - Le Christ met en relief la grandeur de la virginité

1. Expliquant 1Co 7 la question du mariage et de la virginité, c'est-à-dire de la continence pour le Royaume de Dieu, saint Paul cherche à expliquer pourquoi celui qui choisit le mariage fait bien et pourquoi celui qui, par contre, choisit la continence ou la virginité, fait mieux. Voici en effet, ce qu'il écrit: "Je vous le dis frères: le temps se fait court. Reste donc que ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas ..."; et puis: "Ceux qui achètent, comme s'ils ne possédaient pas; ceux qui usent de ce monde, comme s'ils n'en usaient pas véritablement. Car elle passe la figure de ce monde! Je voudrais vous voir exempts de soucis" 1Co 7,29-32.

2. Les dernières paroles du texte cité démontrent que dans son argumentation Paul se réfère également à sa propre expérience, ce qui rend cette argumentation plus personnelle. Non seulement il formule le principe et tâche de le motiver comme tel, mais il le relie à ses réflexions et convictions personnelles nées de la pratique du conseil évangélique du célibat. De leur force de persuasion témoignent les diverses expressions et locutions. L'Apôtre non seulement écrit à ses Corinthiens: "Je voudrais que tout le monde fût comme moi" 1Co 7,7, mais il va plus loin quand, se référant aux hommes qui contractent mariage, il écrit: "Mais ceux-là connaîtront des tourments dans leur chair, et moi je voudrais vous les épargner" 1Co 7,28. Du reste, cette conviction personnelle il l'avait déjà exprimée dès les premiers mots du chapitre 7 de cette épître, en rapportant, même si c'était pour la modifier, cette opinion des Corinthiens: "Je viens maintenant à ce que vous m'avez écrit. Il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme ..." 1Co 7,1.

3. On pourrait se demander quels sont les tourments dans la chair que Paul avait dans l'esprit? Le Christ n'a parlé que des souffrances, ou tristesse, qu'éprouvait la femme quand elle devait mettre l'enfant au monde, mais il a aussi souligné la joie Jn 16,21 qui la payait de ses souffrances à la naissance de son enfant: la joie de la maternité. Paul, cependant, parle des tourments dans la chair, qui attendent les conjoints. Serait-ce là l'expression d'une aversion personnelle de l'apôtre à l'égard du mariage? Dans cette observation réaliste il faut voir un avertissement pour ceux qui - comme parfois les jeunes - croient que l'union et la coexistence conjugales doivent leur donner uniquement du bonheur et de la joie. L'expérience de la vie démontre qu'il n'est pas rare de voir des époux déçus dans ce qu'ils espéraient le plus. La joie de l'union comporte également ces tourments dans la chair dont parle l'Apôtre dans son épître aux Corinthiens. Ces tourments sont souvent de nature morale. S'il entend dire par là que le véritable amour conjugal - précisément celui en vertu duquel "l'homme s'unira à sa femme et les deux ne seront qu'une seule chair" Gn 2,24 - est aussi un amour difficile, il est certain qu'il se maintient sur le terrain de la vérité évangélique, et il n'y a aucune raison d'y rechercher des symptômes de l'attitude qui, plus tard, allait caractériser le manichéisme.

4. Par ses paroles concernant la continence pour le Royaume de Dieu, le Christ ne cherche d'aucune manière à guider ses auditeurs vers le célibat ou la virginité en leur indiquant les tourments du mariage. On comprend plutôt qu'il cherche à mettre en relief les divers aspects, humainement pénibles, du fait de se décider à la continence: soit la raison sociale, soit les raisons de nature subjective amènent le Christ à dire que l'homme qui prend une telle décision se fait eunuque, c'est-à-dire embrasse volontairement la continence. Mais c'est précisément pour cela que sautent clairement aux yeux toute la signification subjective, la grandeur et le caractère exceptionnels d'une semblable décision: elle signifie une réponse mûrie à un don particulier de l'Esprit.

5. Dans son épître aux Corinthiens, saint Paul n'entendait pas différemment le conseil de continence, mais il l'exprimait d'une autre manière. Il écrit en effet: "Je vous le dis, frères: le temps se fait court ..." 1Co 7,31. Cette constatation de la caducité de l'existence humaine et du caractère transitoire du monde temporel, en un certain sens du caractère accidentel de tout ce qui est créé, doit faire en sorte que "ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas" 1Co 7,29 1Co 7,31 et doit en même temps préparer le terrain pour l'enseignement de la continence. Paul, en effet, place au centre de son raisonnement la phrase clé qui peut être unie à l'énoncé du Christ, unique en son genre, sur le thème de la continence pour le Royaume de Dieu Mt 19,12.

6. Tandis que le Christ met en relief la grandeur du renoncement, inséparable de cette décision, Paul indique surtout comment il faut entendre le Royaume de Dieu, dans la vie de l'homme qui a renoncé au mariage en vue de ce Royaume. Et, tandis que le triple parallélisme de l'énoncé du Christ atteint le point culminant dans la parole qui signifie la grandeur du renoncement assumé volontairement: "Et il en est d'autres qui se sont faits eunuques pour le Royaume des Cieux" Mt 19,12. Paul définit la situation d'un seul mot: agamos - qui n'est pas marié; plus loin, par contre, il traduit tout ce que contient l'expression Royaume des Cieux par une merveilleuse synthèse. Il dit, en effet: "L'homme qui n'est pas marié se préoccupe des affaires du Seigneur, des moyens de plaire au Seigneur" 1Co 7,32.

Chaque mot de cet énoncé mérite une analyse particulière.

7. Le contexte du verbe se préoccuper ou chercher indique, dans l'évangile de Luc, disciple de Paul, qu'il faut "chercher" vraiment et uniquement "le Royaume de Dieu" Lc 12,31 ce qui constitue "la partie la meilleure", l'unum necessarium Lc 10,41. Et Paul lui-même parle de "son souci pour toutes les Eglises" 2Co 11,28, de la recherche du Christ moyennant sa sollicitude pour les problèmes des frères, pour les membres du Corps du Christ Ph 2,20-21 1Co 12,25 Déjà de ce contexte émerge tout l'immense champ des préoccupations auxquelles l'homme non marié peut consacrer entièrement ses pensées, ses fatigues et son cœur. L'homme en effet ne saurait se préoccuper que de ce qu'il a vraiment à cœur.

8. Selon l'énoncé de Paul, l'homme qui n'est pas marié se préoccupe des affaires du Seigneur (ta toû Kyriou). Par cette expression concise, Paul embrasse la réalité objective tout entière du Royaume de Dieu. "La terre est au Seigneur, et tout ce qu'elle contient" dira-t-il plus loin dans cette épître 1Co 10,26 Ps 24,1. Pour les chrétiens, c'est le monde entier qui est l'objet de leur sollicitude. Quant à Paul, c'est avant tout à Jésus-Christ qu'il donne le nom de "Seigneur" Ph 2,11; et les affaires du Seigneur signifient donc en premier lieu le Royaume du Christ, son "Corps qui est l'Eglise" Col 1,18, et tout ce qui contribue à sa croissance. C'est de tout cela que se

préoccupe l'homme non marié; c'est pourquoi Paul qui est, dans toute l'acception du terme, apôtre de Jésus-Christ 1Co 1,1 et ministre de l'Evangile Col 1,23, écrit aux Corinthiens: "Je voudrais que tout le monde fût comme moi" 1Co 7,7.

9. Toutefois, le zèle apostolique et l'activité la plus fructueuse n'épuisent pas encore le contenu de la motivation paulinienne de la continence. On pourrait même dire que leur racine et leur source se trouvent dans la seconde partie de la phrase qui démontre la réalité subjective du Royaume de Dieu: "Qui n'est pas marié, se préoccupe ... des moyens de plaire au Seigneur". Cette constatation embrasse tout le domaine des relations personnelles de l'homme avec Dieu. Plaire à Dieu: l'expression se retrouve dans d'anciens livres de la Bible Dt 13,19; elle est synonyme de vie dans la grâce de Dieu, et elle exprime l'attitude de celui qui cherche Dieu, c'est-à-dire qui se comporte suivant sa volonté; afin de lui plaire. Dans un des derniers livres de la Sainte Ecriture, cette expression devient une synthèse de la sainteté. Saint Jean l'applique une seule fois au Christ: "Je fais toujours ce qui plaît" Jn 8,29. Dans Rm 15,3 saint Paul observe que le Christ "ne cherche pas à se plaire à lui-même".

Dans ces deux constatations, on retrouve tout ce qui constitue le contenu du plaire à Dieu que le Nouveau Testament entendait comme suivre les traces du Christ

10. Il semble que chacun des deux membres de l'expression paulinienne se superposent: en effet, d'une part, se préoccuper de ce qui appartient au Seigneur, des affaires du Seigneur doit plaire au Seigneur. D'autre part, celui qui plaît à Dieu ne peut se renfermer en lui-même; il s'ouvre au monde, à tout ce qui doit être ramené au Christ. Ce sont seulement, c'est évident, deux aspects de la même réalité de Dieu et de son Royaume. Paul devait toutefois les distinguer pour démontrer plus clairement la nature et la possibilité de la continence pour le Royaume des Cieux.

Nous tâcherons de revenir encore sur ce thème.

- 30 juin 1982

1. Durant la rencontre de mercredi dernier nous avons cherché à approfondir les arguments dont saint Paul se sert dans sa première épître aux Corinthiens pour convaincre ses destinataires que celui qui choisit le mariage fait bien et que, par contre, celui qui choisit la virginité, c'est-à-dire la continence selon l'esprit du conseil évangélique, fait mieux 1Co 7,38. Poursuivant aujourd'hui cette méditation, nous rappellerons que, suivant saint Paul, "l'homme qui n'est pas marié se préoccupe ... des moyens de plaire au Seigneur" 1Co 7,32.

Ce "plaire au Seigneur" a l'amour comme toile de fond. Cela nous est révélé par une ultime confrontation: qui n'est pas marié se préoccupe des moyens de plaire à Dieu, alors que l'homme marié doit avoir également le souci de plaire à sa femme. Ici apparaît, en un certain sens, le caractère conjugal de la continence pour le Royaume de Dieu. L'homme s'efforce toujours de plaire à la personne aimée. Ce "plaire à Dieu" ne manque donc pas de ce caractère qui distingue la relation interpersonnelle des époux. D'une part il est un effort de l'homme qui tend vers Dieu et cherche le moyen de lui plaire, c'est-à-dire d'exprimer activement son amour; d'autre part, à cette aspiration correspond une approbation de Dieu qui, agréant les efforts de l'homme, couronne son œuvre en lui donnant une grâce nouvelle: en effet, dès le début, cette aspiration a été un don de Dieu. Se préoccuper des moyens de plaire à Dieu est donc une contribution de l'homme au continu dialogue de salut commencé par Dieu. Il est évident que tout chrétien qui vit de la foi y prend part.

2. Paul note toutefois que l'homme lié par les liens du mariage "se trouve partagé" 1Co 7,34. Il résulte de cette constatation que la personne non mariée devrait se caractériser par une intégration intérieure, une unification, qui lui permettrait de se consacrer entièrement au service du Royaume de Dieu dans toutes ses dimensions. Cette attitude suppose l'abstention du mariage, voulue exclusivement pour le Royaume de Dieu, et une vie orientée uniquement vers ce but. D'une manière différente, le partage peut entrer également dans la vie du célibataire qui, privé d'une part de la vie conjugale et d'autre part d'un but bien défini pour lequel il devrait y renoncer, pourrait se trouver devant un certain vide.

3. L'Apôtre semble être parfaitement conscient de tout cela et il a soin de spécifier qu'il entend, non pas tendre un piège à celui auquel il conseille de ne pas se marier, mais le "porter à ce qui est digne et qui attache sans partage au Seigneur" 1Co 7,35. Ces paroles font venir à l'esprit celles que, selon l'évangile de Luc, le Christ adressa à ses apôtres au cours de la dernière Cène: "Vous êtes, vous, ceux qui sont demeurés constamment avec moi dans mes épreuves (littéralement: dans les tentations); et moi je dispose pour vous du Royaume, comme mon Père en a disposé pour moi" Lc 22,28-29. Celui qui n'est pas marié, étant uni au Seigneur, peut être certain que ses difficultés trouveront compréhension: "Car nous n'avons pas un grand prêtre impuissant à compatir à nos faiblesses, lui qui a été éprouvé en tout, d'une manière semblable, à l'exception du péché" He 4,15 Ce qui permet à la personne non mariée, non pas tant de se plonger exclusivement dans ses éventuels problèmes personnels, mais plutôt de les inclure dans le grand courant des souffrances du Christ et de son Corps qui est l'Eglise.

4. L'apôtre indique de quelle manière on peut être uni au Seigneur: demeurer sans cesse avec Lui, jouir de sa présence (euphêdron), sans se laisser distraire par des choses non essentielles (aperispastôs) 1Co 7,35.

Paul précise encore plus clairement cette pensée quand il parle de la situation de la femme mariée et de celle de la femme qui a opté pour la virginité ou qui n'a plus de mari. Alors que la femme mariée doit chercher "les moyens de plaire à son mari", la femme sans mari "a souci des affaires du Seigneur; elle cherche à être sainte de corps et d'esprit" 1Co 7,34.

5. Pour saisir plus parfaitement toute la profondeur de la pensée de Paul, il importe de savoir que, selon la conception biblique, la sainteté est moins une action qu'un état; elle a surtout un caractère ontologique, puis également moral. Dans l'Ancien Testament on trouve souvent un éloignement de ce qui n'est pas sujet à l'influence de Dieu, de ce qui est le pro-fanum, pour appartenir exclusivement à Dieu. La sainteté du corps et de l'esprit signifie donc également le caractère sacré de la virginité ou du célibat, acceptés pour le Royaume de Dieu. Et en même temps, ce qui est offert à Dieu doit se caractériser par la pureté morale et suppose donc un comportement "sans tache ni ride" mais "saint et immaculé" selon le modèle virginal que l'Eglise présente au Christ Ep 5,27.

Dans ce chapitre de l'épître aux Corinthiens, l'apôtre touche les problèmes du mariage et du célibat (ou de la virginité) de manière profondément humaine et réaliste, se rendant compte de la mentalité de ses destinataires. Dans une certaine mesure, les arguments de Paul sont des arguments ad hominem. Le monde nouveau, le nouvel ordre des valeurs qu'il annonce doivent, dans le milieu de ses lecteurs de Corinthe, se rencontrer avec un autre monde, un autre ordre de valeurs, différent également de celui où les paroles prononcées par le Christ avaient été entendues pour la première fois.

6. Si, avec sa doctrine concernant le mariage et la continence, saint Paul se réfère également à la caducité du monde et de la vie humaine dans ce monde, il le fait certainement en se référant au milieu qui, en un certain sens, était orienté pour jouir du monde. Et combien est significatif, de ce point de vue, son appel "à ceux qui jouissent du monde", pour qu'ils fassent "comme s'ils n'en jouissaient pas véritablement" 1Co 7,31. Du contexte immédiat il résulte que, dans ce milieu même, le mariage était compris comme une manière de jouir du monde - contrairement à ce qu'il avait été tout au long de la tradition israélite (malgré quelques déviations que Jésus a indiquées dans son entretien avec les pharisiens ou dans le Sermon sur la montagne). Il est évident que tout cela explique le style de la réponse de Paul. L'apôtre se rendait bien compte que, s'il encourageait à s'abstenir du mariage, il devait en même temps mettre en lumière une manière de comprendre le mariage qui soit conforme à tout l'ordre évangélique des valeurs. Et il devait le faire avec le plus grand réalisme, c'est-à-dire en gardant les yeux ouverts sur le milieu auquel il s'adressait, sur les idées et la manière d'évaluer les valeurs qui y régnaient.

7. Aux hommes qui vivaient dans un milieu où l'on considérait surtout le mariage comme une des manières de jouir du monde, Paul adressait donc des paroles significatives concernant soit la virginité ou le célibat (comme nous l'avons vu), soit le mariage même: "Je dis toutefois aux célibataires et aux veuves qu'il leur est bon de rester comme moi. Mais s'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient: mieux vaut se marier que de brûler" 1Co 7,8-9 Déjà, auparavant, Paul avait exprimé une idée à peu près semblable: "J'en viens

maintenant à ce que vous m'avez écrit. Il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme. Toutefois, en raison du péril d'impudicité, que chaque homme ait sa femme et chaque femme son mari" 1Co 7,1-2.

8. Dans sa première épître aux Corinthiens, l'apôtre considérait-il le mariage exclusivement comme un remedium concupiscentiae (un remède contre la concupiscence), comme on l'exprime habituellement en langage théologique traditionnel? Les affirmations que nous venons de rappeler sembleraient en témoigner.

En attendant, nous lisons, dans le voisinage immédiat des formules rapportées, une phrase qui nous entraîne à voir de manière différente l'ensemble de l'enseignement de Paul que contient 1Co 7: "Je voudrais que tout le monde fût comme moi (il reprend son argument préféré en faveur de l'abstention du mariage); mais chacun reçoit de Dieu son don particulier, l'un celui-ci, l'autre celui-là" 1Co 7,7. Ainsi donc, même ceux qui choisissent le mariage et vivent la vie matrimoniale ont reçu un don de Dieu, don particulier, c'est-à-dire la grâce propre à ce choix, à cette manière de vivre, à cet état. Le don que reçoivent les personnes qui vivent dans le mariage est différent de celui que reçoivent les personnes qui vivent dans la virginité et choisissent la continence pour le Royaume de Dieu; celui-ci n'est pas moins un don de Dieu, un don particulier destiné à des personnes consacrées, un don spécifique, c'est-à-dire adapté à leur vocation de vie.

9. Quand l'Apôtre caractérise le mariage du côté humain (et peut-être plus encore du côté de la situation dominant à Corinthe), il met vigoureusement en relief les motivations en ce qui concerne la concupiscence de la chair; il révèle aussi, en même temps et avec non moins de force de conviction, son caractère sacramentel et charismatique. Aussi clairement qu'il voit la situation de l'homme par rapport à la concupiscence de la chair, il voit aussi l'action de la grâce en chaque homme - en celui qui vit dans le mariage autant qu'en celui qui choisit volontairement la continence, tenant compte du fait que "la figure de ce monde passe" 1Co 7,31

- 7 juillet 1982

1. Durant nos précédentes considérations, analysant le chapitre 7 de la première épître aux Corinthiens, nous avons essayé de saisir le sens des enseignements et des conseils que saint Paul donne aux destinataires de son épître au sujet des questions concernant le mariage et la continence volontaire, ou abstention du mariage. Quand il affirme que celui qui choisit le mariage fait bien, et que celui qui choisit la virginité fait mieux, l'Apôtre se réfère à la caducité du monde - c'est-à-dire à tout ce qui est temporel.

Il est facile de comprendre que le motif de caducité et de fragilité de ce qui est temporel parle dans ce cas de manière bien plus vigoureuse qu'une référence à la réalité de l'autre monde. Bien que l'Apôtre s'exprime ici avec quelque difficulté, nous pouvons toutefois être d'accord qu'à la base de l'interprétation paulinienne du thème mariage-virginité se trouve moins la métaphysique même de l'être accidentel, donc passager, que plutôt la théologie d'une grande attente dont Paul a été un fervent avocat. Ce n'est pas le monde qui est le destin éternel de l'homme, mais bien le Royaume de Dieu. L'homme ne doit pas trop s'attacher aux biens qui sont à la mesure du monde périssable.

2. Le mariage lui-même est lié à la figure de ce monde qui passe; et nous sommes ici très proches, en un certain sens, de la perspective ouverte par le Christ dans son énoncé sur la résurrection future Mt 22,23-32 Mc 12,18-27 Lc 20,27-40 C'est pourquoi, comme l'enseigne saint Paul, le chrétien doit vivre le mariage en le considérant selon sa vocation définitive. Et tandis que le mariage est lié à la figure de ce monde qui passe, et qu'il impose, en un certain sens, la nécessité de "se renfermer" dans cette caducité; par l'abstention du mariage, au contraire, il libère de cette nécessité. C'est précisément pour cela que l'Apôtre déclare que celui qui choisit la continence fait mieux. Et bien que son argumentation progresse sur cette voie, c'est décidément le problème de plaire au Seigneur et de se préoccuper des affaires du Seigneur qui passe au premier plan.

3. On peut admettre que les mêmes raisons parlent en faveur de ce que l'Apôtre conseille aux veuves: "La femme demeure liée à son mari aussi longtemps qu'il vit, mais si le mari meurt, elle est libre d'épouser qui elle veut, mais seulement dans le Seigneur. Pourtant, elle sera plus heureuse, à mon sens, si elle demeure comme elle est. Et je pense bien, moi aussi, avec l'Esprit de Dieu" 1Co 7,39-40. Donc: il vaut mieux rester veuve que contracter un nouveau mariage.

4. Ce que nous découvrons grâce à une lecture attentive de l'épître aux Corinthiens, principalement du chapitre 7, nous révèle tout le réalisme de la théologie paulinienne du corps. Si, dans son épître, l'apôtre proclame que "votre corps est un temple du Saint-Esprit qui est en vous" 1Co 6,19, il est en même temps pleinement conscient du caractère faible et porté au péché auquel l'homme est soumis précisément en raison de la convoitise de la chair.

Toutefois, cette conviction ne l'empêche nullement de voir la réalité du don que Dieu offre tant à ceux qui s'abstiennent du mariage qu'à ceux qui prennent femme ou mari. En 1Co 7, nous trouvons un net encouragement à l'abstention au mariage et l'affirmation que celui qui s'y décide fait mieux; toutefois, nous n'y trouvons rien qui puisse faire considérer comme charnels ceux qui vivent le mariage et comme spirituels ceux qui choisissent la continence pour des motifs religieux. En fait, dans l'une et l'autre manière de vivre - dans l'une et l'autre vocation, comme on le dit aujourd'hui - opère le don que chacun reçoit de Dieu, C'est-à-dire la grâce qui fait du corps "un temple de l'Esprit-Saint" et qui reste tel dans la virginité (ou continence) comme dans le mariage.

5. Dans l'enseignement que Paul expose principalement en 1Co 7, il n'y a pas la moindre base pour ce qui, plus tard, sera appelé manichéisme. L'Apôtre sait parfaitement que si la continence pour le Royaume des Cieux est toujours à recommander, la grâce - c'est-à-dire le propre don de Dieu - aide aussi et en même temps les époux qui vivent unis si étroitement que, comme le dit Gn 2,24, ils ne sont plus qu'"une seule chair". Cette coexistence charnelle est donc soumise à la puissance de leur propre don de Dieu. A ce propos, l'Apôtre écrit avec le réalisme qui caractérise tout son raisonnement dans le chapitre 7 de son épître: "Que le mari s'acquitte de son devoir envers sa femme et pareillement la femme envers son mari. La femme ne dispose pas de son corps, mais le mari. Pareillement le mari ne dispose pas de son corps, mais la femme" 1Co 7,3-4.

6. On peut dire que ces affirmations constituent, de la part du Nouveau Testament, un lumineux commentaire de Gn 2,24 que nous venons d'évoquer. Toutefois, les termes utilisés ici, en particulier les expressions "son devoir" et "ne dispose pas" ne sauraient s'expliquer si l'on fait abstraction de la dimension exacte de l'alliance nuptiale, comme nous avons essayé de le montrer par l'analyse des textes du livre de la Genèse; nous essayerons de le faire encore plus pleinement quand nous parlerons de la nature sacramentelle du mariage en nous basant sur Ep 5,22-33. Le moment venu, il conviendra de revenir encore à ces expressions significatives qui, du vocabulaire de saint Paul, sont passées à toute la théologie du mariage.

7. Pour l'instant nous continuerons à fixer l'attention sur les autres phrases de ce passage du chapitre 7 où l'Apôtre s'adresse aux époux en ces termes: "Ne vous refusez pas l'un à l'autre; si ce n'est d'un commun accord, pour un temps, afin de vaquer à la prière; puis reprenez la vie commune de peur que Satan ne profite de votre incontinence pour vous tenter. Ce que je vous dis là est une concession, non un ordre" 1Co 7,5-6. C'est un texte très important auquel il conviendra de se référer encore dans le cadre des méditations sur les autres thèmes.

Est extrêmement significatif le fait que l'Apôtre qui, dans toute son argumentation au sujet du mariage et de la continence, établit, comme le Christ, une nette distinction entre commandement et conseil évangélique, éprouve le besoin de se référer également à la "concession" comme à une règle supplémentaire, et cela surtout quand il s'agit des époux et de leur coexistence mutuelle. Saint Paul dit clairement que tant la coexistence conjugale que la volontaire et périodique abstention des époux doivent être un fruit de ce don de Dieu qui leur est propre et que, coopérant en connaissance de cause avec lui, les époux eux-mêmes peuvent maintenir et renforcer ce lien personnel réciproque et en même temps affermir la dignité que le fait d'être "temple du Saint-Esprit qui est en eux" confère à leur corps 1Co 6,19.

8. Il semble que la règle paulinienne de concession indique le besoin de prendre en considération tout ce qui correspond de quelque façon à la subjectivité si différenciée de l'homme et de la femme. Tout ce qui, dans cette subjectivité, est de nature non seulement spirituelle mais encore psychosomatique, toute la richesse subjective de l'homme qui, entre son être spirituel et son être corporel, s'exprime dans la sensibilité spécifique tant chez l'homme que chez la femme, tout cela doit être maintenu sous l'influence du don que chacun reçoit de Dieu, un don qui lui est vraiment personnel.

Comme on le voit, dans 1Co 7, saint Paul interprète l'enseignement du Christ sur la continence pour le Royaume des Cieux de la manière très pastorale qui est la sienne, sans épargner à cette occasion les accents qui lui sont entièrement personnels. L'enseignement au sujet de la continence et de la virginité, il l'interprète parallèlement à la doctrine concernant le mariage, en conservant le réalisme propre au pasteur et en même temps en assurant les proportions que nous trouvons dans l'Évangile, dans les paroles du Christ lui-même.

9. On peut retrouver dans l'énoncé de Paul cette structure portante fondamentale de la doctrine révélée sur l'homme, c'est-à-dire qu'il est destiné - également avec son corps - à la vie future. Cette structure portante est à la base de tout l'enseignement évangélique sur la continence pour le Royaume de Dieu Mt 19,12; mais en même temps, sur elle repose également l'accomplissement - eschatologique - définitif de la doctrine évangélique concernant le mariage Mt 22,30 Mc 12,25 Lc 20,36 Ces deux dimensions de la vocation humaine ne s'opposent pas, elles sont complémentaires. Elles fournissent toutes deux une réponse complète à l'une des questions fondamentales au sujet de l'homme, la question qui concerne la signification du fait d'être corps, la question sur la signification de la masculinité et de la féminité: ce que signifie donc être dans le corps un homme ou une femme.

10. Ce que nous définissons normalement comme théologie du corps se présente comme quelque chose de véritablement fondamental et constitutif pour toute l'herméneutique anthropologique - et en même temps quelque chose d'également fondamental pour l'éthique et pour la théologie de l'éthos humain. Dans chacun de ces deux domaines, il convient d'écouter attentivement non seulement les paroles du Christ, qui font appel "à l'origine" Mt 19,4 ou au cœur comme lieu intime et en même temps historique de la rencontre avec la "convoitise" de la chair Mt 5,28, mais aussi et non moins attentivement les paroles du Christ qui se réclame de la résurrection pour jeter dans le cœur inquiet de l'homme les premiers germes de la réponse à la question de savoir ce que signifie être chair, dans la perspective de l'autre monde.

- 14 juillet 1982

TDC 086 - Rédemption du corps, Espérance de victoire sur le péché

1. "Nous aussi qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement et nous attendons ... la Rédemption de notre corps" Rm 8,23. Dans l'épître aux Romains, saint Paul voit cette Rédemption du corps dans une dimension anthropologique et en même temps cosmique ... La création "en effet est soumise à la caducité" Rm 8,20. Toute la création visible, tout le cosmos, porte en elle les effets du péché de l'homme. "Toute la création crie sa souffrance, elle passe par les douleurs d'un enfantement qui dure encore" Rm 8,22. Et en même temps, "la création entière ... aspire de toutes ses forces à voir la révélation des fils de Dieu" et "elle nourrit l'espérance d'être, elle aussi, libérée de l'esclavage de la dégradation inévitable pour entrer, elle aussi, dans la liberté, la gloire des enfants de Dieu" Rm 8,19-21.

2. Selon Paul, la Rédemption de notre corps fait partie de notre espérance. En un certain sens, cette espérance a été greffée dans le cœur de l'homme aussitôt après le premier péché. Il suffit de penser aux paroles du livre de la Genèse qui forment ce que la tradition appelle le proto-évangile Gn 3,15 et qui sont donc, peut-on dire, comme le début de la Bonne Nouvelle, la première annonce du salut. La Rédemption de notre corps est liée, selon ce que dit l'épître aux Romains, justement à cette espérance selon laquelle - lisons- nous - "nous avons été sauvés" Rm 8,24. C'est dans cette espérance, qui remonte aux débuts de l'humanité, que la Rédemption de notre corps trouve sa dimension anthropologique elle est la Rédemption de l'homme. En même temps elle rayonne, en un certain sens, sur toute la création qui, depuis le début, est liée de façon particulière à l'homme et lui est subordonnée Gn 1,28-30. La Rédemption de notre corps est donc la Rédemption du monde: elle a une dimension cosmique.

3. Quand, dans sa lettre aux Romains, Paul de Tarse dessine une image cosmique de la Rédemption, il met l'homme au centre, exactement comme au commencement celui-ci avait été mis au centre de l'image de la création. C'est justement cet homme, ce sont les hommes, qui possèdent les prémices de l'Esprit, qui gémissent intérieurement et qui attendent la Rédemption de leur corps Rm 8,23. Le Christ, qui est venu pour révéler pleinement l'homme à lui-même et lui découvrir la sublimité de sa vocation GS 22, parle dans l'Evangile à partir de la profondeur divine du mystère de la Rédemption qui trouve précisément en Lui son sujet historique spécifique. Par conséquent, le Christ parle au nom de cette espérance qui a été mise au cœur de l'homme dès le proto-évangile. Le Christ accomplit cette espérance, non seulement par son enseignement, mais surtout par le témoignage de sa mort et de sa résurrection. Ainsi donc, la Rédemption de notre corps est déjà accomplie dans le Christ. En Lui, cette espérance par laquelle nous sommes sauvés trouve sa confirmation. Et en même temps, cette espérance a été encore élargie vers son accomplissement eschatologique définitif. La révélation des enfants de Dieu dans le Christ a été définitivement orientée vers cette liberté et cette gloire auxquelles les fils de Dieu participeront définitivement.

4. Pour comprendre tout ce que comporte la Rédemption du corps dans la lettre de Paul aux Romains, il faut une authentique théologie du corps. Nous avons essayé de l'édifier en partant avant tout des paroles du Christ. Les éléments constitutifs de la théologie du corps sont réunis dans ce que dit le Christ quand il parle de ce qui était "au commencement" pour répondre à la question qui lui est posée sur l'indissolubilité du mariage Mt 19,8; également dans ce qu'il dit de la concupiscence en parlant du cœur humain, dans le Sermon sur la montagne Mt 5,28, et également dans ce qu'il dit par rapport à la résurrection Mt 22,30. Chacun de ces passages renferme une grande richesse, aussi bien sur le plan anthropologique qu'au niveau éthique. Le Christ parle à l'homme, et il parle de l'homme: de l'homme qui est corps et qui a été créé homme et femme à l'image et à la ressemblance de Dieu; il parle de l'homme dont le cœur est sujet à la concupiscence et aussi de l'homme devant lequel s'ouvre la perspective eschatologique de la résurrection du corps.

Le corps, selon le livre de la Genèse, exprime l'aspect visible de l'homme et son appartenance au monde visible. Pour saint Paul, le corps n'exprime pas seulement cette appartenance mais aussi le fait que l'homme est comme étranger à l'action de l'Esprit de Dieu. Ces deux significations du corps sont, l'une et l'autre en relation avec la Rédemption du corps.

5. Comme dans les textes que nous venons d'analyser, le Christ parle à partir de la profondeur divine du mystère de la Rédemption; ses paroles vont exactement dans le sens de cette espérance dont parle l'épître aux Romains. La Rédemption du corps selon l'Apôtre, est, en définitive, ce que nous attendons. Ainsi attendons-nous justement la victoire eschatologique sur la mort dont le Christ a témoigné surtout par sa résurrection. Ses paroles sur la résurrection des corps et sur la réalité de l'autre monde telles que les Synoptiques les ont retenues ont acquis, à la lumière du mystère pascal, tout leur sens. Le Christ aussi bien que Paul de Tarse ont proclamé l'appel à s'abstenir du mariage pour le Royaume des Cieux, justement au nom de cette réalité eschatologique.

6. Cependant, la Rédemption du corps ne se manifeste pas seulement dans la résurrection en tant que victoire sur la mort. Elle est présente également dans les paroles que le Christ adresse à l'homme historique, soit lorsqu'il confirme le principe de l'indissolubilité du mariage, en tant que principe venant du Créateur lui-même, soit lorsque - dans le Sermon sur la montagne - il invite à vaincre la concupiscence jusque dans les mouvements les plus intérieurs du cœur humain. Que ce soit à propos de l'une ou de l'autre de ces affirmations de base, il faut dire qu'elles ont l'une et l'autre trait à la morale humaine, qu'elles ont une signification éthique. Ici, il ne s'agit pas de l'espérance eschatologique de la résurrection mais de l'espérance de la victoire sur le péché, de ce que l'on peut appeler l'espérance du quotidien.

7. Pour sa vie de chaque jour, l'homme doit puiser au mystère de la Rédemption du corps l'inspiration et la force pour vaincre le mal qui dort en lui sous la forme de la triple concupiscence. L'homme et la femme qui sont liés dans le mariage doivent reprendre chaque jour l'actualisation de l'union indissoluble et de l'alliance qu'ils ont conclue entre eux. Mais l'homme ou la femme qui, volontairement, ont choisi la continence pour le Royaume des Cieux doivent aussi donner chaque jour le témoignage vivant de leur fidélité à leur choix en faisant leurs les directives du Christ dans l'Evangile et celles de l'apôtre Paul dans la première lettre aux Corinthiens. De toute façon, il s'agit de l'espérance du quotidien qui aide, dans les tâches normales et les difficultés de la vie humaine, à vaincre "le mal par le bien" Rm 12,21. De fait, c'est en espérance que nous sommes sauvés: l'espérance du quotidien manifeste sa puissance dans les œuvres de

l'homme et jusque dans les mouvements du cœur, traçant ainsi le chemin, en un certain sens, à la grande espérance eschatologique liée à la Rédemption du corps.

8. En pénétrant dans la vie de tous les jours à travers la dimension de la morale humaine, la Rédemption du corps aide, avant tout, à découvrir tout le bien qui permet à l'homme de remporter la victoire sur le péché et sur la concupiscence. Les paroles du Christ qui viennent de la divine profondeur du mystère de la Rédemption permettent de découvrir et de renforcer le lien qui existe entre la dignité de l'être humain (de l'homme ou de la femme) et la dimension nuptiale de son corps. Elles permettent de comprendre et d'actualiser, sur la base de cette dimension, un don librement mûri qui s'exprime d'un côté dans le mariage indissoluble et de l'autre dans l'abstention du mariage pour le Royaume de Dieu. A travers ces voies différentes, le Christ manifeste pleinement l'homme à lui-même, et lui découvre la sublimité de sa vocation. Cette vocation est inscrite dans l'homme selon la ligne de tout son composé psychique et physique, justement à travers le mystère de la Rédemption du corps.

Et tout ce que nous avons essayé de faire au long de ces méditations pour comprendre les paroles du Christ trouve son fondement définitif dans le mystère de la Rédemption du corps.

- 21 juillet 1982

TDC 087 - Le mariage comme sacrement, selon Saint Paul aux Ephésiens

1. Nous entamons aujourd'hui un nouveau chapitre sur le thème du mariage, en lisant ce que dit saint Paul aux Ephésiens: "Que les femmes soient soumises à leur mari, comme au Seigneur Jésus; car, pour la femme, le mari est la tête, tout comme, pour l'Eglise, le Christ est à la tête, lui qui est le Sauveur de son corps. Eh bien! Si l'Eglise se soumet au Christ, qu'il en soit toujours de même pour les femmes à l'égard de leur mari. Vous, les hommes, aimez votre femme, à l'exemple du Christ: il a aimé l'Eglise, il s'est livré pour elle; il voulait la rendre sainte en la purifiant par l'eau du baptême et la parole de vie; il voulait se la présenter à lui-même, cette Eglise, resplendissante, sans tache ni ride, ni aucun défaut; il la voulait sainte et immaculée. C'est comme cela que le mari doit aimer sa femme: comme son propre corps. Celui qui aime sa femme s'aime lui-même. Jamais personne n'a méprisé son propre corps: au contraire, on le nourrit, on en prend soin. C'est ce que fait le Christ pour l'Eglise, parce que nous sommes les membres de son corps. A cause de cela, l'homme quittera son père et sa mère, il s'unira à sa femme et tous deux ne feront plus qu'un. Ce mystère est grand; je le dis en pensant au Christ et à l'Eglise! Bref, en ce qui vous concerne, que chacun aime sa femme comme lui-même, et que la femme respecte son mari" Ep 5,22-33.

2. Il nous faut soumettre à une analyse approfondie ce texte de Ep 5, comme auparavant nous avons analysé toutes les paroles du Christ qui semblaient avoir une signification capitale pour la théologie du corps. Il s'agissait des paroles dans lesquelles le Christ se réfère au "commencement" Mt 19,4 Mc 10,6, au "cœur" humain, dans le Sermon sur la Montagne Mt 5,28 et à la résurrection future Mt 22,30 Mc 12,25 Lc 20,35 Ce qui est dit dans ce passage de l'épître aux Ephésiens constitue pour ainsi dire le couronnement de ces autres mots clés. Si, à partir de ceux-là on a pu dégager une théologie du corps dans ses grandes lignes évangéliques, à la fois simples et fondamentales, il faut, d'une certaine manière, présupposer cette théologie pour interpréter ce passage de l'épître aux Ephésiens. Par conséquent, si l'on veut interpréter ce passage, il faut le faire à la lumière de ce que le Christ nous a dit sur le corps humain. Il a parlé de la concupiscence (du cœur) à l'homme historique, et par conséquent à l'homme tout court. Et il a aussi fait ressortir, d'un côté, les perspectives du commencement, c'est-à-dire de l'innocence originelle et de la justice et, de l'autre, les perspectives eschatologiques de la résurrection des corps quand "on ne prendra plus femme ni mari" Lc 20,35. Tout cela fait partie de l'optique théologique de la "Rédemption de notre corps" Rm 8,23.

3. Ce que dit l'auteur de la lettre aux Ephésiens (*) est également centré sur le corps; et cela aussi bien dans son sens métaphorique, c'est-à-dire à propos du corps du Christ qui est l'Eglise, que dans son sens propre, c'est-à-dire à propos du corps humain dans sa masculinité et sa féminité, dans son destin de s'unir dans le mariage, comme le dit Gn 2,24 "L'homme quittera son père et sa mère, il s'unira à sa femme et tous deux ne feront plus qu'un".

De quelle manière ces deux significations du corps apparaissent-elles et convergent-elles dans ce passage de l'épître aux Ephésiens. Et pourquoi y apparaissent-elles et convergent-elles? Voilà des questions qu'il faut se poser, et il ne faut pas l'attendre à avoir des réponses immédiates et directes, mais plutôt, autant que possible, il faut approfondir à longue échéance, ces réponses auxquelles nous ont préparés nos analyses précédentes. En effet, ce passage de l'épître aux Ephésiens ne peut être compris correctement que dans son large contexte biblique; il faut le voir comme le couronnement des thèmes et des vérités qui ponctuent la Parole de Dieu révélée dans l'Ecriture sainte, tels le flux et le reflux de larges vagues. Ce sont des thèmes centraux et des vérités essentielles. C'est pour cela que ce texte de l'épître aux Ephésiens est également un texte clé classique.

Note (*) - La question de savoir si l'épître aux Ephésiens est de saint Paul ou pas, paternité reconnue par certains exégètes et refusée par d'autres, peut trouver une solution dans une supposition qui se place entre les deux opinions et que nous ferons nôtre comme hypothèse de travail, à savoir que saint Paul confia à son secrétaire quelques idées et que celui-ci, par la suite, les développa et les rédigea. - C'est à cette solution provisoire de la question que nous pensons quand nous parlons de l'auteur de l'épître aux Ephésiens, de l'apôtre et de saint Paul.

4. C'est un texte bien connu dans la liturgie qui l'utilise toujours en rapport avec le sacrement de mariage. La lex orandi de l'Eglise voit dans ce texte une référence explicite à ce sacrement: et la lex orandi annonce et en même temps exprime la lex credendi. Ceci étant admis, il nous faut tout de suite nous demander comment on voit, dans ce texte classique de l'épître aux Ephésiens, la vérité sur la sacramentalité du mariage. De quelle façon s'y exprime-t-elle, y est-elle confirmée? On va voir que la réponse à ces questions ne peut être immédiate et directe, mais progressive, et n'être donnée qu'à longue échéance. Cela se vérifie dès le premier coup d'œil sur ce texte qui nous renvoie au livre de la Genèse, et donc au commencement, et qui, dans sa description des rapports entre le Christ et l'Eglise, reprend chez les prophètes de l'Ancien Testament leur analogie bien connue avec l'amour nuptial entre Dieu et le peuple élu. Il serait difficile de dire comment l'épître aux Ephésiens traite de la sacramentalité du mariage sans étudier ces rapports. On verra aussi comment cette réponse doit passer par toutes les dimensions des problèmes qu'on a déjà analysés, c'est-à-dire par la théologie du corps.

5. Le sacrement ou la sacramentalité - au sens le plus général de ce terme - concerne les corps et présuppose une théologie du corps. Le sacrement, en effet, dans son sens généralement reçu, est un signe visible. Le corps signifie aussi ce qui est visible, le caractère visible du monde et de l'homme. Par conséquent, d'une certaine manière - bien qu'en un sens plus général -, le corps entre dans la définition du sacrement puisqu'il est le signe visible d'une réalité invisible, c'est-à-dire de la réalité spirituelle, transcendante, divine. C'est dans ce signe - et à travers ce signe - que Dieu se donne à l'homme dans sa vérité transcendante et dans son amour. Le sacrement est un signe de la grâce, et c'est un signe efficace. Non seulement il l'indique et l'exprime de façon visible, il en est le signe, mais il la produit et contribue efficacement à faire en sorte que la grâce fasse partie de l'homme et qu'en lui se réalise et s'accomplisse l'œuvre du salut, l'œuvre établie d'avance par Dieu de toute éternité et qui a été pleinement révélée en Jésus-Christ.

6. Je dirais que déjà, dans ce premier coup d'œil jeté sur ce texte classique de l'épître aux Ephésiens, nous voyons dans quelle direction devront se poursuivre nos analyses suivantes. Il est indispensable que ces analyses commencent par une compréhension préliminaire du

texte en lui-même; cependant, elles doivent nous conduire ensuite, si l'on peut dire, par-delà les limites du texte, à comprendre, si possible jusqu'au fond, quelle richesse de vérité révélée par Dieu est contenue dans le cadre de cette merveilleuse page. En empruntant la célèbre expression de GS 22, on peut dire que ce passage que nous avons choisi dans l'épître aux Ephésiens "manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation": en tant qu'il partage l'expérience de l'incarnation. En effet Dieu, en le créant à son image, dès le commencement le créa "homme et femme" Gn 1,27

Au cours de nos analyses suivantes nous chercherons - surtout à la lumière de ce texte de l'épître aux Ephésiens - à comprendre plus profondément le sacrement, en particulier le mariage en tant que sacrement: en premier lieu dans sa dimension de l'Alliance et de la grâce, et ensuite dans sa dimension de signe sacramentel.

- 28 juillet 1982

1. Durant notre entretien de mercredi dernier j'ai cité Ep 5,22-33. Maintenant, après ce regard introductif, il convient d'examiner comment ce passage - si important, soit pour le mystère de l'Eglise, soit pour le caractère sacramentel du mariage - s'encadre dans le contexte immédiat de l'épître entière.

Tout en sachant qu'il existe une série de problèmes discutés par les biblistes concernant les destinataires, la paternité et même la date de composition de l'épître aux Ephésiens, il faut constater que celle-ci a une structure très significative. L'auteur la commence en présentant l'éternel plan du salut de l'homme en Jésus-Christ.

"... Dieu, Père de notre Seigneur Jésus-Christ ... qui nous a élus en lui pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour, déterminant d'avance que nous serions pour lui des fils adoptifs par Jésus-Christ. Tel fut le bon plaisir de sa volonté à la louange de gloire de sa grâce, dont il nous a gratifiés dans le Bien-aimé. En lui nous trouvons la Rédemption par son sang, la rémission des péchés selon la richesse de sa grâce ... pour réaliser ce dessein quand les temps seront accomplis: ramener toutes choses sous un seul chef, le Christ" Ep 1,3-10.

Après avoir présenté, avec des paroles pleines de gratitude, le plan qui est en Dieu de toute éternité et, en même temps, se réalise déjà dans la vie de l'humanité, l'auteur de l'épître prie le Seigneur pour que les hommes (et principalement les destinataires de la missive) connaissent le Christ en tant que Chef: "Il l'a constitué au sommet de tout, tête pour l'Eglise qui est son corps, la plénitude de celui qui se réalise entièrement en toute chose" Ep 1,22-23 L'humanité pécheresse est appelée à une vie nouvelle dans le Christ en qui les païens et les juifs doivent s'unir comme dans un temple Ep 2,11-21. L'apôtre est le propagateur du mystère du Christ parmi les païens, les principaux destinataires de son épître, où il écrit que "fléchissant les genoux en présence du Père, il demande qu'il daigne, selon la richesse de sa gloire, (les) armer de puissance par son Esprit pour que se fortifie en eux l'homme intérieur" Ep 3,14-16

2. Après une si profonde et suggestive révélation du mystère du Christ dans l'Eglise, l'auteur passe, dans la seconde partie de son épître, à des directives plus détaillées qui visent à définir la vie chrétienne comme vocation jaillissant du plan divin, dont nous avons parlé précédemment, c'est-à-dire du mystère du Christ dans l'Eglise. Ici également l'auteur aborde différentes questions qui ont gardé toute leur importance pour la vie chrétienne. Il exhorte à conserver l'unité, soulignant en même temps qu'une telle unité se construit sur la multiplicité et la diversité des dons du Christ. Chacun reçoit un don différent, mais tous les chrétiens doivent, comme tels, "revêtir l'homme nouveau, qui a été créé selon Dieu, dans la justice et la sainteté de la vérité" Ep 4,24. A cela se rattache un rappel catégorique à surmonter les vices et à acquérir les vertus correspondant à la vocation que tous les hommes ont reçue dans le Christ Ep 4,25-32. L'auteur écrit: "Cherchez à imiter Dieu, comme des enfants bien-aimés et suivez la voie de l'amour, à l'exemple du Christ qui nous a aimés et s'est offert pour nous ... en sacrifice" Ep 5,1-2.

3. En Ep 5, ces rappels se font encore plus circonstanciés. L'auteur condamne sévèrement les abus des païens. Il écrit: "Jadis vous étiez dans les ténèbres, mais à présent vous êtes lumière dans le Seigneur; conduisez-vous en enfants de lumière" Ep 5,8. Puis: "Ne vous montrez donc pas inconsidérés, mais sachez voir quelle est la volonté du Seigneur. Et ne vous enivrez pas de vin Pr 23,31 ... mais cherchez votre plénitude dans l'Esprit. Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques inspirés; chantez et célébrez le Seigneur de tout votre cœur" Ep 5,17-19. L'auteur de l'épître veut indiquer par ces paroles le climat de vie spirituelle qui devrait animer toute communauté chrétienne. A ce point, il passe à la communauté domestique, c'est-à-dire à la famille. Il écrit en effet: "Cherchez votre plénitude dans l'Esprit ... En tout temps et à tout propos, rendez grâce à Dieu le Père, au nom de notre Seigneur Jésus-Christ ... Soyez soumis les uns aux autres dans la crainte du Seigneur" Ep 5,20-21. Et ainsi nous abordons précisément ce passage de l'épître qui fera l'objet de notre particulière analyse. Il sera facile de constater que le contenu essentiel de ce texte classique se présente là où se croisent les deux principaux fils conducteurs de toute l'épître aux Ephésiens: - le premier, le mystère du Christ qui, en tant qu'expression du plan divin pour le salut de l'homme, se réalise dans l'Eglise; -- le second, la vocation chrétienne qui en tant que modèle de vie des baptisés, individuellement et en communautés, correspond au mystère du Christ, c'est-à-dire au plan divin pour le salut de l'homme.

4. Dans le contexte immédiat du passage cité, l'auteur de l'épître s'efforce d'expliquer comment la vie chrétienne ainsi conçue doit se réaliser et se manifester dans les rapports entre tous les membres d'une famille; donc, non pas seulement dans les relations entre le mari et la femme (dont traite précisément Ep 5,22-33 que nous avons choisi) mais également celles entre parents et enfants. L'auteur écrit: "Enfants, obéissez à vos parents dans le Seigneur: cela est juste. Honore ton père et ta mère, tel est le premier commandement auquel soit attachée une promesse; pour que tu sois heureux et jouisses d'une longue vie sur la terre. Et vous, parents, n'exaspérez pas vos enfants, mais élevez-les dans l'éducation et la discipline du Seigneur" Ep 6,1-4. Il parle ensuite des devoirs des serviteurs à l'égard des maîtres et, vice versa, des maîtres à l'égard des serviteurs, c'est-à-dire des esclaves Ep 6,5-9, ce qui se réfère également aux directives concernant la famille au sens le plus large. La famille est constituée en effet non seulement par les parents et les enfants (dans l'ordre de succession des générations): y appartiennent aussi, au sens large, les serviteurs et les servantes, les esclaves de l'un et l'autre sexe.

5. Ainsi donc le texte de l'épître aux Ephésiens que nous nous proposons d'analyser en profondeur est situé dans le contexte immédiat des enseignements sur les devoirs moraux de la société familiale (les *Haustafeln* ou codes domestiques suivant la définition de Luther). Nous trouvons de semblables instructions dans d'autres épîtres Col 3,18-4,1 1P 2,13-3,7 Du reste, ce contexte immédiat fait partie de notre passage en ce sens que le texte classique que nous avons choisi a également trait aux devoirs réciproques des maris et des femmes. Il faut cependant noter que Ep 5,22-33, considéré en soi, est centré exclusivement sur les époux et sur le mariage; et ce qui concerne la famille, également au sens le plus large, se trouve déjà dans le contexte. Mais avant de passer à une analyse approfondie du texte, il convient d'ajouter que l'épître se conclut par un merveilleux encouragement à la bataille spirituelle Ep 6,10-20, par de brèves recommandations Ep 6,21-22 et un vœu final Ep 6,23-24 Cette invitation à la bataille spirituelle semble se fonder logiquement sur l'argumentation de toute la lettre. Elle est, pour ainsi dire, l'explicite accomplissement de ses fils conducteurs principaux.

Ayant ainsi sous les yeux la structure globale de l'épître aux Ephésiens nous chercherons au cours de la prochaine analyse d'éclairer le sens des paroles: "Soyez soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ" Ep 5,21, adressées aux maris et aux femmes.

- 4 août 1982

1. Nous entreprenons aujourd'hui une analyse plus détaillée du passage de Ep 5,21-33. S'adressant aux époux, l'auteur leur recommande d'être "soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ" Ep 5,21. Il s'agit ici d'un rapport à double dimension ou deux degrés: réciproque et communautaire. Ils se précisent et se caractérisent l'un l'autre. Les relations mutuelles du mari et de la femme doivent découler de leur rapport commun avec le Christ. L'auteur de l'épître parle de crainte du Christ dans le même sens que lorsqu'il parle de crainte de Dieu. Dans ce cas, il ne s'agit nullement de crainte ou de peur, qui sont une attitude de défense face à la menace d'un mal; il s'agit surtout de respect pour la sainteté, pour le sacrum; il s'agit de la pietas qui, dans le langage de l'Ancien Testament s'exprimait également par le terme "crainte de Dieu" Ps 103,11 Pr 1,7 Pr 23,17 Si 1,11-16. En effet, une telle pietas, issue de la profonde conscience du mystère du Christ, "doit constituer" la base des relations entre époux.
2. Comme son contexte immédiat, le thème que nous avons choisi a, lui aussi, un caractère parénétiq ue, c'est-à-dire d'instruction morale. L'auteur de l'épître veut indiquer aux époux comment établir leurs relations réciproques et tout leur comportement. Il déduit ses propres indications et directives à partir du mystère du Christ, présenté au début de l'épître. Ce mystère doit être spirituellement présent dans les rapports mutuels des époux. Pénétrant leurs cœurs, engendrant en eux cette sainte crainte de Dieu (c'est-à-dire exactement la pietas), le mystère du Christ doit les entraîner à être soumis les uns aux autres: le mystère du Christ, c'est-à-dire le mystère du choix, de toute éternité, de chacun d'eux pour être, dans le Christ, enfants adoptifs de Dieu.
3. L'expression qui ouvre Ep 5,21-23, dont nous nous sommes approchés grâce à l'analyse passée et immédiate, a une éloquence toute particulière. L'auteur parle de la soumission l'un à l'autre des époux, mari et femme; et de cette manière il fait entendre comment comprendre les paroles qu'il écrira par la suite sur la soumission de la femme au mari. Nous lisons, en effet: "Que les femmes soient soumises à leur mari comme au Seigneur" Ep 5,22. En s'exprimant ainsi l'auteur n'entend pas dire que le mari est maître de la femme et que le pacte interpersonnel propre au mariage est un pacte de domination du mari sur la femme. Il exprime, au contraire, un autre concept: c'est-à-dire que la femme peut et doit trouver dans ses rapports avec le Christ - qui est pour l'un et l'autre des époux l'unique Seigneur - la motivation de ces rapports avec le mari qui découlent de l'essence même du mariage et de la famille. Ces rapports ne sont pas toutefois des rapports de soumission unilatérale. Selon la doctrine de l'épître aux Ephésiens, le mariage exclut cet élément du pacte qui pesait et, parfois, ne cesse de peser sur cette institution. Le mari et la femme sont en effet soumis l'un à l'autre, subordonnés l'un à l'autre. La source de cette réciproque soumission se trouve dans la pietas chrétienne; son expression est l'amour.
4. L'auteur de l'épître souligne cet amour de manière particulière en s'adressant aux maris. Il écrit en effet: "Et vous, maris, aimez vos femmes ..." et, par cette manière de s'exprimer, il empêche toute crainte qu'aurait pu faire naître (vu la sensibilité contemporaine) la phrase précédente "Les femmes sont soumises aux maris". L'amour exclut toute espèce de soumission qui ferait de la femme la servante ou l'esclave du mari, un objet de soumission unilatérale. L'amour fait que, en même temps, le mari est soumis lui aussi à sa femme, et en cela soumis au Seigneur lui-même, tout comme la femme au mari. La communauté ou unité qu'ils doivent constituer en raison de leur mariage se réalise dans une donation réciproque qui est aussi une soumission réciproque. Le Christ est à la fois source et modèle de cette soumission qui, étant réciproque dans la crainte du Seigneur, confère un caractère mûr et profond à l'union conjugale. De multiples facteurs de nature psychologique ou tenant compte des coutumes se trouvent, dans cette source et en présence de ce modèle, tellement transformés qu'ils font émerger, dirais-je, une nouvelle et précieuse fusion de comportements et des rapports bilatéraux.
5. L'auteur de l'épître aux Ephésiens ne craint pas d'accueillir ces concepts qui étaient propres à la mentalité et aux mœurs de ce temps-là; il ne craint pas de parler de la soumission de la femme au mari; il ne craint pas, ensuite (même dans le dernier verset du texte que nous avons cité), de recommander à la femme de "révé rer son mari" Ep 5,22. En effet, il est certain que, lorsque le mari et la femme seront soumis l'un à l'autre dans la crainte du Christ, tout trouvera un juste équilibre, un équilibre qui corresponde à leur vocation chrétienne dans le mystère du Christ.
6. Notre sensibilité contemporaine est différente comme sont différentes la mentalité et les mœurs, comme est différente la situation sociale de la femme à l'égard de l'homme. Néanmoins, le principe parénétiq ue fondamental que nous trouvons dans l'épître aux Ephésiens reste le même et porte les mêmes fruits. La soumission réciproque dans la crainte du Christ - soumission née sur la base de la pietas chrétienne - constitue toujours cette profonde et solide structure portante de la communauté des conjoints où se réalise la vraie communion des personnes.
7. L'auteur du texte aux Ephésiens qui a commencé son épître par une magnifique description du plan éternel de Dieu à l'égard de l'humanité, ne se limite pas à mettre en relief les aspects traditionnels des mœurs ou les aspects éthiques du mariage; il déborde du cadre de l'enseignement et, en écrivant sur les relations réciproques des conjoints, il découvre en eux la dimension même du mystère du Christ dont il est l'annonciateur et l'apôtre. "Que les femmes soient soumises à leur mari comme au Seigneur; le mari en effet est chef de sa femme, comme le Christ est chef de l'Eglise, lui le Sauveur du corps; or l'Eglise se soumet au Christ; les femmes doivent donc, et de la même manière, se soumettre en tout à leur mari. Et vous, maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle ..." Ep 5,22-25 De cette manière, l'enseignement propre à cette partie parénétiq ue de l'épître se trouve en un certain sens inséré dans la réalité même du mystère caché de toute éternité en Dieu et révélé à l'humanité en Jésus-Christ. Dans l'épître aux Ephésiens, nous sommes témoins, dirais-je, d'une rencontre particulière de ce mystère avec l'essence même de la vocation au mariage. Comment faut-il entendre cette rencontre?
8. Dans le texte de l'épître aux Ephésiens, elle se présente avant tout comme une grande analogie. Nous y lisons "Que les femmes soient soumises à leurs maris comme au Seigneur ... ": voilà le premier terme de l'analogie. "En effet, le mari est chef de sa femme comme le Christ est chef de l'Eglise ..." voilà le second terme qui constitue l'explication et la motivation du premier. De la même manière que

l'Eglise est soumise au Christ, les femmes aussi sont soumises à leur mari ...: les rapports du Christ avec l'Eglise, présentés précédemment, sont maintenant exprimés en tant que rapports de l'Eglise avec le Christ, et le terme suivant de l'analogie est compris ici. Enfin: Et vous, maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle ... ": voilà le dernier terme de l'analogie. La suite du texte de l'épître développe la pensée fondamentale contenue dans le passage qui vient d'être cité; et le texte entier de Ep 5,21-33, est intégralement imprégné de la même analogie; c'est-à-dire que les relations réciproques entre époux, mari et femme, les chrétiens doivent les comprendre à l'image de la relation entre le Christ et l'Eglise.

- 11 août 1982

TDC 090 - L'Épître aux Ephésiens conduit à la base de la sacramentalité du mariage

1. Analysant les divers éléments de Ep 5,21-33, nous avons constaté, mercredi dernier, que les chrétiens doivent comprendre les rapports mutuels entre époux, entre mari et femme, comme l'image des rapports entre le Christ et l'Eglise.

Ces rapports sont une révélation et une réalisation dans le temps du mystère du salut, de l'élection d'amour cachée en Dieu de toute éternité. Dans cette révélation et réalisation, le mystère du salut comprend le trait particulier de l'amour nuptial, dans les rapports du Christ avec l'Eglise; c'est pourquoi cela peut être exprimé de la manière la plus adéquate en recourant à l'analogie des rapports qui existent - qui doivent exister - entre mari et femme dans le mariage. Cette analogie éclaire le mystère, au moins jusqu'à un certain point. Il semble même selon l'auteur de l'épître aux Ephésiens, que cette analogie soit complémentaire de celle du "corps mystique" Ep 1,22-23 quand nous cherchons à exprimer le mystère des rapports du Christ avec l'Eglise - et remontant encore plus loin, le mystère de l'amour éternel de Dieu envers l'homme, envers l'humanité: le mystère qui s'exprime et se réalise dans le temps à travers les rapports du Christ avec son Eglise.

2. Si, comme il a été dit, cette analogie éclaire le mystère, elle est à son tour éclairée par ce mystère. Les rapports nuptiaux qui unissent les époux, mari et femme, doivent - selon l'auteur de l'épître aux Ephésiens - nous aider à comprendre l'amour qui unit le Christ à son Eglise, cet amour réciproque du Christ et de l'Eglise, dans lequel se réalise l'éternel plan divin du salut de l'homme. Toutefois, la signification de l'analogie n'est pas encore épuisée avec cela. L'analogie utilisée dans l'épître aux Ephésiens, en même temps qu'elle éclaire le mystère des rapports entre le Christ et l'Eglise, révèle aussi la vérité essentielle sur le mariage: c'est-à-dire que le mariage ne correspond à la vocation des chrétiens que s'il reflète l'amour que le Christ-Epoux donne à l'Eglise son épouse et que l'Eglise (à la ressemblance de l'épouse soumise, qui, donc s'est pleinement donnée) s'efforce de donner au Christ en retour du sien. C'est l'amour rédempteur, sauveur, l'amour avec lequel Dieu a, de toute éternité, aimé l'homme dans le Christ: "Car Il nous a élus en lui, dès avant la création du monde pour être saints et immaculés en sa présence ..." Ep 1,4.

3. Le mariage ne correspond à la vocation des chrétiens en tant qu'époux que si cet amour, précisément, se reflète et s'actualise. Cela devient clair si nous essayons de relire l'analogie paulinienne en sens inverse, c'est-à-dire en partant des relations du Christ avec l'Eglise et nous tournant ensuite vers les relations du mari et de la femme dans le mariage. L'auteur du texte use d'un ton d'exhortation "Que les femmes soient soumises aux maris ... comme l'Eglise est soumise au Christ", Ep 5,22-23. Et d'autre part: "Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise" Ep 5,25. Ces expressions démontrent qu'il s'agit d'une obligation morale. Toutefois, pour pouvoir recommander de telles obligations il est nécessaire d'admettre que dans l'essence même du mariage il y a une parcelle du même mystère. Autrement toute cette analogie serait suspendue dans le vide. L'invitation que l'auteur de l'épître aux Ephésiens adresse aux époux afin qu'ils modèlent leurs mutuelles relations sur les relations du Christ avec l'Eglise serait privée de base réelle ("comme"), comme si le sol venait à lui manquer sous les pieds. Telle est la logique de l'analogie utilisée dans le texte cité de l'épître aux Ephésiens.

4. Comme on le voit, cette analogie opère en deux directions. Si elle permet d'une part de mieux saisir l'essence des rapports du Christ avec l'Eglise, elle nous permet aussi d'autre part, de pénétrer plus profondément l'essence du mariage auquel sont appelés les chrétiens. Elle manifeste en un certain sens comment ce mariage, dans son essence la plus profonde, émerge du mystère de l'amour de Dieu envers l'homme et l'humanité: de ce mystère salvifique qui s'accomplit dans le temps au moyen de l'amour nuptial du Christ pour l'Eglise. Partant de Ep 5,22-33, nous pourrions ensuite développer en deux directions la pensée contenue dans la grande analogie paulinienne: soit en direction d'une compréhension plus profonde de l'Eglise, soit en direction d'une compréhension plus profonde du mariage. Dans nos considérations nous suivrons également cette seconde direction, conscients du fait qu'à la base de la compréhension du mariage dans son essence il y a les relations nuptiales du Christ avec l'Eglise. Ces relations doivent être analysées encore plus soigneusement pour pouvoir établir - en supposant l'analogie avec le mariage - de quelle manière elles deviennent signe visible de l'éternel mystère divin, à l'image de l'Eglise unie au Christ. De cette manière l'épître aux Ephésiens nous conduit à la base même de la sacramentalité du mariage.

5. Nous allons donc entreprendre une analyse détaillée du texte. Quand nous lisons dans Ep 5,23 que "le mari est chef de sa femme, comme le Christ est chef de l'Eglise, lui le Sauveur du corps", nous pouvons supposer que l'auteur, qui avait déjà expliqué précédemment que la soumission de la femme au mari, comme chef, devait se comprendre comme soumission réciproque dans la crainte du Seigneur, remonte au concept enraciné dans la mentalité de son époque pour exprimer avant tout la vérité sur les relations du Christ avec l'Eglise, c'est-à-dire que le Christ est le chef de l'Eglise. Il est chef comme Sauveur de son corps. L'Eglise est en effet ce corps qui - étant soumis en tout au Christ en tant que chef - reçoit de celui-ci tout ce qui fait qu'elle devient et est son corps: c'est-à-dire la plénitude du salut comme don du Christ qui s'est donné lui-même pour elle jusqu'à la fin. Ce don de soi que le Christ a fait au Père en lui obéissant jusqu'à la mort sur la croix prend ici un sens strictement ecclésiologique: "Le Christ a aimé l'Eglise et s'est donné lui-même pour elle" Ep 5,25. En se donnant totalement par amour il a formé l'Eglise comme son corps et il ne cesse de l'édifier en devenant son chef. Comme chef il est Sauveur de son corps et, en même temps, ce Sauveur est le chef. Comme chef et Sauveur de l'Eglise, il est également l'Epoux de son Epouse.

6. L'Eglise est elle-même dans la mesure où, comme corps, elle accepte du Christ, son chef, tout le don du salut comme fruit de l'amour du Christ et de sa donation pour l'Eglise: fruit de la donation du Christ jusqu'à la fin. Ce don de soi fait au Père en obéissant jusqu'à la mort Ph 2,8 est en même temps, selon l'épître aux Ephésiens, se donner soi-même pour l'Eglise. Dans cette expression, l'amour rédempteur se transforme, dirais-je, en amour nuptial: le Christ, en se donnant lui-même pour l'Eglise par cet acte rédempteur même, s'est uni à elle une fois pour toutes, comme l'époux à son épouse, comme le mari à sa femme, se donnant par tout ce qui contient une fois pour toutes ce "se donner soi-même" pour l'Eglise. De cette manière, le mystère de la Rédemption du corps cache en soi, en un certain sens, le mystère des "noces de l'Agneau" Ap 19,7. Comme le Christ est chef du corps, tout le don salvifique de la Rédemption pénètre l'Eglise comme corps de ce chef et forme continuellement la substance essentielle, la plus profonde, de sa vie. Et il la forme de

manière nuptiale, étant donné que dans le texte cité l'analogie du corps-chef passe dans l'analogie de l'époux- épouse ou plutôt du mari-femme. Les passages suivants du texte le démontrent. Il conviendra d'y revenir par la suite.

- 18 août 1982

TDC 091 - Analogie de la relation Christ-Eglise et époux-épouse

1. Dans nos précédentes considérations au sujet de Ep 5,21-33 nous avons attiré particulièrement l'attention sur l'analogie de la relation qui existe entre le Christ et l'Eglise, et de celle qui existe entre l'époux et l'épouse, c'est-à-dire entre le mari et la femme unis par les liens du mariage. Avant d'aborder l'analyse des passages suivants du texte en question, nous devons prendre conscience du fait que, dans le cadre de l'analogie paulinienne fondamentale, Christ et Eglise d'une part, homme et femme en tant qu'époux d'autre part, il y a aussi une analogie supplémentaire: l'analogie de la tête et du corps. Et c'est précisément cette analogie qui confère une signification principalement ecclésiologique à l'énoncé que nous avons analysé: 'Eglise est, comme telle, formée par le Christ; dans sa partie essentielle, c'est le Christ qui la constitue comme corps de la tête. L'union du corps avec la tête est surtout de nature organique et, en termes simples, l'union somatique de l'organisme humain. C'est sur cette union organique que se fonde, de manière directe, l'union biologique, en ce sens que l'on peut dire que le corps vit de la tête (même si, en même temps, mais d'une autre manière, la tête vit du corps). En outre s'il s'agit de l'homme, c'est sur cette union organique que se fonde également l'union psychique, entendue dans son intégrité et, en définitive, l'unité intégrale de la personne humaine.

2. Comme il a été dit précédemment (pour le moins dans le passage analysé), l'auteur de l'épître aux Ephésiens a introduit l'analogie supplémentaire de la tête et du corps dans le cadre de l'analogie du mariage. Il semble même qu'il a conçu la première analogie tête-corps de manière plus centrale au point de vue de la vérité sur le Christ et sur l'Eglise qu'il a lui-même proclamée. Toutefois, il faut affirmer également qu'il ne l'a pas placée à côté ou à l'extérieur de l'analogie du mariage comme lien conjugal. Bien au contraire. Dans tout le texte de Ep 5,22-33, l'auteur parle comme si dans le mariage également le mari était chef de sa femme, et la femme corps du mari, comme si les époux formaient eux aussi une union organique. Le fondement de cela, on peut le trouver dans Gn 2,24 où il est question d'"une seule chair" ou bien dans le texte auquel l'auteur de l'épître aux Ephésiens se référera bientôt dans le cadre de sa grande analogie. Néanmoins le texte du livre de la Genèse met clairement en évidence qu'il s'agit de l'homme et de la femme, de deux sujets personnels bien distincts qui décident consciemment de leur union conjugale, que l'antique texte définit en ces termes: une seule chair. Et, dans l'épître aux Ephésiens, cela est tout aussi clair.

L'auteur a recours à une double analogie: tête-corps, mari-femme, afin d'établir avec clarté la nature de l'union entre le Christ et l'Eglise. En un certain sens, spécialement dans ce premier passage, Ep 5,22-33, la dimension ecclésiologique semble décisive et prévalente.

3. "Que les femmes soient soumises à leur mari comme au Seigneur; en effet, le mari est chef de sa femme comme le Christ est chef de l'Eglise, lui Sauveur du corps; or l'Eglise se soumet au Christ; les femmes doivent donc et de la même manière se soumettre en tout à leur mari. Et vous, maris, minez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise: il s'est donné pour elle... " Ep 5,22-25. Cette analogie supplémentaire fait que, dans le cadre de Ep 5,22-33, nous sommes en présence de deux sujets distincts qui, en vertu d'un certain rapport de réciprocité, deviennent en un sens un seul sujet: la tête constitue avec le corps un sujet (dans le sens physique et métaphysique), un organisme, une personne humaine, un être. Incontestablement le Christ est un sujet différent de l'Eglise, mais en vertu d'un rapport particulier il s'unit à elle, comme en une union organique de la tête et du corps: l'Eglise est ainsi fortement, elle est ainsi essentiellement elle-même en vertu d'une union (mystique) avec le Christ. Est-il possible de dire la même chose des époux, de l'homme et de la femme, unis par un lien conjugal? Si l'auteur de l'épître aux Ephésiens voit également dans le mariage l'analogie de l'union de la tête avec le corps, cette analogie semble, en un certain sens, se rapporter au mariage en considération de l'union que le Christ constitue avec l'Eglise et l'Eglise avec le Christ. Donc l'analogie regarde surtout le mariage lui-même comme cette union grâce à laquelle "les deux formeront une seule chair" Ep 5,31 Gn 2,24

4. Cette analogie ne passe pas, toutefois, à l'individualité des sujets: celle du mari et celle de la femme, c'est-à-dire la bi-subjectivité qui se trouve à la base d'un seul corps. L'essentielle bi-subjectivité du mari et de la femme dans le mariage qui, en un certain sens, fait d'eux un seul corps, passe, dans l'ensemble du texte que nous sommes en train d'examiner Ep 5,22-33, à l'image de l'Eglise-corps, unie au Christ-tête. On le constate spécialement dans la partie suivante de ce texte où l'auteur décrit les rapports du Christ et de l'Eglise en recourant précisément à l'image des rapports du mari et de sa femme. Dans cette description, l'Eglise-corps du Christ apparaît clairement comme le second sujet de l'union conjugale auquel le premier sujet, le Christ, manifeste l'amour dont il l'a aimée en se donnant pour elle. Cet amour est une image et surtout un modèle de l'amour que le mari doit manifester à sa femme dans le mariage, quand ils sont soumis l'un à l'autre dans la crainte du Christ.

5. Nous lisons en effet: "Et vous, maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise: il s'est donné pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne; car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride, ni rien de tel, mais sainte et immaculée. C'est ainsi que les maris doivent aimer leur propre femme comme leur propre corps. Aimer sa femme n'est-ce pas s'aimer soi-même? Or nul n'a jamais haï sa propre chair; on la nourrit au contraire et on en prend bien soin... Voilà pourquoi l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair" Ep 5,25-31.

6. Il n'est pas difficile de constater que, dans cette partie du texte de Ep 5,22-23, la bi-subjectivité prévaut clairement: on la relève tant dans le rapport Christ-Eglise que dans la relation mari-femme. Cela ne signifie pas que disparaisse l'image d'un sujet unique: l'image d'un seul corps. Elle est conservée également dans le passage de notre texte, et, en un certain sens, elle y est encore mieux expliquée. Nous le verrons plus clairement quand nous soumettrons le texte précité à une analyse plus détaillée. C'est donc ainsi que l'auteur de l'épître aux Ephésiens parle de l'amour du Christ envers l'Eglise, expliquant comment l'amour s'exprime, et présentant en même temps soit cet amour, soit ses expressions, comme modèles que le mari doit suivre à l'égard de sa femme. L'amour du Christ envers l'Eglise a essentiellement pour but sa sanctification: "Le Christ a aimé l'Eglise et s'est donné pour elle afin de la sanctifier" Ep 5,25-26. A l'origine de cette sanctification il y a le baptême, fruit premier et essentiel du don de soi-même que le Christ a fait pour l'Eglise. Dans ce texte, le baptême n'est pas appelé de son propre nom, il est défini comme "purification par le bain d'eau qu'une parole accompagne" Ep 5,26. Ce

bain d'eau, ainsi que la puissance qui découle du don rédempteur, du don de soi-même que le Christ a fait pour l'Eglise, opère la purification fondamentale grâce à laquelle son amour pour l'Eglise prend aux yeux de l'auteur de l'épître un caractère nuptial.

7. On sait que c'est un sujet individuel qui prend part au sacrement du baptême. L'auteur de l'épître voit toutefois toute l'Eglise à travers ce sujet individuel du baptême. L'amour nuptial du Christ se réfère à elle, à l'Eglise, chaque fois qu'une personne y reçoit individuellement la purification fondamentale grâce au baptême. En vertu de l'amour rédempteur du Christ celui qui reçoit le baptême participe en même temps à son amour nuptial pour l'Eglise.

Le bain d'eau qu'une parole accompagne est, dans notre texte, l'expression de l'amour nuptial en ce sens qu'il prépare l'épouse (Eglise) pour l'Epoux, qu'il fait de l'Eglise l'Epouse du Christ, in actu primo, dirais-je. Quelques spécialistes de la Bible observent ici que dans le texte que nous avons cité le bain d'eau évoque les ablutions rituelles qui précédaient les noces - ce qui constituait également chez les Grecs un important rite religieux.

8. Comme sacrement du baptême, le "bain d'eau qu'une parole accompagne" Ep 5,26 fait de l'Eglise une épouse non seulement in actu primo, mais aussi dans une perspective plus lointaine, c'est-à-dire dans la perspective eschatologique. Celle-ci s'ouvre à nous quand nous lisons dans l'épître aux Ephésiens que par "le bain d'eau" l'époux voulait "se présenter (l'Eglise) à lui-même, toute resplendissante, sans tache ni ride, ni rien de tel, mais sainte et immaculée" Ep 5,25 L'expression se présenter l'Eglise à lui-même semble indiquer le moment des noces où l'épouse est conduite à l'époux, déjà vêtue de la robe nuptiale et parée pour les noces. Le texte cité relève que le Christ-Epoux lui-même prend soin d'orne l'Epouse-Eglise, qu'il se soucie de la rendre belle de la beauté de la grâce, belle en vertu du don du salut dans toute sa plénitude, déjà accordé dès le premier moment du baptême. Mais le baptême n'est qu'un début d'où devra émerger, mais seulement avec la dernière venue du Christ - la parousie -, la figure toute resplendissante de l'Eglise (comme nous le lisons dans le texte), comme fruit définitif de l'amour nuptial rédempteur.

Nous voyons combien l'auteur de l'épître aux Ephésiens scrute en profondeur la réalité sacramentelle quand il en proclame la grande analogie: tant l'union du Christ avec l'Eglise, que l'union conjugale de l'homme et de la femme dans le mariage reçoivent ainsi l'éclairage d'une lumière surnaturelle toute particulière.

- 25 août 1982

1. Proclamant l'analogie existant entre le lien conjugal qui unit le Christ et l'Eglise et celui qui unit le mari et la femme dans le mariage, l'auteur de l'épître aux Ephésiens écrit ceci: "Et vous, maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise: il s'est donné pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne, car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans une ni ride, ni rien de tel, mais sainte et immaculée" Ep 5,25-27.
2. Il est significatif que l'image de l'Eglise resplendissante soit présentée dans le texte cité comme une épouse toute belle dans son corps. Certes, il s'agit d'une métaphore; mais elle est très éloquente et indique combien profonde est l'incidence de l'importance du corps dans l'analogie de l'amour conjugal. L'Eglise resplendissante est celle qui n'a ni tache ni ride. Tache peut se comprendre comme signe de laid, ride comme signe de vieillissement et de sénilité. Au sens métaphorique l'une et l'autre expression indiquent les défauts moraux, le péché. On peut ajouter que chez saint Paul, le "vieil homme" signifie "l'homme du péché" Rm 6,6. Par son amour nuptial rédempteur le Christ fait donc en sorte que l'Eglise devienne sans péché, mais aussi qu'elle reste éternellement jeune.
3. Comme on le voit, le cadre de la métaphore est extrêmement vaste. Les expressions qui se réfèrent directement ou indirectement au corps humain, le caractérisant dans les relations mutuelles entre l'époux et l'épouse, entre le mari et la femme, indiquent en même temps des attributs et des qualités d'ordre moral, spirituel et surnaturel. Cela est essentiel pour une analogie de cette nature. L'auteur de l'épître peut donc définir l'état resplendissant de l'Eglise par rapport à l'état du corps de l'épouse, ne présentant aucun signe de laid ou de vieillissement, ou rien de tel, simplement comme sainteté et absence de péché: telle est l'Eglise sainte et immaculée. Il en ressort donc à l'évidence de quelle beauté de l'épouse il s'agit, en quel sens l'Eglise est corps du Christ et en quel sens ce corps-épouse accueille le don de l'époux, qui a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle. Il est non moins significatif que toute cette réalité qui, par essence, est spirituelle et surnaturelle, saint Paul l'explique au moyen de la ressemblance du corps et de l'amour en vertu de quoi les époux, mari et femme, deviennent une seule chair.
4. Dans tout le passage du texte est bien clairement conservé le principe de la double subjectivité: Christ- Eglise, époux-épouse (mari-femme). L'auteur présente l'amour du Christ pour l'Eglise - cet amour qui fait de l'Eglise le corps du Christ dont lui-même est le chef - comme modèle de l'amour des époux et comme modèle des noces de l'époux et de l'épouse. L'amour oblige l'époux-mari à se soucier du bien de l'épouse-femme, l'entraîne à désirer qu'elle soit belle, à goûter cette beauté, à en avoir soin. Ici, il s'agit également de la beauté visible, de la beauté physique. L'époux regarde attentivement son épouse comme par souci, créateur, amoureux, de trouver tout ce qu'il y a de bon et de beau en elle et qu'il désire pour elle. Ce bien, que celui qui aime crée par son amour en qui est aimé, constitue comme une preuve de l'amour même et comme sa mesure. En se donnant de la manière la plus désintéressée, il ne le fait pas en dehors de cette mesure et de cette vérification.
5. Quand, dans les versets suivants du texte Ep 5,28-29, l'auteur de l'épître aux Ephésiens tourne sa pensée exclusivement vers les époux eux-mêmes, l'analogie de la relation du Christ avec l'Eglise a une résonance encore plus vive et cela l'entraîne à s'exprimer ainsi: "Les maris doivent aimer leur femme comme leur propre corps" Ep 5,28. Ici revient le motif de "une seule chair", qui dans la phrase précitée et dans celles qui suivent est non seulement repris, mais aussi clairement expliqué. Si les maris doivent aimer leur femme comme leur propre corps, cela signifie que cette mono-subjectivité est fondée sur la base de la bi- subjectivité et a un caractère non pas réel mais intentionnel: le corps de la femme n'est pas le propre corps du mari mais il doit être aimé comme son propre corps. Il s'agit donc de l'unité, non dans le sens ontologique mais moral: de l'unité par amour.
6. "Aimer sa femme, n'est-ce pas s'aimer soi-même?" Ep 5,28 Cette phrase confirme plus encore ce caractère d'unité. En un certain sens, l'amour fait de l'ego de l'autre, son propre ego: l'ego de la femme, dirais-je, devient par amour l'ego du mari. Le corps est l'expression de cet ego et le fondement de son identité. L'union du mari et de la femme dans l'amour s'exprime également par le corps. Elle s'exprime dans le rapport réciproque, bien que l'auteur de l'épître aux Ephésiens l'indique surtout de la part du mari. Cela résulte de la structure de l'image dans son ensemble. Bien que les époux doivent être "soumis l'un à l'autre dans la crainte du Christ" (cela est déjà mis en évidence dans le premier verset du texte cité: Ep 5,21, ensuite, toutefois, c'est surtout le mari celui qui aime et la femme, celle qui est aimée. On pourrait même risquer l'idée que la soumission de la femme au mari, entendue dans le contexte de Ep 5,22-33, voudrait dire surtout éprouver l'amour. D'autant plus que cette soumission se réfère à l'image de la soumission de l'Eglise au Christ, qui consiste à coup sûr à goûter son amour. Comme Epouse, étant l'objet de l'amour rédempteur du Christ-Epoux, l'Eglise devient son corps. La femme, étant l'objet de l'amour conjugal du mari, devient une seule chair avec lui: en un sens, sa propre chair. L'auteur reprendra encore une fois cette idée dans la dernière phrase du passage analysé: "Bref, en ce qui vous concerne, que chacun aime sa femme comme soi-même" Ep 5,33.
7. C'est cela l'unité morale, conditionnée et constituée par l'amour. L'amour non seulement unit les deux sujets, mais il leur permet aussi de se pénétrer l'un l'autre, appartenant spirituellement l'un à l'autre au point que l'auteur de l'épître peut affirmer: "Aimer sa femme, n'est-ce pas s'aimer soi-même?" Ep 5,28. Le moi devient en un certain sens toi et le toi devient moi (au sens moral, cela s'entend). C'est pourquoi la suite du texte que nous analysons se présente ainsi: "Or nul n'a jamais haï sa propre chair; on la nourrit au contraire et on en prend bien soin. C'est justement ce que fait le Christ pour l'Eglise: ne sommes-nous pas les membres de son corps?" Ep 5,29-30. La phrase qui, au début, se réfère encore aux relations des époux, en revient explicitement, dans des phrases suivantes, au rapport Christ-Eglise, et ainsi, la lumière de ce rapport nous entraîne à définir le sens de la phrase tout entière. Après avoir expliqué le caractère des relations du mari avec sa propre femme, formant une seule chair, l'auteur veut encore renforcer son affirmation précédente (aimer sa femme, c'est s'aimer soi-même) et, en un certain sens, la soutenir par la négation et l'exclusion de la possibilité opposée ("nul n'a jamais haï sa propre chair" Ep 5,29). Dans l'union par amour, le corps de l'autre devient le sien propre, en ce sens que l'on prend soin du corps de l'autre.

8. L'expression suivant laquelle l'homme nourrit et prend bien soin de sa propre chair - c'est-à-dire que le mari nourrit et prend bien soin de la chair de sa femme comme de la sienne - semble plutôt indiquer la sollicitude des parents, le rapport tutélaire plutôt que la tendresse conjugale. Il faut chercher la raison de ce caractère dans le fait qu'ici l'auteur passe explicitement des relations qui unissent les époux au rapport existant entre le Christ et l'Eglise. Les expressions qui se réfèrent aux soins apportés au corps, et surtout à sa nourriture, à son alimentation, suggèrent à de nombreux spécialistes de la Sainte Ecriture la référence à l'Eucharistie dont le Christ, dans son amour conjugal, nourrit l'Eglise. Si ces expressions indiquent - même sur un ton mineur - le caractère spécifique de l'amour conjugal, spécialement de cet amour en vertu duquel les conjoints deviennent une seule chair, elles aident en même temps à comprendre, au moins de manière générale, la dignité du corps et l'impératif moral de se soucier de son bien: de ce bien qui correspond à sa dignité. La comparaison entre l'Eglise comme corps du Christ, corps de son amour rédempteur et en même temps nuptial, dut laisser dans la conscience des destinataires de Ep 5,22-33 un sens profond du sacrum du corps humain en général, et spécialement dans le mariage, comme lieu où ce sens du sacrum détermine de manière particulièrement profonde les rapports réciproques des personnes et surtout ceux de l'homme avec sa femme en tant qu'épouse et mère de leurs enfants.

- 1er septembre 1982

1. L'auteur de l'épître aux Ephésiens écrit: "Nul n'a jamais haï sa propre chair; on la nourrit au contraire et on en prend bien soin. C'est justement ce que le Christ fait pour l'Eglise: ne sommes-nous pas les membres de son corps?" Ep 5,29-30. Après ce verset, l'auteur estime qu'il est opportun de citer ce qui, dans la Bible tout entière peut être considéré comme le texte fondamental sur le mariage, Gn 2,24

"Voici donc que l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair" Ep 5,31. Du contexte immédiat de l'épître aux Ephésiens il est possible de déduire que la citation du livre de la Genèse est nécessaire ici, moins pour rappeler l'unité des époux définie dès l'origine dans l'œuvre de la création, que pour présenter le mystère du Christ avec l'Eglise dont l'auteur déduit la vérité sur l'unité des époux. C'est le point le plus important de tout le texte, en un certain sens sa clé de voûte. L'auteur de l'épître aux Ephésiens renferme dans ces paroles tout ce qu'il a dit auparavant en traçant l'analogie et en présentant la ressemblance entre l'unité des époux et l'unité du Christ avec l'Eglise. En rapportant Gn 2,24 l'auteur relève qu'il faut chercher les bases de cette analogie dans la ligne qui, selon le plan salvifique de Dieu, unit le mariage, en tant que la plus antique révélation et manifestation de ce plan dans le monde créé, à la révélation et manifestation définitive, la révélation, donc, que "le Christ a aimé l'Eglise et s'est donné lui-même pour elle" Ep 5,25 conférant à son amour nature et signification nuptiales.

2. Ainsi donc cette analogie qui parcourt Ep 5,22-33 se base en dernier ressort sur le plan salvifique de Dieu. Cela deviendra encore plus clair et plus évident quand nous placerons le passage du texte analysé dans le contexte général de l'épître aux Ephésiens. Alors, on comprendra plus facilement la raison pour laquelle, après avoir cité les paroles du livre de la Genèse, l'auteur écrit: "Ce mystère est grand; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Eglise" Ep 5,32.

Dans le contexte global de l'épître aux Ephésiens, et en outre dans le plus ample contexte des paroles de la Sainte Ecriture qui révèlent le plan salvifique de Dieu existant dès l'origine, il faut admettre que le terme mystèrion signifie ici le mystère d'abord caché dans la pensée de Dieu et ensuite révélé dans l'histoire de l'homme. Il s'agit en effet d'un grand mystère, étant donné son importance: ce mystère, en tant que plan salvifique de Dieu pour l'humanité, est en un certain sens le thème central de toute la révélation, sa réalité centrale. C'est ce que Dieu, comme Créateur et Père, désire surtout transmettre à l'humanité par sa Parole.

3. Il s'agissait non seulement de transmettre la Bonne Nouvelle du salut, mais aussi de commencer en même temps l'œuvre du salut, comme fruit de la grâce qui sanctifie l'homme pour la vie éternelle dans l'union avec Dieu. C'est précisément sur la voie de cette révélation-réalisation que saint Paul met en relief le lien de continuité entre la plus ancienne Alliance que Dieu établit en constituant le mariage déjà dans l'œuvre de la création, et l'Alliance définitive dans laquelle, après avoir aimé l'Eglise et s'être donné pour elle, le Christ s'unit à elle de manière nuptiale, c'est-à-dire de la manière correspondant à l'image des époux. Cette continuité de l'initiative salvifique de Dieu constitue la base essentielle de la grande analogie contenue dans l'épître aux Ephésiens. La continuité de l'initiative salvifique de Dieu signifie la continuité et même l'identité du mystère, du grand mystère, dans les différentes phases de sa révélation - donc, en un certain sens, de sa manifestation - et en même temps de sa réalisation; dans la phase la plus ancienne du point de vue de l'histoire de l'homme et du salut, et dans la phase de "la plénitude des temps" Ga 4,4.

4. Est-il possible d'entendre ce grand mystère comme sacrement

L'auteur de l'épître aux Ephésiens parle-t-il du sacrement du mariage dans le texte que nous citons? S'il n'en parle pas directement et au sens strict - et il importe ici d'être d'accord avec l'opinion plutôt répandue chez les biblistes et les théologiens - il semble toutefois que, dans ce texte, il parle des bases de la sacramentalité de toute la vie chrétienne et, en particulier, des bases de la sacramentalité du mariage. Il parle donc de la sacramentalité de toute l'existence chrétienne dans l'Eglise et, en l'espèce, du mariage de manière indirecte, mais toutefois de la manière la plus fondamentale possible.

5. Sacrement n'est pas synonyme de mystère (*). Le mystère en effet reste occulté - caché en Dieu lui-même - de sorte que même après sa proclamation ou révélation, il ne cesse de s'appeler mystère et il est également prêché comme mystère. Le sacrement suppose la révélation du mystère et il suppose aussi son acceptation par l'homme grâce à la foi. Toutefois, il est en même temps quelque chose de plus que la proclamation du mystère et l'acceptation de ce mystère au moyen de la foi. Le sacrement consiste dans le fait de manifester ce mystère dans un signe qui ne sert pas seulement à proclamer le mystère, mais aussi à le réaliser dans l'homme. Le sacrement est un signe visible et efficace de la grâce. Par lui se réalise dans l'homme ce mystère caché de toute éternité en Dieu dont Ep 1,9 parle dès les premières lignes, mystère de l'appel à la sainteté de l'homme dans le Christ qui vient de Dieu, et mystère de sa prédestination à devenir fils adoptif. Il se réalise de manière mystérieuse, sous le voile d'un signe; néanmoins ce signe consiste toujours à rendre visible le mystère surnaturel qui agit en l'homme sous son voile.

note (*) Le sacrement, idée centrale de nos considérations, a parcouru un long chemin au cours des siècles. L'histoire sémantique du terme sacrement, il faut la commencer à partir du terme grec mystèrion qui, à vrai dire, signifie encore dans le livre de Judith, les plans militaires du roi ("conseil secret" Jdt 2,2, mais déjà dans Sg 2,22 et dans la prophétie de Daniel, il signifie les plans créateurs de Dieu et la fin qu'il assigne au monde et ne révèle qu'à ses fidèles confesseurs. -- Mystèrion n'apparaît qu'une seule fois dans les Evangiles avec cette signification-là: " A vous le mystère du Royaume de Dieu a été donné" Mc 4,11. Ce terme revient sept fois dans les grandes épîtres de saint Paul et il a son point culminant dans l'épître aux Romains: " ... conformément à l'Evangile que je vous annonce en prêchant Jésus-Christ, révélation d'un mystère enveloppé de silence aux siècles éternels, mais à présent révélé... " Rm 16,25-26. Dans les épîtres suivantes advient l'identification du mystèrion avec l'Evangile Ep 6,19 et même avec Jésus lui-même Col 2,2 Col 4,3 Ep 3,4, ce qui constitue un tournant dans la manière d'entendre le terme; mystèrion n'est plus seulement le plan éternel de Dieu, mais aussi la réalisation sur la terre de ce plan révélé en Jésus-Christ. -- C'est pourquoi, durant la période patristique, on commence à appeler également mystère les événements historiques dans lesquels se manifeste la volonté divine de sauver l'homme. Déjà au IIe siècle, dans

les écrits de saint Ignace d'Antioche, de saint Justin et de Méliton, les mystères de la vie de Jésus, les prophéties et les figures symboliques de l'Ancien Testament sont définis par le terme mystère.

Au IIIe siècle commencent à apparaître les plus anciennes versions en latin de l'Écriture sainte dans lesquelles le terme grec est traduit soit par le terme *mysterium* soit par le terme *sacramentum* Sg 2,22 Ep 5,32, probablement en raison d'une explicite séparation des rites mystérieux païens et de la mystagogie gnostique néoplatonicienne. -- Toutefois, à l'origine, le *sacramentum* signifiait le serment militaire que prêtaient les légionnaires romains. Considérant qu'on peut y distinguer l'aspect d'une initiation à une nouvelle forme de vie, un engagement sans réserve, le service fidèle jusqu'à risquer la mort, Tertullien relève ces dimensions dans les sacrements chrétiens du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie. Au IIIe siècle, on commence donc à appliquer le terme sacrement soit au mystère du plan salvifique de Dieu dans le Christ Ep 5,32 soit à sa "réalisation" concrète au moyen des sept sources de la grâce, appelées aujourd'hui sacrements de l'Église. -- Utilisant les différentes significations de ce terme, saint Augustin appelle sacrements les rites religieux tant de l'Ancienne que de la Nouvelle Alliance, les symboles bibliques et de même la religion chrétienne révélée. Selon saint Augustin tous ces sacrements appartiennent au grand sacrement: le mystère du Christ et de l'Église. Saint Augustin influença l'élaboration ultérieure du terme sacrement en soulignant que les sacrements sont des signes sacrés; qu'il y a en eux une ressemblance avec ce qu'ils signifient et qu'ils confèrent ce qu'ils signifient. Il contribua ainsi par ses analyses à élaborer une définition scolastique concise du sacrement: *signum efficax gratiae*. -- Saint Isidore de Séville (VIIe siècle) souligna ensuite un autre aspect: la mystérieuse nature du sacrement qui, sous les apparences des espèces matérielles, cachent l'action du Saint-Esprit dans l'âme de l'homme. -- Les Sommes théologiques des XIIe et XIIIe siècles formulent déjà les définitions systématiques des sacrements, mais la définition de saint Thomas a une signification particulière: " Non omne signum rei sacrae est sacramentum, sed solum ea quae significant perfectionem sanctitatis humanae ". -- Depuis lors et par la suite, on entendit exclusivement comme sacrement une des sept sources de la grâce; et les théologiens centrèrent leurs études sur l'approfondissement de l'essence et de l'action des sept sacrements, élaborant de manière systématique les lignes principales contenues dans la tradition scolastique. -- Ce n'est que durant le dernier siècle que l'on a prêté attention aux aspects négligés au cours des siècles, par exemple à sa dimension ecclésiale et à la rencontre personnelle avec le Christ dont fait état SC 59 Toutefois, Vatican II en revient surtout à la signification originelle du sacrement-mystère, appelant l'Église "sacrement universel du salut" LG 48, sacrement, c'est-à-dire "signe et instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain" LG 1. -- Le sacrement est compris ici - conformément à sa signification originelle - comme réalisation de l'éternel plan divin relatif au salut de l'humanité.

6. Prenant en considération le passage de l'épître aux Ephésiens ici analysé et en particulier les paroles: "Ce mystère est grand; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église" Ep 5,32, nous devons constater que l'auteur de l'épître parle non seulement du grand mystère caché en Dieu, mais encore, et surtout, du mystère qui s'accomplit dans le fait que le Christ qui a aimé l'Église par un acte d'amour rédempteur et s'est donné pour elle, s'est par ce même acte, uni de manière nuptiale à l'Église, comme s'unissent l'un à l'autre mari et femme dans le mariage institué par le Créateur. Il semble que les termes de l'épître aux Ephésiens justifient de manière suffisante ce que nous lisons au début de LG 1: "L'Église est, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain". Ce texte de Vatican II dit, non pas l'Église est un sacrement, mais est en quelque sorte un sacrement indiquant ainsi que du caractère sacramentel de l'Église il faut parler de manière analogique et non pas de manière identique comme nous l'entendons quand nous nous référons aux sept sacrements administrés par l'Église, par institution du Christ. Si les bases existent pour parler de l'Église comme sacrement, ces bases ont été pour la plupart indiquées précisément dans l'épître aux Ephésiens.

7. On peut dire qu'une telle sacramentalité de l'Église est constituée par tous les sacrements grâce auxquels elle accomplit sa mission sanctificatrice. On peut dire en outre que la sacramentalité de l'Église est source des sacrements et en particulier du baptême et de l'eucharistie, comme il résulte du passage déjà analysé de Ep 5,25-30. Il importe enfin d'ajouter que la sacramentalité de l'Église reste dans un rapport tout particulier avec le mariage, le plus ancien des sacrements.

- 8 septembre 1982

TDC 094 - L'amour de Dieu pour le peuple choisi, signe de l'amour qui unit les époux

1. Nous avons sous les yeux Ep 5,22-33 que, depuis quelque temps, nous soumettons à une analyse en raison de son importance pour le problème du mariage et du sacrement. Dans son ensemble, à commencer par le premier chapitre, l'épître traite surtout du mystère caché en Dieu depuis des siècles, comme don éternellement destiné à l'homme. "Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ qui nous a bénis par toutes sortes de bénédictions spirituelles, aux cieux, dans le Christ. C'est ainsi qu'il nous a élus en Lui, dès avant la création du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour, déterminant d'avance que nous serions pour Lui des fils adoptifs par Jésus-Christ. Tel fut le plaisir de sa volonté à la louange de gloire dans sa grâce dont il nous a gratifiés dans le Bien-aimé" Ep 1,3-6.

2. Jusqu'ici on a parlé du mystère caché en Dieu "depuis des siècles" Ep 3,9. Les phases successives introduisent le lecteur dans la phase de réalisation de ce mystère dans l'histoire de l'homme: le don qui depuis des siècles lui est destiné dans le Christ devient partie réelle de l'homme dans le Christ lui-même: "... dans lequel nous trouvons la Rédemption par son sang, la rémission des péchés selon la richesse de sa grâce, qu'il nous a prodiguée en toute sagesse et intelligence: il nous a fait connaître le mystère de sa volonté, ce dessein bienveillant qu'il avait formé en lui par avance, pour le réaliser quand les temps seraient accomplis: ramener toutes choses sous un seul chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres" Ep 1,7-10.

3. Le mystère éternel est passé ainsi de l'état de caché en Dieu à la phase de réalisation et d'actualisation. Le Christ dans lequel l'humanité a été depuis des siècles élue et bénie par toutes sortes de bénédictions spirituelles du Père - le Christ qui, selon le dessein éternel de Dieu, était destiné à ce que toutes choses soient ramenées sous Lui comme sous un seul chef, les êtres célestes comme les terrestres, dans la perspective eschatologique - le Christ donc, révèle l'éternel mystère et le réalise parmi les hommes. C'est pourquoi l'auteur de l'épître aux Ephésiens exhorte, dans la suite de son texte même, ceux qui ont reçu cette révélation et tous ceux qui l'ont accueillie avec foi, à conduire leur vie d'après l'esprit de la vérité connue. Il y exhorte tout particulièrement les époux chrétiens, maris et femmes.

4. Dans la plus grande partie du contexte, l'épître devient instruction, c'est-à-dire parénèse. Il semble que l'auteur parle surtout des aspects moraux de la vocation des chrétiens, en se référant sans cesse au mystère qui opère déjà en eux, en vertu de la Rédemption du Christ - et opère efficacement surtout en vertu du baptême. Il écrit en effet: "C'est en lui que vous aussi, après avoir entendu la Parole de vérité, la Bonne Nouvelle de votre salut, et y avoir cru, vous avez été marqués d'un sceau par l'Esprit-Saint qui avait été promis " Ep 1,13. Et ainsi donc, les aspects moraux de la vocation chrétienne restent liés non seulement à la révélation de l'éternel mystère divin dans le Christ, et à son acceptation dans la foi, mais aussi à l'ordre sacramental qui, même s'il n'est jamais mis au premier plan dans l'épître, semble toutefois y être bien présent. Du reste il ne saurait en être autrement pour la raison que l'Apôtre écrivait à des chrétiens qui, grâce au baptême, étaient devenus membres de la communauté ecclésiale. De ce point de vue, Ep 5,22-33 que nous avons analysé jusqu'à présent semble avoir une importance particulière. Il jette en effet une lumière spéciale sur le rapport essentiel du mystère avec le sacrement et spécialement sur la sacramentalité du mariage.

5. Au centre du mystère, il y a le Christ. En Lui - précisément en Lui - l'humanité a été bénie par toutes sortes de bénédictions spirituelles. En Lui, l'humanité a été élue dès avant la création du monde, élue dans l'amour, et destinée à devenir fils adoptifs. Quand, par la suite, avec l'accomplissement des temps, ce mystère éternel s'est réalisé dans le temps, ce fut également en Lui et par Lui. C'est par le Christ qu'a été révélé le mystère de l'amour divin. C'est par Lui et en Lui qu'est advenu son accomplissement: "En Lui nous avons la Rédemption par son sang, la rémission des péchés ..." Ep 1,7. Et ainsi les hommes qui, moyennant la foi, acceptent le don qui leur est offert dans le Christ, ont réellement part au mystère éternel, même s'il opère en eux sous le voile de la foi. Cette attribution surnaturelle des fruits de la Rédemption accomplie dans le Christ acquiert, suivant Ep 5,22-33, le caractère d'un don de soi conjugal du Christ lui-même à l'Eglise, à la ressemblance du rapport conjugal entre le mari et la femme. Donc ce ne sont pas seulement les fruits de la Rédemption qui sont un don: le don, c'est surtout le Christ: Il s'est donné à l'Eglise comme à son Epouse.

6. Nous devons nous demander si en ce point cette analogie ne nous permet pas de pénétrer plus profondément et avec plus de précision dans le contenu essentiel du mystère. Il importe d'autant plus de se le demander que ce passage classique de Ep 5,22-33 n'apparaît ni abstraitement ni isolément mais constitue une continuité; en un certain sens, il s'agit d'une suite des énoncés de l'Ancien Testament qui présentaient suivant la même analogie l'amour de Dieu - Yahvé pour le peuple-Israël qu'il avait élu. Il s'agit en premier lieu des textes des prophètes qui ont introduit dans leurs discours la comparaison de l'amour conjugal pour caractériser de manière particulière l'amour que Yahvé nourrissait pour le peuple-Israël, l'amour qui ne trouva ni compréhension ni réponse mais au contraire infidélité et trahison. L'expression de cette infidélité, de cette trahison fut surtout l'idolâtrie, le culte rendu aux dieux étrangers.

7. A vrai dire, il s'agissait dans la plupart des cas de relever de manière dramatique cette trahison et cette infidélité appelées adultère d'Israël; toutefois, à la base de tous ces énoncés des prophètes, il y a la conviction explicite que l'amour de Yahvé pour le peuple élu peut et doit être comparé à l'amour qui unit l'époux à l'épouse, l'amour qui doit unir les conjoints. Ici il conviendrait de citer de nombreux passages des textes d'Isaïe, d'Osée, d'Ezéchiel (nous en avons déjà rappelé quelques-uns précédemment, lorsque nous avons analysé le concept d'adultère avec, comme toile de fond, le Sermon du Christ sur la montagne). On ne saurait oublier qu'au patrimoine de l'Ancien Testament appartient aussi le Cantique des Cantiques où l'image de l'amour conjugal a été tracée - il est vrai - sans l'analogie typique des textes des prophètes qui présentaient dans cet amour l'image de l'amour de Yahvé pour Israël, mais également sans cet élément négatif qui constitue dans les autres textes le motif d'adultères ou d'infidélité. Ainsi donc l'analogie de l'époux et de l'épouse qui a permis à l'auteur de l'épître aux Ephésiens de définir le rapport qui unit le Christ avec l'Eglise, possède une riche tradition dans les livres de l'Ancienne Alliance. Analysant cette analogie dans le texte classique de l'épître aux Ephésiens, nous ne pouvions manquer de nous référer à cette tradition.

8. Pour illustrer cette tradition nous nous limiterons pour le moment à citer un passage du texte d'Isaïe. Le prophète dit: "Ne crains rien, car tu n'auras plus à rougir; ne sois pas confuse, car tu ne seras plus déshonorée; au contraire tu oublieras la honte de ta jeunesse et tu ne te souviendras plus de l'opprobre de ton veuvage. Car ton époux est ton créateur; Seigneur des armées est son nom; ton rédempteur est le Saint d'Israël qui s'appelle le Dieu de toute la terre. Telle une femme abandonnée dont l'esprit est affligé, le Seigneur t'a rappelée. "La femme épousée dans la jeunesse, pourrait-elle être répudiée?" a dit ton Dieu. Je t'avais abandonnée pendant un court instant, mais je te reprendrai avec immense amour (...). Mon affection ne s'écartera jamais de toi et mon alliance de paix ne faillira jamais, a dit le Seigneur qui a pitié de toi" Is 54,4-7 Is 54,10

- 15 septembre 1982

1. L'épître aux Ephésiens par sa comparaison des rapports entre le Christ et l'Eglise à ceux, conjugaux, entre époux, se réfère à la tradition des prophètes de l'Ancien Testament. Pour l'expliquer, citons ce texte d'Isaïe: "Ne crains rien, car tu n'auras plus à rougir; ne sois pas confuse, car tu ne seras plus déshonorée; au contraire tu oublieras la honte de ta jeunesse et tu ne te souviendras plus de l'opprobre de ton veuvage. Car ton époux est ton créateur; Seigneur des armées est son nom; ton rédempteur est le Saint d'Israël qui s'appelle le Dieu de toute la terre. Telle une femme abandonnée dont l'esprit est affligé, le Seigneur t'a rappelée. "La femme épousée dans la jeunesse, pourrait-elle être répudiée?" a dit ton Dieu. Je t'avais abandonnée pendant un court instant, mais je te reprendrai avec immense amour. Dans un débordement de colère, je t'avais un instant caché ma face; mais avec une bienveillance durable j'aurai pitié de toi, a dit ton rédempteur, le Seigneur. Ce sera pour moi comme aux jours de Noé lorsque j'ai juré que les eaux de Noé n'inonderaient plus la terre: de même je jure de ne plus me mettre en colère contre toi et de ne plus te menacer. Car les montagnes peuvent se déplacer et les collines trembler, mais mon affection ne s'écartera jamais de toi et mon alliance de paix ne faillira pas, a dit le Seigneur qui use de miséricorde envers toi". Is 54,4-10.

2. Dans ce cas-là, le texte d'Isaïe ne contient aucun des reproches adressés à Israël comme à une épouse infidèle, auxquels font si hautement écho les autres textes, ceux d'Osée et d'Ezéchiel en particulier. Grâce à cela transparaît plus clairement le contenu essentiel de l'analogie biblique: l'amour de Dieu-Yahvé envers Israël-peuple élu est exprimé comme l'amour de l'homme-époux envers la femme élue pour être son épouse en vertu du pacte conjugal. C'est ainsi qu'Isaïe explique les événements qui forment le cours de l'histoire d'Israël, remontant au mystère caché, pour ainsi dire, dans le cœur même de Dieu. En un certain sens, il nous conduit dans la même direction où, de nombreux siècles plus tard, nous conduira l'auteur de l'épître aux Ephésiens qui - se basant sur la Rédemption déjà accomplie dans le Christ - dévoilera d'une manière infiniment plus pleine la profondeur de ce mystère.

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

Note (*) - Dans le texte hébreu, nous avons les mots *hesed-rahamim* qui, plusieurs fois, apparaissent ensemble.

4. L'analogie de l'amour qui unit les conjoints est très nettement relevée dans ce passage. Isaïe dit: "Ton épouse", constituant ainsi un fondement inébranlable à l'Alliance de paix avec lui. C'est ainsi que le motif de l'amour conjugal et du mariage se trouve lié au motif de l'Alliance. En outre le Seigneur des armées se définit lui-même, non seulement créateur, mais aussi rédempteur. Ce texte possède un contenu théologique d'une extraordinaire richesse.

5. Confrontant le texte d'Isaïe avec l'épître aux Ephésiens et constatant la continuité en ce qui concerne l'analogie de l'amour conjugal et du mariage, nous devons en même temps relever une certaine différence d'optique théologique. Déjà, dans le premier chapitre de l'épître, l'auteur parle du mystère de l'amour et de l'élection par lesquels le Dieu Père de notre Seigneur Jésus-Christ embrasse tous les hommes en son Fils, et il en parle surtout comme mystère caché dans le cœur de Dieu. C'est là le mystère de l'amour paternel, mystère de l'élection à la sainteté: pour être saints et immaculés en sa présence" Ep 1,4, et de l'élection à l'adoption comme fils en le Christ "déterminant d'avance que nous serions pour lui des fils adoptifs par Jésus-Christ" Ep 1,5. Dans ce contexte, l'analogie au sujet du mariage que nous avons trouvée en Isaïe: "ton époux est ton créateur, Seigneur des armées est son nom" Is 54,5 semble être un raccourci faisant partie de la perspective théologique. La première dimension de l'amour et de l'élection, comme mystère caché depuis toujours en Dieu, est une dimension "paternelle" et non conjugale. Selon l'épître aux Ephésiens, la première note caractéristique de ce mystère reste liée à la paternité même de Dieu, mise particulièrement en relief par les prophètes Os 11,1-4 Is 63,8-9 Is 64,7 Mt 1,7

6. L'analogie de l'amour conjugal et du mariage apparaît seulement quand le créateur, le Saint d'Israël du texte d'Isaïe, se manifeste comme rédempteur. Isaïe dit: "Ton époux est ton créateur; Seigneur des armées est son nom; ton rédempteur est le Saint d'Israël" Is 54,5. Déjà dans ce texte il est, en un certain sens, possible de lire le parallélisme entre l'époux et le rédempteur. Passant à l'épître aux Ephésiens, nous devons observer que précisément cette pensée y est pleinement développée. La figure du rédempteur (*) y est déjà tracée dans le premier chapitre comme figure spécifique de celui qui est le premier "Fils bien-aimé" du Père Ep 1,6, bien-aimé de toute éternité: de celui en qui le Père nous a tous aimés depuis des siècles. Le Fils est de la même substance que le Père, en qui "nous trouvons la Rédemption, par son sang, la mission des fautes, selon la richesse de sa grâce" Ep 1,7. Et c'est ce Fils, en tant que Christ, c'est-à-dire en tant que Messie, qui "a aimé l'Eglise et s'est donné pour elle". Ep 5,25. Note (*) - Bien que dans les plus anciens livres bibliques le rédempteur (en hébreu *go'el*) signifie la personne obligée à cause des liens du sang à venger le parent tué Nb 35,19, à venir en aide au parent infortuné Rt 4,6 et spécialement à racheter de l'esclavage Lv 25,48, avec l'écoulement des temps cette analogie vint s'appliquer à Yahvé "qui a racheté Israël de sa condition d'esclavage, le libérant de la main de Pharaon, roi d'Egypte" Dt 7,8. -- Particulièrement dans le Deutero-Isaïe, l'accent se déplace de l'action du rachat à la personne du Rédempteur qui sauve personnellement Israël, pour ainsi dire, par sa seule présence et "non pas contre paiement ni contre une récompense". Is 45,13. -- C'est pourquoi le passage du Rédempteur de la prophétie d'Is 54 à l'épître aux Ephésiens a les mêmes motifs que l'application, dans l'épître précitée, des textes du Poème du Serviteur de Yahvé Is 53,10-12 Ep 5,23-26. -- Cette merveilleuse présentation de l'épître aux Ephésiens

synthétise et en même temps met en relief les éléments du Poème du Serviteur de Yahvé et du Chant de Sion Is 41,1 Is 53,8-12 Is 54,8.esclavage

Et ainsi, ce don de soi fait à l'Eglise équivaut à l'accomplissement de l'œuvre de Rédemption. De cette manière le créateur, Seigneur des armées, du texte d'Isaïe devient le Saint d'Israël, du nouvel Israël, en tant que rédempteur. Dans l'épître aux Ephésiens, la perspective théologique du texte prophétique est conservée et, en même temps, approfondie et transformée. Y entrent de nouveaux moments révélés: le moment trinitaire, le moment christologique (***) et enfin le moment eschatologique. Note (***) - Au lieu de la relation Dieu-Israël, Paul introduit le rapport Christ-Eglise appliquant au Christ tout ce qui, dans l'Ancien Testament, se réfère à Yahvé (Adonai- Kyrios). Le Christ est Dieu, mais Paul lui applique également tout ce qui se réfère au Serviteur de Yahvé dans les quatre Poèmes Is 42 Is 49 Is 50 Is 52-53, interprétés dans le sens messianique durant la période inter-testamentaire. -- Le motif de la tête et du corps n'est pas d'origine biblique mais probablement hellénistique (stoïcienne?). Dans l'épître aux Ephésiens, ce thème a été utilisé dans le contexte du mariage, tandis que dans la première épître aux Corinthiens le thème du corps sert à démontrer l'ordre qui règne dans la société. -- Au point de vue biblique l'introduction de ce motif est une nouveauté

7. Ainsi donc, en écrivant sa lettre au peuple de Dieu de la Nouvelle Alliance et précisément à l'Eglise d'Ephèse, saint Paul ne répétera pas: " Ton époux est ton créateur ", mais il indiquera de quelle manière le rédempteur qui est le Fils premier-né, de toute éternité le Bien-aimé du Père, révèle en même temps son amour salvifique qui consiste en la donation de lui-même pour l'Eglise, comme amour conjugal avec lequel il épouse l'Eglise et en fait son propre corps. L'analogie des textes prophétiques de l'Ancien Testament (en ce cas-là, principalement ceux du livre d'Isaïe) est ainsi conservée dans l'épître aux Ephésiens et, en même temps, évidemment transformée. A l'analogie correspond le mystère: elle l'exprime et en un certain sens l'explique. Dans le texte d'Isaïe ce mystère est à peine esquissé, comme entrouvert; par contre, dans l'épître aux Ephésiens, il est pleinement dévoilé (sans cesser d'être un mystère, cela s'entend). Dans l'épître aux Ephésiens sont explicitement distinctes la dimension éternelle du mystère en tant qu'il est caché en Dieu, Père de notre Seigneur Jésus-Christ, et la dimension de sa réalisation historique suivant sa dimension à la fois christologique et ecclésiologique. L'analogie du mariage se réfère surtout à la seconde dimension. Chez les prophètes également (chez Isaïe), l'analogie du mariage se réfère directement à une dimension historique: elle était liée à l'histoire du peuple élu de l'Ancienne Alliance, à l'histoire d'Israël; dans la réalisation vétéro-testamentaire du mystère, la double dimension, christologique et eschatologique, se trouvait seulement à l'état embryonnaire: elle était seulement annoncée. Il est néanmoins évident que le texte d'Israël nous aide à mieux comprendre l'épître aux Ephésiens et la grande analogie de l'amour conjugal du Christ et de l'Eglise.

- 22 septembre 1982

1. Dans Ep 5,22-33, nous trouvons - comme chez les prophètes de l'Ancien Testament (par exemple chez Isaïe) - la grande analogie du mariage ou de l'amour sponsal entre le Christ et l'Eglise. Quelle fonction remplit cette analogie par rapport au mystère révélé dans l'Ancienne et dans la Nouvelle Alliance? A cette question il importe de répondre graduellement. Avant tout l'analogie de l'amour conjugal ou sponsal aide à pénétrer l'essence même du mystère. Il aide à le comprendre jusqu'à un certain point - de manière analogique, cela s'entend. Il est évident que l'analogie de l'amour terrestre, humain, du mari envers sa femme, de l'amour sponsal humain ne peut offrir une compréhension adéquate et complète de cette réalité absolument transcendante qu'est le mystère divin, qu'il soit caché depuis les siècles en Dieu, ou qu'il soit réalisé historiquement dans le temps quand "le Christ a aimé l'Eglise et s'est donné pour elle" Ep 5,25. Le mystère ne cesse d'être transcendant à l'égard de cette analogie comme à l'égard de n'importe quelle autre analogie par laquelle nous cherchons à l'exprimer en langage humain. Toutefois, cette analogie offre en même temps la possibilité d'une certaine pénétration cognitive dans l'essence même du mystère.
2. L'analogie de l'amour sponsal nous permet de comprendre d'une certaine manière le mystère qui, depuis des siècles, est caché en Dieu et qui a été réalisé dans le temps par le Christ comme l'amour qui est le propre du don de soi, total et irrévocable, que Dieu a fait à l'homme dans le Christ. Il s'agit de l'homme dans sa dimension personnelle et en même temps communautaire (cette dimension communautaire est exprimée dans le livre d'Isaïe, et chez les prophètes, comme Israël, dans l'épître aux Ephésiens comme Eglise; on peut dire: peuple de Dieu de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance). Ajoutons que dans chacune des deux conceptions la dimension communautaire est mise, en un certain sens, au premier plan, mais pas au point de voiler totalement la dimension personnelle qui, d'ailleurs, appartient simplement à l'essence même de l'amour sponsal. Dans les deux cas, il s'agit plutôt d'une significative réduction de la communauté à la personne (*): l'époux-personne (Yahvé et le Christ) considère respectivement comme épouse-personne Israël et l'Eglise. Chaque 'je' concret doit se retrouver dans ce 'nous' biblique. Note (*) Il ne s'agit pas seulement de la personnification de la société humaine qui constitue un phénomène assez commun dans la littérature mondiale, mais aussi d'une corporate personality spécifique de la Bible, marquée par un continuel rapport réciproque de l'individu avec le groupe (cf. H. WHEELER ROBINSON, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, BZAW 66, 1936, p. 49-62; cf. également J.-L. Mc KENSIE, *Aspects of Old Testament Thought*, dans *The Jérôme Biblical Commentary*, Londres, 1970, t. 2, p. 748).¹
3. Ainsi donc l'analogie dont il est question ici permet de comprendre, à un certain degré, le mystère révélé du Dieu vivant qui est Créateur et Rédempteur (et, en tant que tel, il est en même temps le Dieu de l'Alliance): elle permet de comprendre ce mystère à la manière d'un amour sponsal, de même qu'elle permet de le comprendre également à la manière d'un amour miséricordieux (selon le texte du livre d'Isaïe) ou encore comme un amour paternel (suivant l'épître aux Ephésiens, principalement le chapitre premier). Du reste, ces manières de comprendre le mystère sont, elles aussi, analogiques. L'analogie de l'amour sponsal comprend une caractéristique du mystère qui n'est mise directement en relief ni par l'analogie de l'amour miséricordieux ni par l'analogie de l'amour paternel (ni par n'importe quelle autre analogie tirée de la Bible, à laquelle nous aurions pu nous référer).
4. L'analogie de l'amour des époux (ou amour sponsal) semble mettre surtout en relief le moment du don de soi que Dieu fait à l'homme, choisi depuis des siècles dans le Christ (littéralement: Israël, à l'Eglise) - don total (ou plutôt radical) et irrévocable dans son caractère essentiel, à savoir comme don. Ce don est certainement radical et donc total. On ne peut parler ici de totalité au sens métaphysique. L'homme n'est pas, en effet, comme créature, capable d'accueillir le don de Dieu dans la plénitude transcendante de sa divinité. Un tel don total (non créé), Dieu lui-même ne le partage que dans la communion trinitaire des personnes. En revanche, le don de soi que Dieu fait à l'homme - dont parle l'analogie de l'amour - ne peut avoir que la seule forme de la participation à la nature divine 2P 1,4 comme la théologie l'a précisé avec la plus grande clarté. Néanmoins, suivant cette mesure, le don que Dieu a fait à l'homme dans le Christ est un don total, à savoir radical, comme l'indique précisément l'analogie de l'amour sponsal: il est, en un certain sens, tout ce que Dieu a pu donner de lui-même à l'homme, si l'on considère les facultés limitées de l'homme- créature. De cette manière, l'analogie de l'amour sponsal indique le caractère radical de la grâce; de tout l'ordre de la grâce créée grande.
5. Il semble que l'on puisse dire tout cela en ce qui concerne la première fonction de notre grande analogie qui, des écrits des prophètes de l'Ancien Testament, est passée à l'épître aux Ephésiens où, comme on l'a déjà noté, elle a subi une significative transformation. L'analogie du mariage, comme réalité humaine dans laquelle vient s'incarner l'amour sponsal, aide, jusqu'à un certain point et dans une certaine mesure, à comprendre le mystère de la grâce comme éternelle réalité en Dieu et comme fruit historique de la Rédemption de l'humanité dans le Christ. Toutefois, comme nous l'avons dit précédemment, cette analogie biblique, non seulement explique le mystère, mais, d'autre part, le mystère définit et détermine la manière adéquate de comprendre l'analogie, et précisément cet élément dans lequel les auteurs bibliques voient l'image et la ressemblance du mystère divin. Ainsi donc, la comparaison du mariage (en raison de l'amour sponsal) au rapport Yahvé-Israël dans l'Ancienne Alliance et Christ-Eglise dans la Nouvelle Alliance, décide en même temps de la manière dont il faut comprendre le mariage et détermine cette manière.
6. C'est la deuxième fonction de notre grande analogie. Et, dans la perspective de cette fonction, nous nous rapprochons en fait du problème sacrement et ministère, c'est-à-dire, dans un sens général et fondamental, du problème du caractère sacramentel du mariage. Cela semble tout particulièrement justifié à la lumière de l'analyse de Ep 5,22-33. En effet, en présentant le rapport du Christ avec l'Eglise à l'image de l'union sponsale du mari et de la femme, l'auteur de l'épître parle de manière plus générale et, en même temps, plus fondamentale, non seulement de la réalisation de l'éternel mystère divin, mais aussi de la manière dont ce mystère s'est exprimé dans l'ordre visible, de la manière dont il est devenu visible et, de ce fait, est entré dans le domaine du signe.
7. Par le terme signe nous entendons ici simplement la visibilité de l'invisible. Le mystère caché en Dieu depuis des siècles - ou invisible - est devenu visible avant tout dans l'événement historique même du Christ. Et le rapport du Christ avec l'Eglise qui, dans l'épître aux

Ephésiens, est défini comme *mysterium magnum* constitue l'accomplissement et la concrétisation de la visibilité de ce mystère. Du reste, le fait que l'auteur de l'épître aux Ephésiens compare l'indissoluble rapport du Christ avec l'Eglise au rapport du mari et de la femme, c'est-à-dire au mariage - faisant en même temps référence aux paroles de Gn 2,24 qui, avec l'acte créateur de Dieu, instituent originairement le mariage -, ramène notre réflexion à ce qui a été déjà précédemment présenté (dans le contexte du mystère même de la création) comme visibilité de l'invisible; il la ramène à l'origine même de l'histoire théologique de l'homme.

On peut dire que le signe visible du mariage dès son commencement, en tant que lié au signe visible du Christ et de l'Eglise au sommet de l'économie salvifique de Dieu, transpose l'éternel plan d'amour dans la dimension historique et en fait le fondement de tout l'ordre sacramentel. C'est le mérite particulier de l'auteur de l'épître aux Ephésiens d'avoir rapproché ces deux signes, faisant d'eux le grand signe unique - c'est-à-dire un grand sacrement (*sacramentum magnum*).

- 29 septembre 1982

1. Nous continuons l'analyse du texte classique de Ep 5,22-33 A ce propos il convient de citer quelques phrases contenues dans l'une des analyses précédentes consacrées à ce thème: "L'homme paraît dans le monde visible comme la plus haute expression du don divin car il porte en soi la dimension intérieure du don. Et, avec celle-ci, il apporte dans le monde sa ressemblance particulière avec Dieu, grâce à laquelle il transcende et domine également sa propre visibilité dans le monde, sa dimension corporelle, sa masculinité ou féminité, sa nudité. Autre reflet de cette ressemblance, la conscience primordiale de la signification conjugale du corps, conscience pénétrée du mystère de l'innocence originaire". (*) Ces phrases résument en quelques mots le résultat des analyses consacrées aux premiers chapitres de la Genèse, en relation avec les paroles par lesquelles le Christ, dans son entretien avec les pharisiens au sujet du mariage et de son indissolubilité, se référait à l'origine. D'autres phrases de cette analyse posent le problème du sacrement primordial: "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. Voilà le mystère de la vérité et de l'amour, le mystère de la vie divine à laquelle l'homme participe réellement ... C'est l'innocence originaire qui ouvre cette participation ... (**)"

Notes - (*) J.P. II, 20/2/1980 (**)J.P. II, 20/2/1980

2. Il convient de revoir le contenu de ces affirmations à la lumière de la doctrine paulinienne exprimée dans l'épître aux Ephésiens, et en tenant principalement compte de Ep 5,22-33 inséré dans le contexte général de l'épître. Du reste, cet écrit nous le permet, car son auteur lui-même se réfère, au verset 31 de ce chapitre 5, à l'origine et précisément aux paroles instituant le mariage dans le livre de la Gn 2,24. En ce sens pouvons-nous entrevoir dans ces paroles un énoncé concernant le sacrement primordial? Ces précédentes analyses de l'origine biblique nous ont menés progressivement à cela, en considération du don de l'existence fait à l'homme et dans la grâce qu'était l'état d'innocence et de justice primordiales. L'épître aux Ephésiens nous amène à aborder ces situations - c'est-à-dire l'état de l'homme avant le péché originel - en nous plaçant au point de vue du mystère caché en Dieu de toute éternité. En effet, dans les premières phrases de l'épître nous lisons "Dieu, Père de notre Seigneur Jésus-Christ ... nous a bénis par toutes sortes de bénédictions spirituelles, aux cieux, dans le Christ. C'est ainsi qu'il nous a élus en lui, dès avant la création du monde pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour..." Ep 1,3-4.

3. L'épître aux Ephésiens nous ouvre le monde surnaturel de l'éternel mystère, des desseins éternels de Dieu le Père à l'égard de l'homme. Ces desseins sont antérieurs à la création de l'homme. En même temps, ces desseins divins commencent déjà à se réaliser dans toute la réalité de la création. Si au mystère de la Création appartient également l'état d'innocence originaire de l'homme créé, comme homme et comme femme, à l'image de Dieu, cela signifie que le don primordial que Dieu confère à l'homme contient le fruit de l'élection, dont nous parle l'épître aux Ephésiens: "Il nous a élus ... pour être saints et immaculés en sa présence" Ep 1,4 C'est cela que les paroles du livre de la Genèse semblent souligner, quand le Créateur-Elohim trouve que l'être humain, homme et femme, paru en sa présence, est un bien digne de le satisfaire: "Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voilà que c'était très bien" Gn 1,31. Ce n'est qu'après le péché, après la rupture de l'alliance originaire avec le Créateur, que l'homme éprouva le besoin de se cacher du Seigneur Dieu: "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

4. Au contraire, avant le péché, l'homme portait dans l'âme le fruit de l'éternelle élévation dans le Christ, Fils éternel du Père. Par la grâce de cette élection, l'être humain - homme et femme - était saint et immaculé en présence de Dieu. Cette sainteté et cette pureté primordiales (ou originaires) s'exprimaient également dans le fait que, même si tous deux "étaient nus, ils n'en avaient point honte" Gn 2,25 ainsi que nous avons cherché à le mettre en évidence dans les analyses précédentes. Confrontant le témoignage de l'origine, décrite dans les premiers chapitres du livre de la Genèse, et le témoignage de l'épître aux Ephésiens, il faut en déduire que la réalité de la création de l'homme "était déjà", imprégnée, de l'éternelle élection de l'homme "dans le Christ": appelé à la sainteté par la grâce de l'adoption comme fils: étant "déterminé d'avance" que nous serions "pour Lui des fils adoptifs par Jésus-Christ. Tel fut le plaisir de sa volonté, à la louange de gloire de sa grâce dont il nous a gratifiés dans le Bien-aimé" Ep 1,5-6.

5. L'être humain - homme et femme - participa dès l'origine à ce don surnaturel. Ce don a été donné en considération de Celui qui de toute éternité était, comme Fils, le Bien-aimé, même si - selon la dimension du temps et de l'histoire - elle a précédé l'incarnation de ce Fils bien-aimé et également la "Rédemption" que nous trouvons en lui, "par son sang" Ep 1,7. La Rédemption devait devenir la source de la gratification surnaturelle de l'homme après le péché et, en un certain sens, malgré le péché. Cette gratification surnaturelle qui eut lieu avant le péché originel, c'est-à-dire la grâce de la justice et de l'innocence originaires - gratification qui était le fruit de l'élection de l'homme dans le Christ avant les siècles - s'est accomplie précisément par égard pour Lui, pour ce "Bien-aimé" unique, tout en anticipant chronologiquement sa venue dans le corps. Dans les dimensions du mystère de la Création, l'élection à la dignité de fils adoptif fut le propre seulement du premier Adam, c'est-à-dire de l'être humain créé à l'image et à la ressemblance de Dieu en tant qu'homme et femme.

6. Dans ce contexte, comment s'établit la réalité du sacrement, du sacrement primordial? Dans l'analyse de l'origine dont nous avons cité un passage, nous avons dit que le sacrement, entendu comme signe visible, se constitue avec l'homme en tant que corps, moyennant 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 en Dieu de toute éternité et ainsi d'en être le signe J.P. II, 20/2/1980 .

Ce signe a, en outre, sa propre efficacité, comme je l'ai également dit: "L'innocence originaire liée à la signification conjugale du corps" fait que l'être humain "se sent dans son corps d'homme ou de femme, sujet de sainteté" J.P. II, 20/2/1980 . Se sent et il l'est "depuis l'origine". Cette sainteté conférée originellement à l'homme par le Créateur appartient à la réalité du sacrement de la création. Les paroles de Gn 2,24 "l'homme... s'attachera à sa femme et ils deviendront une seule chair" prononcées sur le fond de cette réalité originaire au sens théologique constituent le mariage comme partie intégrante et, en un certain sens, centrale du sacrement de la

création. Elles constituent - ou plutôt, confirment peut-être simplement - le caractère de son origine. Selon ces paroles, le mariage est sacrement en tant que partie intégrante et, dirais-je, point central du sacrement de la création. En ce sens il est un sacrement primordial.

7. L'institution du mariage exprime, selon Gn 2,24, non seulement le début de la communauté humaine fondamentale qui, par la force de procréation qui lui est propre ("Fructifiez et multipliez-vous", Gn 1,28), sert à continuer l'œuvre de création, mais en même temps elle exprime l'initiative salvifique du Créateur, correspondant à l'éternelle élection de l'homme dont parle l'épître aux Ephésiens. Cette initiative salvifique vient de Dieu-Créateur et son efficacité surnaturelle s'identifie avec l'acte même de la création de l'homme à l'état de l'innocence originelle. C'est dans cet état que l'élection éternelle de l'homme dans le Christ fructifia dès l'acte même de sa création. Et, ainsi, il faut reconnaître que le sacrement originelle de la création tire son efficacité du "Fils bien-aimé" Ep 1,6 (où il est question de "la grâce qu'il nous a donnée dans son Fils bien-aimé"). Puis, s'il s'agit du mariage, on peut déduire que - institué dans le contexte du sacrement de la création pris globalement, c'est-à-dire à l'état de l'innocence originelle - il devait servir non seulement à prolonger l'œuvre de la création, c'est-à-dire de la procréation, mais aussi à répandre sur les générations humaines successives le même sacrement de la création, c'est-à-dire les fruits de l'élection éternelle de l'homme par le Père dans le Fils éternel: ces fruits dont Dieu a gratifié l'homme dans l'acte même de la création.

L'épître aux Ephésiens nous permet, semble-t-il, de comprendre ainsi le livre de la Genèse et la vérité sur l'origine de l'homme et du mariage qui y est contenue.

- 6 octobre 1982

TDC 098 - Le sacrement de mariage est le signe visible de tout le mystère d'alliance

1. Dans nos considérations précédentes nous avons cherché à approfondir - à la lumière de l'épître aux Ephésiens - l'origine sacramentelle de l'homme et du mariage dans l'état de la justice (ou innocence) originelle.

On sait toutefois que l'héritage de la grâce a été rejeté par le cœur humain au moment de la rupture de la première Alliance avec le Créateur. La perspective de la procréation, au lieu d'être illuminée par l'héritage de la grâce originelle, accordée par Dieu au moment même où fut donnée l'âme raisonnable, a été voilée par l'héritage du péché originel. On peut dire que le mariage, en tant que sacrement primordial, a été privé de cette efficacité surnaturelle qu'il puisait, au moment de son institution, dans le sacrement de la création globale. Néanmoins, même dans cet état - c'est-à-dire celui de la culpabilité héréditaire de l'homme - le mariage ne cesse d'être la figure de ce sacrement dont il est question dans Ep 5,22-33, et que l'auteur de l'épître n'hésite pas à qualifier de "mystère de grande portée". Ne pouvons-nous pas en déduire que le mariage est encore et toujours cette plate-forme de la réalisation des desseins éternels de Dieu, selon lesquels le sacrement de la création a rapproché les hommes et les a préparés au sacrement de la Rédemption, les introduisant dans la dimension de l'œuvre du salut? L'analyse de l'épître aux Ephésiens et particulièrement du texte classique Ep 5,22-33 semble pencher vers cette solution-là.

2. Quand, au verset 31, l'auteur se réfère aux paroles de l'institution du mariage que nous trouvons dans Gn 2,24 "C'est pourquoi l'homme laissera son père et sa mère, s'attachera à sa femme et ils deviendront une seule chair", puis qu'il déclare aussitôt après "c'est un mystère de grande portée". Il semble indiquer non seulement le mystère caché en Dieu de toute éternité mais aussi cette continuité dans la réalisation qui existe entre le sacrement primordial connexe à la gratification surnaturelle de l'homme dans la création même et le don nouveau advenu quand le Christ "a tant aimé l'Eglise qu'il s'est livré pour elle; pour la rendre sainte ..." Ep 5,25-26 - don que l'on peut définir dans son ensemble comme sacrement de la Rédemption. Dans ce don rédempteur de lui-même pour l'Eglise, se trouve également compris - suivant la pensée de saint Paul - le don de soi que le Christ a fait à l'Eglise, à la ressemblance de la relation conjugale qui, dans le mariage, unit l'homme et la femme. De cette manière, le sacrement de la Rédemption revêt en un certain sens la figure et la forme du sacrement primordial. Au mariage du premier mari et de la première femme, en tant que signe de la gratification surnaturelle de l'homme dans le sacrement de la création, correspondent les épousailles ou, plutôt, l'analogie des épousailles du Christ avec l'Eglise comme grand signe fondamental de la gratification surnaturelle de l'homme dans le sacrement de la Rédemption - de la gratification dans laquelle se renouvelle de manière définitive l'alliance de la grâce d'élection, rompue à l'origine à cause du péché.

3. L'image que présente le passage de l'épître aux Ephésiens semble parler surtout du sacrement de la Rédemption en tant que réalisation définitive du mystère caché en Dieu de toute éternité. Dans ce *mysterium magnum* se réalise définitivement en effet tout ce dont l'épître aux Ephésiens a traité en son premier chapitre. En effet, elle nous dit non seulement - comme nous nous en souvenons - "C'est ainsi qu'il nous a élus en lui (c'est-à-dire dans le Christ) dès avant la création du monde, pour être saints et immaculés en sa présence dans l'amour ..." Ep 1,4, mais encore: "En lui (le Christ), nous trouvons la Rédemption par son sang, la rémission des fautes, selon la richesse de sa grâce qu'il nous a prodiguée en toute sagesse et intelligence ..." Ep 1,7-8 La nouvelle gratification surnaturelle de l'homme dans le sacrement de la Rédemption est également une réalisation nouvelle du mystère caché en Dieu de toute éternité - nouvelle par rapport au sacrement de la création. En ce moment, la gratification est, en un certain sens, une nouvelle création. Elle est toutefois différente du sacrement de la création du fait que la gratification originelle liée à la création de l'homme constituait cet homme depuis l'origine, moyennant la grâce, en l'état de l'innocence, de la justice originaire. La nouvelle gratification de l'homme dans le sacrement de la Rédemption lui donne, au contraire, avant tout la rémission des péchés. Toutefois, ici, peut également surabonder la grâce comme du reste le dit saint Paul: "Là où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé" Rm 5,20.

4. Le sacrement de la Rédemption - fruit de l'amour rédempteur du Christ - devient, sur la base de son amour nuptial "pour l'Eglise", une dimension permanente de la vie même de l'Eglise, dimension fondamentale et vivifiante. C'est le *mysterium magnum* du Christ et de l'Eglise: mystère éternel réalisé par le Christ qui "s'est livré pour elle" Ep 5,25; mystère qui se réalise continuellement dans l'Eglise parce que comme objet de la foi, celui-ci reste voilé également à travers ce qui l'exprime et le réalise. La visibilité de l'invisible appartient donc à l'ordre des signes, et le signe indique seulement la réalité du mystère, mais il ne la dévoile pas. Comme le premier Adam, l'être humain - homme et femme - créé à l'état d'innocence originaire et appelé en cet état à l'union conjugale (en ce sens, nous parlons du sacrement de la création) fut le signe de l'éternel mystère, ainsi le second Adam, le Christ, uni à l'Eglise, par le sacrement de la Rédemption, grâce à un lien indissoluble, analogue à l'alliance indissoluble des époux, est un signe définitif du même mystère éternel. En parlant donc de la réalisation de l'éternel mystère, nous parlons également du fait que celui-ci devient visible par la visibilité du signe. C'est pourquoi nous parlons également de la nature sacramentelle de tout l'héritage du sacrement de la Rédemption par référence à toute l'œuvre de la création et de la Rédemption et, d'autant plus, par référence au mariage institué dans le contexte du sacrement de la création; et de même par référence à l'Eglise comme Epouse du Christ, dotée d'une alliance quasi conjugale avec Lui.

TDC 099 - Le mariage, partie intégrante de la nouvelle économie sacramentelle

1. Mercredi dernier, nous avons parlé de l'héritage intégral de l'Alliance avec Dieu, et de la grâce unie originellement à l'œuvre divine de la création. Faisait également partie de cet héritage intégral - comme il convient de le déduire de Ep 5,22-33 - le mariage comme sacrement primordial, institué dès l'origine et lié au sacrement de la création considérée globalement. Le caractère sacramentel du mariage n'est pas seulement modèle et figure du sacrement de l'Eglise (du Christ et de l'Eglise) mais constitue également une part essentielle du nouvel héritage: l'héritage du sacrement de la Rédemption, dont l'Eglise a été gratifiée dans le Christ. Ici, il importe une fois de plus de se reporter aux paroles du Christ dans Mt 19,3-9 Mc 10,5-9 où, répondant à la demande des pharisiens au sujet du mariage et de son caractère spécifique, Jésus se réfère uniquement, exclusivement, à l'institution originelle - à l'origine donc -, par le Créateur. Réfléchissant sur la signification de cette réponse, à la lumière de l'épître aux Ephésiens (en particulier Ep 5,22-33), nous pouvons conclure à une relation, double en un certain sens, entre le mariage et tout l'ordre sacramentel qui, dans la Nouvelle Alliance, émerge de ce même sacrement de la Rédemption.

2. Comme sacrement primordial, le mariage constitue d'une part la figure (et donc: la ressemblance, l'analogie), suivant laquelle s'édifie la structure portante fondamentale de la nouvelle économie du salut et de l'ordre sacramentel où trouve son origine le don conjugal que l'Eglise a reçu du Christ en même temps que tous les biens de la Rédemption (on pourrait dire en reprenant les premières paroles de l'épître aux Ephésiens: "bénis par toutes sortes de bénédictions spirituelles" Ep 1,3. De cette manière, le mariage est, en tant que sacrement primordial, assumé et inséré dans la structure intégrale de la nouvelle économie sacramentelle, issue de la Rédemption sous forme de prototype, dirais-je: le mariage est assumé et inséré à partir de ses bases mêmes. Dans son entretien avec les pharisiens Mt 19,3-9, le Christ lui-même reconferme avant tout son existence. A bien réfléchir sur cette dimension il faudrait conclure que tous les sacrements de la Nouvelle Alliance trouvent en un certain sens leur prototype dans le mariage en tant que sacrement primordial. Cela semble s'annoncer dans le passage classique déjà cité de l'épître aux Ephésiens, comme nous le dirons encore bientôt.

3. Toutefois la relation du mariage avec tout l'ordre sacramentel, issue de la relation de l'Eglise avec les biens de la Rédemption, ne se limite pas seulement à la dimension du modèle. Dans son entretien avec les pharisiens Mt 19, le Christ non seulement confirme l'existence du mariage institué par le Créateur dès l'origine, mais le déclare aussi partie intégrante de la nouvelle économie sacramentelle, du nouvel ordre des signes salvifiques qui tire son origine du sacrement de la Rédemption, de même que l'économie originelle est issue du sacrement de la création; et en réalité le Christ se limite à l'unique sacrement qu'avait été le mariage institué à l'état d'innocence et de justice originelles de l'être humain, créé comme homme et femme à l'image et à la ressemblance de Dieu.

4. La nouvelle économie sacramentelle, qui se constitue sur la base du sacrement de la Rédemption émergeant de la gratification nuptiale de l'Eglise de la part du Christ, est différente de l'économie originelle. En effet, elle s'adresse, non pas à l'homme, à la justice et innocence originelles, mais à l'homme chargé de l'héritage du péché originel, en état de culpabilité (status naturae lapsae). Elle s'adresse à l'homme à la triple concupiscence, suivant les paroles classiques de 1Jn 2,16, à l'homme "en qui la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair" Ga 5,17, suivant la théologie (et l'anthropologie) de saint Paul, auxquelles nous avons réservé une large place dans nos réflexions précédentes.

5. Ces considérations, basées sur une analyse approfondie de la signification de l'énoncé du Christ dans le Sermon sur la Montagne au sujet du regard concupiscent en tant qu'adultère dans le cœur, préparent à comprendre le mariage comme partie intégrante du nouvel ordre sacramentel qui tire son origine du sacrement de la Rédemption, c'est-à-dire de ce grand mystère qui, comme mystère du Christ et de l'Eglise, détermine le caractère sacramentel de l'Eglise elle-même. En outre, ces considérations préparent à comprendre le mariage comme sacrement de la Nouvelle Alliance, dont l'œuvre salvifique s'unit organiquement à l'ensemble de cet éthos qui a été défini, dans les analyses précédentes, éthos de la Rédemption. L'épître aux Ephésiens exprime à sa manière la même vérité: en effet, elle parle du mariage comme d'un grand sacrement, dans un ample contexte parénétiq, c'est-à-dire dans le contexte des exhortations de caractère moral concernant précisément l'éthos qui doit qualifier la vie des chrétiens, c'est-à-dire des hommes conscients de l'élection qui se réalise dans le Christ et dans l'Eglise.

6. Sur cet ample fond de réflexions qui ressortent de la lecture de l'épître aux Ephésiens (plus particulièrement de Ep 5,22-33), on peut et l'on doit, enfin, toucher encore le problème des sacrements de l'Eglise. Le texte précité de l'épître aux Ephésiens en parle indirectement et, dirais-je, de manière secondaire bien que suffisante pour que ce problème ait également sa place dans nos considérations. Il convient toutefois de préciser au moins brièvement, le sens que nous adoptons dans l'emploi du terme sacrement, ce qui est important pour nos considérations.

7. Jusqu'à présent en effet nous avons utilisé le terme sacrement, (conformément d'ailleurs à toute la tradition biblico-patristique (*)) en un sens plus ample que celui qui est le propre de la terminologie théologique traditionnelle et contemporaine. Par le terme sacrement celle-ci indique les signes institués par le Christ et administrés par l'Eglise qui expriment la grâce divine et la confèrent aux personnes qui reçoivent ce sacrement. En ce sens, chacun des sept sacrements de l'Eglise est caractérisé par une action liturgique déterminée, constituée à travers la parole (forme) et la spécifique matière sacramentelle, suivant la théorie hilémorphique provenant de Thomas d'Aquin et de toute la tradition scolastique.

Note (*) Cf. LEON XIII, Acta, t. 2, 1881, p. 22.

8. En relation avec la signification circonscrite de cette manière, nous nous sommes servis, dans nos considérations, d'un sens plus large et peut-être aussi plus ancien et fondamental du terme sacrement (*). L'épître aux Ephésiens, et spécialement les versets 22-23 du chapitre 5, semblent tout particulièrement nous le permettre. Ici sacrement signifie le mystère de Dieu, caché depuis l'éternité, non pas toutefois dans un secret éternel, mais dans sa révélation et réalisation mêmes (également dans la révélation réalisation). On a parlé

encore en ce sens du sacrement de sa création et du sacrement de la Rédemption. C'est sur la base du sacrement de la création qu'il faut comprendre le caractère sacramentel originare du mariage (sacrement primordial). Puis, sur la base du sacrement de la Rédemption, on peut comprendre la nature sacramentelle de l'Eglise, ou plutôt la nature sacramentelle de l'union du Christ avec l'Eglise que l'auteur de l'épître aux Ephésiens présente dans la comparaison du mariage, de l'union conjugale du mari et de la femme. Une analyse attentive du texte démontre que, dans ce cas, il ne s'agit pas seulement d'une comparaison au sens métaphorique, mais d'un renouvellement réel (ou d'une recréation c'est-à-dire d'une nouvelle création) de ce qui constitue le contenu salvifique (en un certain sens, la substance salvifique) du sacrement primordial. Cette constatation a une importance essentielle tant pour expliquer la nature sacramentelle de l'Eglise (et à ceci se réfèrent les paroles très significatives de LG 1) que pour comprendre le caractère sacramentel du mariage entendu précisément comme un des sacrements de l'Eglise.

note (*). A ce propos, voir l'Allocution lors de l'Audience générale du 8 septembre 1982, J.P.II 8/9/1982 note

- 20 octobre 1982

TDC 100 - L'indissolubilité du mariage

1. Ep 5,22-33 parle des sacrements de l'Eglise, en particulier du baptême et de l'eucharistie, mais seulement de manière indirecte et, dans un certain sens, de manière allusive, en développant l'analogie du mariage en référence au Christ et à l'Eglise. C'est ainsi que nous lisons d'abord que le Christ, qui "a aimé l'Eglise et qui s'est livré pour elle" Ep 5,25, a fait cela pour "la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne" Ep 5,26 Il s'agit ici incontestablement du sacrement de baptême qui, par l'institution du Christ, se trouve conféré depuis l'origine à ceux qui se convertissent. Les paroles citées montrent avec beaucoup de relief de quelle manière le baptême atteint sa signification essentielle et sa force sacramentelle à travers cet amour sponsal du Rédempteur par lequel se constitue surtout la sacramentalité de l'Eglise elle-même, qui est un grand sacrement. On peut peut-être dire la même chose de l'eucharistie à laquelle s'appliqueraient les paroles suivantes sur l'action de nourrir et de prendre soin du corps "comme le fait le Christ avec l'Eglise puisque nous sommes les membres de son corps" Ep 5,29-30. En effet, le Christ nourrit l'Eglise de son corps, précisément dans l'eucharistie.

2. On voit cependant que, ni dans le premier ni dans le second cas, nous ne pouvons parler d'une sacramentalité amplement développée. On ne peut même pas en parler quand il s'agit du sacrement de mariage comme un des sacrements de l'Eglise. En exprimant la relation sponsale du Christ avec l'Eglise, l'épître aux Ephésiens permet de comprendre que, sur la base de cette relation, l'Eglise elle-même est le grand sacrement, le nouveau signe de l'alliance et de la grâce qui tire ses racines des profondeurs du sacrement de la Rédemption, de même que des profondeurs du sacrement de la création est sorti le mariage, signe primordial de l'alliance et de la grâce. L'auteur de l'épître aux Ephésiens proclame que ce sacrement primordial se réalise d'une manière nouvelle dans le sacrement du Christ et de l'Eglise. C'est même pour cette raison que l'apôtre, dans Ep 5,21-33, s'adresse aux conjoints pour qu'ils soient "soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ" Ep 5,21 et qu'ils modèlent leur vie conjugale en la fondant sur le sacrement institué à l'origine par le Créateur: sacrement qui a trouvé sa grandeur et sa sainteté définitives dans l'alliance sponsale de grâce entre le Christ et l'Eglise.

3. Bien que l'épître aux Ephésiens ne parle pas directement et immédiatement du mariage comme d'un des sacrements de l'Eglise, la sacramentalité du mariage s'y trouve cependant particulièrement confirmée et approfondie. Dans le grand sacrement du Christ et de l'Eglise, les conjoints chrétiens sont appelés à modeler leur vie et leur vocation sur le fondement sacramentel.

4. Après l'analyse de Ep 5,21-33, adressé aux conjoints chrétiens, où Paul annonce le grand mystère (le grand sacrement) de l'amour sponsal du Christ et de l'Eglise, il importe de revenir à ces paroles significatives de l'Evangile que nous avons déjà analysées précédemment, en y voyant les énoncés clés pour la théologie du corps. Le Christ prononce ces paroles, pour ainsi dire, à partir de la profondeur divine de la "Rédemption du corps" Rm 8,23. Toutes ces paroles ont une signification fondamentale pour l'être humain en ce qu'il est précisément corps, en ce qu'il est homme et femme. Elles ont une signification pour le mariage où l'homme et la femme s'unissent de manière que les deux deviennent "une seule chair", selon l'expression de Gn 2,24 bien que, dans le même temps, les paroles du Christ indiquent aussi la vocation à la continence "à cause du Royaume des Cieux" Mt 19,12

5. Dans chacune de ces voies, la Rédemption du corps n'est pas seulement la grande attente de ceux qui possèdent "les prémices de l'Esprit" Rm 8,23, mais aussi une source permanente d'espérance que la création sera "libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des fils de Dieu" Rm 8,21. Les paroles du Christ, prononcées à partir de la profondeur divine du mystère de la Rédemption et de la Rédemption du corps, portent en elle le levain de cette espérance: elles lui ouvrent une perspective aussi bien dans la dimension eschatologique que dans la dimension de la vie quotidienne. En effet, les paroles adressées aux auditeurs immédiats sont adressées en même temps à l'homme historique des différents temps et des différents lieux. Cet homme qui possède précisément les prémices de l'Esprit "gémît en attendant la Rédemption du corps" Rm 8,23. En lui se concentre aussi l'espérance cosmique de toute la création qui "attend avec impatience la révélation des fils de Dieu" Rm 8,19.

6. Le Christ s'entretient avec les pharisiens qui lui demandent: "Est-il permis à un homme de répudier sa femme pour n'importe quel motif?" Mt 19,3. Ils l'interrogent précisément de cette manière, parce que la loi attribuée à Moïse admettait ce que l'on appelle l' "acte de répudiation" Dt 24,1. Voici la réponse du Christ: "N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès l'origine, les fit homme et femme et qu'il a dit: Ainsi 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" Mt 19,4-6. Quant à la lettre de répudiation, le Christ répond ainsi: "C'est à cause de votre caractère intraitable que Moïse vous a permis de répudier vos femmes; mais à l'origine, il n'en fut pas ainsi. Or, je vous le dis: quiconque répudie sa femme - je ne parle pas de la fornication - et en épouse une autre, commet un adultère" Mt 19,8-9 "Qui épouse une femme répudiée par son mari commet un adultère" Mc 10,11.

7. L'horizon de la Rédemption du corps s'ouvre par ces paroles qui constituent la réponse à une question concrète de caractère juridique et moral. Il s'ouvre avant tout par le fait que le Christ se place sur le plan de ce sacrement primordial, dont ses interlocuteurs héritaient de manière singulière, puisqu'ils héritaient aussi du mystère de la création, contenu dans les premiers chapitres du livre de la Genèse. Ces paroles contiennent en même temps une réponse universelle, adressée à l'homme historique de tous les temps et de tous les lieux, puisqu'elles sont décisives pour le mariage et son indissolubilité. Elles se réfèrent en effet à ce qu'est l'être humain, homme et femme, à ce qu'il est devenu de manière irréversible par le fait qu'il a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu: l'homme qui ne cesse d'être tel, même après le péché originel, bien que celui-ci l'ait privé de l'innocence originelle et de la justice. Le Christ qui, dans sa réponse à la question des pharisiens, se réfère à l'origine, semble souligner particulièrement de cette manière le fait qu'il parle de la profondeur du mystère de la Rédemption et de la Rédemption du corps. La Rédemption signifie en effet presque une nouvelle création, elle signifie l'assomption de tout ce qui est créé pour exprimer dans la création la plénitude de justice, d'équité et de sainteté choisie par Dieu, et pour exprimer cette plénitude surtout dans l'être humain, créé comme homme et femme à l'image de Dieu.

Dans l'optique des paroles du Christ adressées aux pharisiens sur ce qu'était le mariage dès l'origine, relisons aussi Ep 5,22-33 comme témoignage de la sacramentalité du mariage, fondée sur le grand mystère du Christ et de l'Eglise.

- 27 octobre 1982

1. Nous avons analysé l'épître aux Ephésiens et surtout Ep 5,22-33, du point de vue de la nature sacramentelle du mariage. Maintenant nous examinerons encore ce même texte selon l'optique de la parole de l'Évangile.

Les paroles que le Christ adresse aux pharisiens Mt 19 se réfèrent au mariage en tant que sacrement, soit donc à la révélation primordiale de la volonté et de l'action salvifiques de Dieu à l'origine, dans le mystère même de la création. En vertu de cette volonté et de cette action salvifiques de Dieu, l'homme et la femme s'unissant et devenant ainsi "une seule chair" Gn 2,24 étaient en même temps destinés à être unis "dans la vérité et dans la charité" comme fils de Dieu GS 24, fils adoptifs dans le Fils premier-né, bien-aimé de toute éternité. C'est à cette unité et à cette communion de personnes, à la ressemblance de l'union des personnes divines GS 24, que sont dédiées les paroles du Christ qui se réfèrent au mariage comme sacrement primordial et qui confirment en même temps ce sacrement sur la base du mystère de la Rédemption. En effet, l'originale unité dans le corps de l'homme et de la femme ne cesse de former l'histoire de l'homme sur la terre bien qu'elle ait perdu la limpidité du sacrement, du signe du salut qu'elle possédait à l'origine.

2. Si, dans Mt 19 Mc 10, le Christ confirme, en présence de ses interlocuteurs, qu'à l'origine le Créateur a institué le mariage en tant que sacrement - et si en raison de ceci il exige son indissolubilité - par cela même il ouvre le mariage à l'action salvifique de Dieu, aux forces qui jaillissent de la Rédemption du corps et qui aident à surmonter les conséquences du péché et à édifier l'unité de l'homme et de la femme selon le dessein éternel du Créateur. L'action salvifique qui découle du mystère de la Rédemption endosse l'originale action sanctifiante de Dieu dans le mystère même de la Création.

3. Mt 19,3-9 Mc 10,2-12 ont en même temps un accent éthique très expressif. Ces paroles confirment - sur la base du mystère de la Rédemption - le sacrement primordial et en même temps établissent un éthos adéquat que nous avons déjà dans nos réflexions précédentes appelé éthos de la Rédemption. L'éthos évangélique et chrétien est, dans son essence théologique, l'éthos de la Rédemption. Certes, pour cet éthos, nous pouvons trouver une interprétation rationnelle, une interprétation philosophique de caractère personnaliste: toutefois, dans son essence théologique, il est un éthos de la Rédemption, et mieux: un éthos de la Rédemption du corps. La Rédemption devient en même temps la base permettant de comprendre la dignité particulière du corps humain, enracinée dans la dignité personnelle de l'homme et de la femme. La raison de cette dignité se trouve précisément à la racine de l'indissolubilité de l'alliance conjugale.

4. Le Christ se réfère au caractère indissoluble du mariage en tant que sacrement primordial et, confirmant ce sacrement sur la base du mystère de la Rédemption, il en tire en même temps des conclusions de nature éthique: "Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère à l'égard de la première, et si une femme répudie son mari et en épouse un autre, elle commet un adultère" Mc 10,11 Mt 19,9 On peut affirmer que de cette manière la Rédemption est donnée à l'homme comme grâce de la Nouvelle Alliance avec Dieu dans le Christ - et qu'en même temps elle lui est assignée comme éthos: comme forme de la morale correspondant à l'action de Dieu dans le mystère de la Rédemption. Si, comme sacrement, le mariage est un signe efficace de l'action salvifique de Dieu dès l'origine, ce sacrement constitue en même temps - à la lumière des paroles du Christ que nous méditons ici - une exhortation adressée à l'être humain, homme et femme, pour qu'ils participent consciencieusement à la Rédemption du corps.

5. La dimension éthique de la Rédemption du corps se dessine de manière particulièrement nette quand nous méditons les paroles que le Christ prononça dans le Sermon sur la Montagne au sujet du commandement: "Tu ne commettras pas d'adultère": "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. Précédemment nous avons largement commenté cet énoncé lapidaire du Christ, dans la conviction qu'il a une signification fondamentale pour toute la théologie du corps, surtout dans la dimension de l'homme historique. Et, bien que ces paroles ne se réfèrent pas directement et immédiatement au mariage comme sacrement, il est cependant impossible de les séparer de tout le substrat sacramentel dans lequel, en ce qui regarde le pacte conjugal, se trouve placée l'existence de l'être humain comme homme et femme: soit dans le contexte originnaire du mystère de la Création soit également, par la suite, dans le contexte du mystère de la Rédemption. Ce substrat sacramentel concerne toujours les personnes concrètes, il pénètre en ce qu'est l'homme et la femme (ou plutôt en qui est l'homme et la femme), dans leur originnaire dignité propre d'image et ressemblance de Dieu en raison de la création et, en même temps, dans la dignité même héritée malgré le péché, et de nouveau, sans cesse, assignée comme tâche à l'homme moyennant la réalité de la Rédemption.

6. Dans son Sermon sur la Montagne, le Christ donne sa propre interprétation du commandement "Tu ne commettras pas l'adultère" - interprétation qui constitue le nouvel éthos; par les mêmes paroles lapidaires il assigne comme tâche à tout homme la dignité de toute femme; et en même temps (bien que cela ne résulte du texte qu'indirectement), il assigne à toute femme la dignité de tout homme (*). Il assigne enfin à chacun - tant à l'homme qu'à la femme - sa propre dignité - en un certain sens, le "sacrum" de la personne, et cela en considération de sa féminité ou masculinité, en considération du "corps". Il n'est pas difficile de relever que les paroles que le Christ a prononcées dans son Sermon sur la Montagne regardent l'éthos. En même temps, il n'est pas difficile d'affirmer, après une réflexion approfondie, que ces paroles jaillissent du fond même de la Rédemption du corps. Bien qu'elles ne se réfèrent pas directement au mariage comme sacrement, il est facile de constater que c'est par rapport au sacrement qu'elles acquièrent leur propre et entière signification: soit au sacrement primordial qui est uni au mystère de la Création, soit à celui dans lequel l'homme historique, après le péché et en raison de sa nature héréditaire de pécheur, doit retrouver la dignité et la sainteté de l'union conjugale dans le corps, sur la base du mystère de la Rédemption.

Note - (*) Le texte de saint Marc qui parle de l'indissolubilité du mariage affirme clairement que la femme, elle aussi, commet un adultère quand elle répudie son mari et en épouse un autre Mc 10,11

7. Dans le Sermon sur la Montagne - et de même dans l'entretien avec les pharisiens sur l'indissolubilité du mariage - le Christ parle du fond de ce mystère divin. Et en même temps, il pénètre dans la profondeur même du mystère humain. C'est pourquoi il fait appel au cœur, à ce lieu intime où se combattent chez l'homme le bien et le mal, la concupiscence et la sainteté. Parlant de la concupiscence (du regard concupiscent: Mt 5,28. Le Christ rend ses auditeurs conscients du fait que chacun porte en soi, avec le mystère du péché, la dimension intérieure de l'homme de la concupiscence (qui est triple: convoitise de la chair, convoitise des yeux, orgueil de la vie: 1Jn 2,16). C'est précisément à cet homme de la concupiscence qu'est donné dans le mariage le sacrement de la Rédemption en tant que grâce, et signe de l'alliance avec Dieu - et qu'il lui est assigné comme éthos. Et en même temps, en rapport avec le mariage comme sacrement, il est assigné comme éthos à chaque être humain, homme et femme: il est assigné à son cœur, à sa conscience, à ses regards et à son comportement. Le mariage, selon les paroles du Christ Mt 19,4, est sacrement depuis l'origine même; et en même temps, sur la base de la nature historique coupable, il est un sacrement issu du mystère de la Rédemption du corps.

- 24 novembre 1982

1. Nous avons fait l'analyse de l'épître aux Ephésiens et surtout Ep 5,22-33, dans l'optique du caractère sacramentel du mariage. Maintenant, nous allons chercher une nouvelle fois de considérer ce même texte à la lumière des paroles de l'Evangile et des épîtres de saint Paul aux Corinthiens et aux Romains.

Comme sacrement né du mystère de la Rédemption et, en un certain sens, né à nouveau de l'amour nuptial du Christ et de l'Eglise, le mariage est une expression efficace de la puissance salvifique de Dieu qui réalise son dessein éternel, même après le péché et malgré la triple concupiscence cachée dans le cœur de chaque être humain, homme et femme. Comme expression sacramentelle de cette puissance salvifique, le mariage est également une exhortation à dominer la concupiscence (comme en parle le Christ dans le Sermon sur la Montagne). Les fruits de cette domination sont l'unité et l'indissolubilité du mariage, et en outre le sens approfondi de la dignité de la femme dans le cœur de l'homme (comme également de la dignité de l'homme dans le cœur de la femme), soit dans la coexistence conjugale, soit dans tout autre cadre des relations mutuelles.

2. La vérité selon laquelle le mariage, en tant que sacrement de la Rédemption, est donné à l'homme de la concupiscence, comme grâce et en même temps comme éthos, a trouvé une expression particulière également dans l'enseignement de saint Paul, spécialement 1Co 7. L'apôtre, confrontant le mariage avec la virginité (c'est-à-dire avec la continence pour le Royaume des Cieux) et se déclarant pour la supériorité de la virginité, constate également que "chacun reçoit de Dieu son don particulier, l'un celui-ci, l'autre celui-là" 1Co 7,7. Sur la base du mystère de la Rédemption, au mariage correspond donc un "don" particulier, c'est-à-dire la grâce. Dans le même contexte, l'Apôtre, donnant des conseils à ses destinataires, recommande le mariage "en raison du péril d'impudicité" 1Co 7,2 et, par la suite, il recommande aux époux: "Que le mari s'acquitte de son devoir envers sa femme et pareillement la femme envers son mari" 1Co 7,3. Et il poursuit: "Mieux vaut se marier que de brûler" 1Co 7,9.

3. Ces énoncés pauliniens ont donné naissance à l'opinion que le mariage constitue un spécifique remedium concupiscentiae. Toutefois, saint Paul qui enseigne explicitement, comme nous avons pu le constater, qu'au mariage correspond un don particulier et que, dans le mystère de la Rédemption, le mariage est donné à l'homme et à la femme comme une grâce, exprime simplement dans ces paroles, à la fois suggestives et paradoxales, la pensée que le mariage est assigné aux époux comme éthos. Dans la phrase de saint Paul: "Mieux vaut se marier que de brûler", le verbe brûler signifie le désordre des passions provenant de la concupiscence même de la chair (dans l'Ancien Testament, le Siracide présente la concupiscence de manière analogue - Si 23,17 Le mariage, par contre, signifie l'ordre éthique, introduit consciemment dans ce cadre. On peut dire que le mariage est un lieu de rencontre de l'éros et de l'éthos et de leur compénétration réciproque dans le cœur de l'homme et de la femme, et de même dans toutes leurs relations mutuelles.

4. Cette vérité - que le mariage en tant que sacrement issu du mystère de la Rédemption est donné à l'homme historique à la fois comme grâce et comme éthos - détermine en outre le caractère du mariage, celui d'être un des sacrements de l'Eglise. Comme sacrement de l'Eglise, le mariage est indissoluble par nature. Comme sacrement de l'Eglise, il est aussi parole de l'Esprit qui exhorte l'homme et la femme à modeler toute leur coexistence en tirant leur force du mystère de la Rédemption du corps. De cette manière, ils sont appelés à la chasteté comme état de vie "selon l'Esprit" qui leur est propre Rm 8,4-5 Ga 5,25. La Rédemption du corps signifie, en ce cas, également cette espérance qui, dans la dimension du mariage, peut être définie comme espérance du quotidien, espérance du temporel. C'est sur la base d'une telle espérance que vient à être dominée la concupiscence de la chair, comme source de la tendance à un assouvissement égoïste, et que, dans l'alliance sacramentelle de la masculinité et de la féminité, la chair elle-même devient le substrat spécifique d'une communion durable et indissoluble des personnes (communio personarum), d'une manière digne des personnes.

5. Ceux qui, comme conjoints, s'unissent selon l'éternel dessein divin de sorte qu'en un certain sens ils deviennent une seule chair, sont également appelés à leur tour, en vertu du sacrement à une vie "selon l'Esprit" qui corresponde au don reçu dans le sacrement. En vertu de ce don, ils sont capables, en vivant comme conjoints une vie selon l'Esprit, de redécouvrir le don particulier qui leur a été donné en partage. Autant la concupiscence obscurcit l'horizon de la vision intérieure, et dépouille le cœur de la limpidité des désirs et des aspirations, autant la vie selon l'Esprit (c'est-à-dire la grâce du mariage) permet à l'homme et à la femme de retrouver la vraie liberté du don, unie à la conscience du sens conjugal du corps dans sa masculinité et féminité.

6. La vie selon l'Esprit s'exprime donc également dans l'union réciproque, par laquelle les époux, devenant une seule chair, soumettent leur masculinité et féminité à la bénédiction de la procréation: "Adam s'unit à Eve, sa femme qui conçut et enfanta ... et dit: "J'ai acquis un homme grâce au Seigneur" " Gn 4,1. La vie selon l'Esprit s'exprime également ici dans la conscience du don de la dignité des époux eux-mêmes en qualité de parents; c'est-à-dire qu'elle s'exprime dans la profonde conscience de la sainteté de la vie (sacrum), à laquelle tous deux donnent l'origine en participant - comme fondateurs d'une famille - aux forces du mystère de la Création. A la lumière de cette espérance qui est liée au mystère de la Rédemption du corps Rm 8,19-23 et de cette nouvelle vie humaine, l'homme nouveau conçu et né de l'union conjugale de son père et de sa mère, s'ouvre aux "prémices de l'Esprit" Rm 8,23 " pour entrer dans la liberté des enfants de Dieu" Rm 8,21. Et si toute la création jusqu'à ce jour "gémît en travail d'enfantement" Rm 8,22, une espérance particulière accompagne la femme dans les douleurs de l'accouchement, c'est-à-dire l'espérance de la "révélation des fils de Dieu" Rm 8,19, espérance dont tout nouveau-né porte en soi une étincelle en venant au monde.

7. Cette espérance qui, pénétrant toute la création, est dans le monde, n'est pas en même temps du monde comme l'enseigne saint Paul. Plus encore: elle doit lutter dans le cœur humain avec ce qui est du monde, avec ce qui est dans le monde. Car tout ce qui est dans le monde - la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la richesse - "vient non pas du Père, mais du monde" 1Jn 2,16. Le mariage, comme sacrement primordial, et en même temps comme sacrement né de l'amour nuptial du Christ et de l'Eglise dans le mystère de la Rédemption du corps, vient du Père. Il n'est pas du monde, mais du Père. Par conséquent le mariage en tant que

sacrement constitue également la base de l'espérance pour la personne, c'est-à-dire pour l'homme et pour la femme, pour les parents et pour les fils, pour les générations humaines. D'une part, en effet, "le monde passe avec ses convoitises" et, d'autre part "celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement" 1Jn 2,17. Au mariage en tant que sacrement est unie l'origine de l'homme dans le monde, et dans le mariage également est inscrit son avenir, non seulement dans sa dimension historique mais également dans sa dimension eschatologique.

8. C'est à cela que se réfèrent les paroles du Christ faisant appel à la résurrection des corps - paroles rapportées par les trois Synoptiques Mt 22,23-32 Mc 12,18-27 Lc 20,34-39 "A la résurrection, en effet, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel". C'est ce que dit Matthieu et, de manière semblable, Marc; et voici Luc: "Les enfants de ce monde prennent femme ou mari; mais ceux qui auront été jugés dignes d'avoir part à l'autre monde et à la résurrection d'entre les morts ne prennent ni femme ni mari; aussi bien ne peuvent-ils plus mourir car ils sont pareils aux anges, et ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection" Lc 20,34-36. Ces textes ont été soumis précédemment à une analyse détaillée.

9. Le Christ affirme que le mariage - sacrement de l'origine de l'homme dans le monde visible temporaire - n'appartient pas à la réalité eschatologique du monde futur. Toutefois, l'homme appelé à participer à cet avenir eschatologique grâce à la résurrection du corps est le même être humain, homme et femme, dont l'origine dans le monde visible temporaire est liée au mariage en tant que sacrement primordial du mystère même de la Création. Et mieux, tout homme, appelé à participer à la réalité de la future résurrection porte cette vocation dans le monde; le mariage en tant que sacrement sert immuablement pour que l'être humain - homme et femme - fasse la volonté du Père: "Celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement" 1Jn 2,17

10. En ce sens le mariage contient également, en tant que sacrement, le germe de l'avenir eschatologique de l'homme, c'est-à-dire la perspective de la Rédemption du corps dans la dimension de l'espérance eschatologique à laquelle correspondent les paroles du Christ concernant la résurrection: "A la résurrection ... on ne prend ni femme ni mari" Mt 22,30; toutefois, même ceux qui "sont pareils aux anges et ... sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection" Lc 20,36 doivent leur propre origine dans le monde visible temporaire au mariage et à la procréation de l'homme et de la femme. Comme sacrement de l'origine humaine, comme sacrement de la temporalité de l'homme historique, le mariage accomplit un irremplaçable service à l'égard de son avenir extra-temporel, à l'égard de la Rédemption du corps dans la dimension de l'espérance eschatologique.

- 1er décembre 1982

TDC 103 - Par le sacrement de mariage l'homme et la femme participent à l'amour créateur

1. L'auteur de l'épître aux Ephésiens parle, comme nous l'avons vu, d'un grand mystère uni au sacrement primordial grâce à la continuité du plan salvifique de Dieu. Lui aussi, il se réfère à l'origine comme le Christ l'avait fait durant son entretien avec les pharisiens Mt 9,8, citant les mêmes paroles: C'est pourquoi l'homme laissera son père et sa mère, s'attachera à sa femme et ils deviendront une seule chair" Gn 2,24. Ce grand mystère est surtout le mystère de l'union du Christ avec l'Eglise que l'apôtre présente comme semblable à l'unité des époux: "Je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Eglise" Ep 5,32. Nous nous trouvons dans le cadre de la grande analogie dans laquelle le mariage en tant que sacrement est d'une part, présupposé et, d'autre part, redécouvert. Il est présupposé comme sacrement de l'origine humaine, uni au mystère de la Création. Et il est, en revanche, redécouvert comme fruit de l'amour nuptial du Christ et de l'Eglise, lié au mystère de la Rédemption.

2. L'auteur de l'épître aux Ephésiens, s'adressant directement aux époux, les exhorte à régler leurs rapports mutuels sur le modèle de l'union nuptiale du Christ et l'Eglise. On peut dire que - présupposant le caractère sacramentel du mariage dans sa signification primordiale - il leur ordonne d'apprendre à nouveau ce sacrement d'après l'union nuptiale du Christ et de l'Eglise: "Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise; il s'est livré pour elle pour la sanctifier ..." Ep 5,25-26. Cette invitation que l'Apôtre adresse aux époux chrétiens se justifie pleinement en ce sens que, grâce au mariage-sacrement, ils participent à l'amour salvifique du Christ qui s'exprime également par son amour nuptial pour l'Eglise. A la lumière de l'épître aux Ephésiens - précisément grâce à la participation à cet amour salvifique du Christ - le mariage se trouve confirmé et en même temps renouvelé comme sacrement de l'"origine" humaine, c'est-à-dire comme sacrement dans lequel l'homme et la femme, appelés à devenir une seule chair, prennent part à l'amour créateur de Dieu lui-même. Et ils y prennent part soit du fait que, créés à l'image de Dieu, ils ont été appelés en vertu de cette ressemblance à une union particulière (communio personarum), soit parce que cette union même a été dès le début bénie de la bénédiction de la fécondité Gn 1,28.

3. Toute cette structure stable, originaire, du mariage comme sacrement du mystère de la Création - selon le texte classique de Ep 5,21-33 - se renouvelle dans le mystère de la Rédemption, lorsque ce mystère devient l'image du don conjugal de l'Eglise par le Christ. Cette forme stable originaire du mariage se renouvelle quand les époux le reçoivent comme sacrement de l'Eglise, puisant dans la nouvelle profondeur de la gratification de l'homme par Dieu qui s'est révélée et ouverte avec le mystère de la Rédemption, quand "le Christ a aimé l'Eglise et s'est donné lui-même pour elle, pour la sanctifier ..." Ep 5,25-26. Et cette image originaire et stable du mariage comme sacrement se renouvelle quand - profondément conscients de l'authentique profondeur de la Rédemption du corps - les époux chrétiens s'unissent "dans la crainte du Seigneur" Ep 5,21

4. L'image paulinienne du mariage, inscrite dans le grand mystère du Christ et de l'Eglise, rend la dimension rédemptrice de l'amour plus proche de la dimension nuptiale. En un certain sens, elle unit ces deux dimensions en une seule. Le Christ est devenu l'époux de l'Eglise, il a épousé l'Eglise, il en a fait son épouse car "il s'est livré pour elle" Ep 5,25. Par le mariage comme sacrement (comme un des sacrements de l'Eglise) ces deux dimensions de l'amour, la dimension nuptiale et la dimension rédemptrice, pénètrent avec la grâce du sacrement dans la vie des époux. La signification conjugale du corps dans sa masculinité et féminité qui s'est manifestée dans le mystère de la Création, avec comme fond l'innocence originaire de l'homme, est liée, dans l'image de l'épître aux Ephésiens à la signification rédemptrice; de cette manière elle est confirmée et, en un certain sens, nouvellement créée.

5. Cela est important pour ce qui regarde le mariage, la vocation chrétienne des maris et des femmes. Le texte de Ep 5,21-33 s'adresse directement à eux et c'est surtout à eux qu'il parle. Toutefois, cette relation de la signification nuptiale du corps avec sa signification rédemptrice est également essentielle et vaut aussi pour l'herméneutique de l'homme en général: pour le problème fondamental de la compréhension de cet homme et de l'auto-compréhension de son être dans le monde. Il est évident que nous ne pouvons exclure de ce problème l'interrogation sur le sens d'être corps, sur le sens d'être, en tant que corps, homme et femme. Ces questions ont été posées pour la première fois en rapport avec l'analyse de l'origine humaine, dans le contexte du livre de la Genèse. C'est ce contexte lui-même qui, en un certain sens, exigeait qu'elles soient posées. Le demande tout autant le texte classique de l'épître aux Ephésiens. Et si le grand mystère de l'union du Christ avec l'Eglise nous oblige à rattacher la signification conjugale du corps à sa signification rédemptrice, les époux trouvent dans cette mise en liaison, la réponse à l'interrogation sur le sens d'être corps, et non seulement eux, bien que ce soit principalement à eux que s'adresse ce texte de l'épître de l'Apôtre.

6. L'image paulinienne du grand mystère du Christ et de l'Eglise parle aussi, indirectement, de la continence pour le Royaume des Cieux dans laquelle les deux dimensions de l'amour, la dimension conjugale et la dimension rédemptrice s'unissent réciproquement de manière différente de l'amour nuptial et dans des proportions diverses. Cet amour nuptial avec lequel le Christ a aimé l'Eglise, son Epouse, et s'est livré pour elle, n'est-il pas également la plus pleine incarnation de l'idéal de la continence pour le Royaume des Cieux Mt 19,12? Ne trouvent-ils pas leur soutien précisément en cela tous ceux qui, hommes et femmes, choisissant le même idéal, désirent lier la dimension nuptiale de l'amour à la dimension rédemptrice, suivant le modèle même de Jésus? Ils désirent confirmer par leur vie que la signification nuptiale du corps - de sa masculinité ou féminité - profondément imprimée dans la structure essentielle de la personne humaine, a été ouverte de manière nouvelle, par le Christ et avec l'exemple de sa vie, à l'espérance liée à la Rédemption du corps. Ainsi donc, la grâce du mystère de la Rédemption fructifie également - et même fructifie de manière toute particulière - avec la vocation à la continence pour le Royaume des Cieux.

7. Le texte de Ep 5,22-33 n'en parle pas de manière explicite. Il est adressé aux époux et construit suivant l'image du mariage qui, par analogie, explique l'union du Christ avec l'Eglise: union dans l'amour rédempteur et tout ensemble nuptial. N'est-ce pas précisément cet amour qui, en tant que vive et vivifiante expression du mystère de la Rédemption, va au-delà du cercle des destinataires de l'épître circonscrits par l'analogie du mariage? N'embrasse-t-il pas tout homme et, en un certain sens toute la création, comme l'indique le

texte paulinien sur la Rédemption du corps dans Rm 8,23? En ce sens, le sacramentum magnum est directement un nouveau sacrement de l'homme dans le Christ et dans l'Eglise: sacrement de l'homme et du monde; de même que la création de l'être humain, homme et femme, à l'image de Dieu, fut l'originaire sacrement de l'homme et du monde. Dans ce nouveau sacrement de la Rédemption, le mariage est organiquement inscrit, de même qu'il a été inscrit dans l'originaire sacrement de la création.

8. L'être humain, qui depuis l'origine est homme et femme, doit chercher le sens de son existence et le sens de son humanité en allant jusqu'au mystère de la Création à travers le mystère de la Rédemption. Ici se trouve également la réponse essentielle à l'interrogation sur la signification du corps humain, sur la signification de la masculinité et de la féminité de la personne humaine. L'union du Christ avec l'Eglise nous permet de comprendre de quelle manière la signification nuptiale du corps se complète avec sa signification rédemptrice, et cela dans les diverses voies de la vie et dans les différentes situations: non seulement dans le mariage ou dans la continence (c'est-à-dire la virginité ou le célibat), mais aussi, par exemple, dans la souffrance humaine aux mille formes, et mieux encore: dans la naissance et la mort mêmes de l'homme. A travers le grand mystère dont parle l'épître aux Ephésiens, à travers la Nouvelle Alliance du Christ avec l'Eglise, le mariage est de nouveau inscrit dans ce sacrement de l'homme qui embrasse l'univers, dans le sacrement de l'homme et du monde qui, grâce aux forces de la Rédemption du corps, se modèle suivant l'amour nuptial du Christ et de l'Eglise jusqu'à la mesure de l'accomplissement définitif dans le Royaume du Père.

Comme sacrement, le mariage reste une partie vivante et vivifiante de ce processus salvifique.

- 15 décembre 1982

TDC 104 - Le sacrement de mariage

1. "Moi..., je te prends, toi... pour mon épouse; moi, je te prends, toi... pour mon époux" - ces paroles sont au centre de la liturgie du mariage en tant que sacrement de l'Eglise. Les fiancés prononcent ces paroles dans le contexte de la formule du consentement: "... je promets de t'être toujours fidèle dans la joie et dans la douleur, dans la santé et dans la maladie, de t'aimer et de t'honorer tous les jours de ma vie". Par ces paroles les fiancés contractent le mariage et le reçoivent en même temps comme sacrement, tous deux étant ministres de celui-ci. Tous deux, l'homme et la femme administrent le sacrement. Ils le font devant les témoins. Le prêtre est un témoin qualifié qui, à la fois, bénit le mariage et préside à toute la liturgie du sacrement. En outre, tous les participants à la cérémonie nuptiale sont en un certain sens des témoins; quelques-uns d'entre eux (deux généralement) le sont officiellement, y étant invités à dessein. Ils doivent témoigner que le mariage est contracté devant Dieu et confirmé par l'Eglise. Dans l'ordre normal des choses, le mariage sacramentel est un acte public en vertu duquel deux personnes, un homme et une femme, deviennent, face à la société de l'Eglise, mari et femme, c'est-à-dire sujets actuels de la vocation et de la vie matrimoniales.

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

3. Et ainsi, des paroles par lesquelles l'homme et la femme expriment leur disponibilité à devenir une seule chair, conformément à la vérité éternelle établie dans le mystère de la Création, de ces paroles, donc, nous passons à la réalité qui y correspond. L'un et l'autre élément ont leur importance respectivement à la structure du signe sacramentel auquel il convient de consacrer la suite des présentes considérations. Etant donné que le sacrement est le signe par lequel s'exprime et en même temps s'actualise la réalité salvifique de la grâce et de l'alliance, il importe de le considérer maintenant sous l'aspect du signe, alors que les précédentes réflexions étaient dédiées à la réalité de la grâce et de l'alliance.

En tant que sacrement de l'Eglise, le mariage se contracte grâce aux paroles de ses ministres, c'est-à-dire des nouveaux époux. Paroles qui signifient et indiquent, dans l'ordre intentionnel, tout ce que les deux ont décidé d'être dorénavant l'un pour l'autre. Les paroles des nouveaux époux font partie de la structure intégrale du signe sacramentel, non seulement pour ce qu'elles signifient mais, en un certain sens, également avec ce qu'elles signifient et déterminent. Le signe sacramentel se constitue dans l'ordre intentionnel quand il est constitué simultanément dans l'ordre réel.

4. Par conséquent, le signe du sacrement du mariage est constitué par les paroles des nouveaux époux du fait que c'est à elles que correspond la réalité qu'eux-mêmes constituent. Tous deux, comme homme et femme, étant ministres du sacrement au moment de contracter mariage, constituent en même temps le plein et réel signe visible du sacrement lui-même. Les paroles qu'ils prononcent ne constitueraient pas en soi le signe sacramentel du mariage si n'y correspondaient la subjectivité humaine du fiancé et de la fiancée et en même temps la conscience du corps liée à la masculinité et à la féminité de l'époux et de l'épouse. Ici il est nécessaire de rappeler toute la série d'analyses faites précédemment à propos de Gn 1-2. La structure du signe sacramentel est en effet, dans son essence, restée la même qu'à l'origine. En un certain sens, elle est déterminée par le langage du corps, du fait que l'homme et la femme qui doivent devenir par le mariage une seule chair, expriment dans ce signe le don réciproque de leur masculinité et féminité comme fondement de l'union conjugale des personnes.

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

6. Ainsi, comme signe, le sacrement du mariage permet de comprendre les paroles des nouveaux époux, paroles qui confèrent un nouvel aspect à leur vie dans la dimension strictement personnelle (et inter-personnelle: *communio personarum*), basée sur le langage du corps. L'administration du sacrement consiste en ceci: avec les paroles appropriées et dans la relecture de l'éternel langage du corps, l'homme et la femme forment, au moment de contracter le mariage, un signe, un signe impossible à répéter, qui a également un sens prospectif: "Tous les jours de ma vie", c'est-à-dire jusqu'à la mort. Ceci est un signe visible et efficace de l'alliance avec Dieu dans le Christ, c'est-à-dire de la grâce qui, dans ce signe, doit leur être donnée en partage, comme "don particulier", selon l'expression de 1Co 7,7.

7. Si l'on formule la question en catégories socio- juridiques, on peut dire que les époux contractent un pacte conjugal au contenu bien déterminé. On peut dire en outre qu'à la suite de ce pacte ils sont devenus des époux reconnus socialement et que de cette manière la famille se trouve également constituée en germe comme cellule sociale fondamentale. Cette manière de comprendre est évidemment en parfaite concordance avec la réalité humaine du mariage; de plus, elle est également fondamentale au sens religieux et au sens religieux-moral. Toutefois, au point de vue de la théologie du sacrement, la clé d'intelligence du mariage ne cesse d'être la réalité du signe par lequel le mariage se trouve constitué sur la base de l'alliance de l'homme avec Dieu dans le Christ et dans l'Eglise, constitué dans l'ordre surnaturel du lien sacré exigeant la grâce. Dans cet ordre, le mariage est un signe visible et efficace. Né du mystère de la Création, il tire sa nouvelle origine du mystère de la Rédemption, servant à l'union "des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour" GS 24. La liturgie du sacrement du mariage donne une forme à ce signe: directement, durant le rite sacramentel, en se basant sur l'ensemble de ses éloquents expressions; indirectement dans l'espace de toute la vie. En tant qu'époux, l'homme et la femme portent ce signe dans toute leur vie, et ils restent ce signe jusqu'à la mort.

- 5 janvier 1983

TDC 105 - L'alliance est basée sur le lien conjugal

1. Nous allons analyser maintenant le caractère sacramental du mariage sous l'aspect du signe.

Quand nous affirmons que, dans la structure du mariage en tant que signe sacramental, entre essentiellement aussi le langage du corps, nous nous référons à la longue tradition biblique. Celle-ci a son origine dans le livre de la Genèse (surtout Gn 2,23-25) et trouve son couronnement définitif dans Ep 5,21-33. Les prophètes de l'Ancien Testament ont eu un rôle essentiel dans la formation de cette tradition. En analysant les textes d'Osée, d'Ezéchiël, du Deutéro-Isaïe et d'autres prophètes, nous nous sommes trouvés sur la voie de cette grande analogie dont l'ultime expression est la proclamation de la Nouvelle Alliance sous forme d'union nuptiale du Christ et de l'Eglise (cf. ibid.). En se basant sur cette longue tradition, il est possible de parler d'un prophétisme spécifique du corps, tant parce que cette analogie se rencontre surtout chez les prophètes, qu'en raison de son contenu même. Ici, le prophétisme du corps signifie précisément le langage du corps.

2. L'analogie semble avoir deux niveaux. Au premier niveau, fondamental, les prophètes considèrent la comparaison de l'Alliance établie entre Dieu et Israël comme un mariage (ce qui nous permettra encore de comprendre le mariage lui-même comme une alliance entre mari et femme (*)). Dans ce cas, l'Alliance découle de l'initiative de Dieu, Seigneur d'Israël. Le fait que, comme Créateur et Seigneur, il fait alliance d'abord avec Abraham, puis avec Moïse, atteste déjà une élection particulière. Voilà pourquoi, supposant d'avance tout le contenu juridico-moral de l'Alliance, les prophètes vont plus à fond et en révèlent une dimension incomparablement plus profonde que celle du seul pacte. En choisissant Israël, Dieu s'est uni à son peuple par l'amour et la grâce. Il s'est lié par un lien particulier, profondément personnel, et c'est pour cette raison qu'Israël, bien qu'étant un peuple, est présenté dans cette vision prophétique de l'Alliance, comme épouse et, donc, en un certain sens comme personne: "... Celui qui t'a fait est ton époux / son nom est Seigneur des armées / et celui qui te rachète, c'est le Saint d'Israël / qui s'appelle le Dieu de toute la terre. / ... / Parole de Dieu ... / Mais ma bienveillance ne s'écartera pas de toi / et mon alliance de paix ne vacillera pas" Is 54,5-10.

Note (*) - Pr 2,17 MI 2,14.

3. Jahvé est le Seigneur d'Israël, mais il devient également son Epoux. Les livres de l'Ancien Testament attestent la totale originalité de la souveraineté de Jahvé sur son peuple. Aux autres aspects de la souveraineté de Jahvé, Seigneur de l'Alliance et Père d'Israël, vient s'en ajouter un nouveau, révélé par les prophètes: la merveilleuse dimension de cette souveraineté qu'est la dimension nuptiale. De cette manière l'absolu de l'amour est révélé. Par rapport à cet absolu, la rupture de l'Alliance signifie non seulement la violation du pacte en liaison avec l'autorité du Législateur suprême, mais aussi l'infidélité et la trahison: c'est un coup qui transperce directement son cœur de Père, d'Epoux et de Seigneur.

4. Si dans l'analogie dont usent les prophètes on peut parler de niveaux, celui-là est, en un certain sens, le premier et fondamental niveau. Etant donné que l'Alliance de Jahvé avec Israël a un caractère de lien conjugal, à la ressemblance du pacte conjugal, ce premier niveau de l'analogie révèle le second qui est précisément le langage du corps. Ici, nous pensons en premier lieu au langage au sens objectif; les prophètes qui comparent l'Alliance au mariage, se reportent à ce sacrement primordial dont parle Gn 2,24, dans lequel l'homme et la femme deviennent, en vertu d'un libre choix, "une seule chair". Toutefois la manière de s'exprimer des prophètes se caractérise par le fait que, supposant le langage du corps au sens objectif, ils passent en même temps à son sens subjectif, c'est-à-dire qu'en un certain sens ils permettent au corps lui-même de parler. Dans les textes prophétiques de l'Alliance, sur la base de l'analogie avec l'union conjugale des époux, c'est le corps lui-même qui parle; il parle avec sa masculinité ou féminité; il parle avec le mystérieux langage du don personnel; il parle enfin - et ceci advient le plus souvent - soit avec le langage de la fidélité, c'est-à-dire de l'amour, soit avec celui de l'infidélité conjugale, c'est-à-dire de l'adultère.

5. On sait que ce sont les divers péchés du peuple élu - et surtout les fréquentes infidélités dans le culte du seul et unique Dieu, c'est-à-dire les différentes formes d'idolâtrie - qui ont offert aux prophètes l'occasion des énoncés précités. Prophète de l'"adultère" d'Israël, l'est spécialement devenu Osée non seulement parce qu'il le stigmatise en paroles, mais aussi, en un certain sens, par des gestes ayant une signification symbolique: "Va, prends pour toi une femme de prostitution et des enfants de prostitution, car vraiment le pays se prostitue en se détournant du Seigneur" Os 1,2. Osée met en relief toute la splendeur de l'Alliance - de ce mariage dans lequel Jahvé se révèle époux - conjoint sensible, affectueux, disposé à pardonner et en même temps exigeant et sévère. L'adultère et la prostitution d'Israël constituent une évidente contradiction avec le lien conjugal sur lequel se base l'Alliance comme, de manière analogue, le mariage de l'homme avec la femme.

6. De la même manière, Ezéchiël stigmatise l'idolâtrie, faisant appel au symbole de l'adultère de Jérusalem Ez 6 et, dans un autre passage, il parle de Jérusalem et de Samarie Ez 23: "Je passai près de toi et je vis que ton âge était celui des amours; ... je te prêtai serment, je fis alliance avec toi, oracle du Seigneur, et tu fus à moi" Ez 16,8 "Mais tu t'es fiée à ta beauté et, forte de ta renommée, tu t'es prostituée et tu as prodigué tes faveurs à tout passant" Ez 16,15.

7. Dans les textes prophétiques, le corps humain parle un langage dont il n'est pas lui-même l'auteur. Son auteur est l'être humain en tant qu'homme ou femme, en tant qu'époux ou épouse - l'être humain avec son éternelle vocation à la communion des personnes. Toutefois, en un certain sens, l'homme n'est pas capable d'exprimer sans le corps ce langage singulier de son existence personnelle et de sa vocation. Déjà à l'origine, il a été constitué de manière que les plus profondes paroles de l'esprit: paroles d'amour, de donation, de fidélité - exigent un langage du corps approprié. Sans celui-ci, elles ne sauraient être pleinement exprimées. Par l'Evangile, nous savons que cela se réfère tant au mariage qu'à la continence pour le Royaume des Cieux.

8. Comme porte-parole inspirés de l'Alliance de Jahvé avec Israël, les prophètes cherchent précisément à exprimer par ce langage du corps exprime soit la profondeur nuptiale de cette Alliance, soit tout ce qui la contredit. Ils louent la fidélité, et stigmatisent au contraire

l'infidélité comme adultère - ils parlent donc selon des catégories éthiques, opposant l'un à l'autre le bien et le mal moral. L'opposition du bien et du mal est essentiel pour l'éthos. Les textes prophétiques ont dans ce domaine une signification essentielle, comme nous l'avons déjà relevé dans nos précédentes réflexions. Il semble toutefois, selon les prophètes, que le langage du corps n'est pas uniquement un langage de l'éthos, un éloge de la fidélité et de la pureté, ainsi qu'une condamnation de l'adultère et de la prostitution. En effet, pour tout langage en tant qu'expression de la connaissance, les catégories de la vérité et de la non-vérité (c'est-à-dire du faux) sont essentielles. Dans les textes des prophètes qui voient une analogie entre l'Alliance de Jahvé avec Israël et le mariage, le corps dit la vérité par la fidélité et l'amour conjugal; et il dit le mensonge et commet une fausseté quand il se laisse aller à l'adultère.

9. Il ne s'agit pas ici de remplacer les différenciations éthiques par les différenciations logiques. Si les textes prophétiques indiquent la fidélité conjugale et la chasteté comme vérité, et au contraire l'adultère, ou la prostitution comme non-vérité, comme fausseté, du langage du corps, ceci advient parce que dans le premier cas, le sujet (= Israël comme épouse) concorde avec la signification conjugale qui correspond au corps humain (en vertu de sa masculinité ou féminité) dans la structure intégrale de la personne; dans le second cas, au contraire, ce même sujet est en contradiction et entre en opposition avec cette signification.

Nous pouvons donc dire que pour le mariage comme sacrement, l'essentiel est le langage du corps, relu dans sa vérité. C'est précisément grâce à celui-là que se constitue en effet le signe sacramentel.

- 12 janvier 1983

TDC 106 - En se donnant le sacrement de mariage les époux posent un acte de portée prophétique

1. Les textes des prophètes ont une grande importance pour comprendre le mariage comme alliance de personnes (à l'image de l'Alliance de Jahvé avec Israël) et, en particulier, pour comprendre l'alliance sacramentelle de l'homme et de la femme à la dimension du signe. Le langage du corps entre - comme on l'a déjà été considéré précédemment - dans la structure intégrale du signe sacramentel dont l'être humain, homme et femme, est le sujet principal. Ce signe est constitué par les paroles du consentement conjugal, parce qu'y est exprimée la signification nuptiale du corps dans sa masculinité et féminité. Ce sont surtout les paroles: "Moi ... je te prends, toi ... pour mon époux ... pour mon épouse" qui expriment cette signification. De plus, ces paroles confirment la "vérité" essentielle du langage du corps et excluent également (au moins de manière indirecte, implicite), l'essentielle "non-vérité", la fausseté du langage du corps. Le corps, en effet, dit la vérité à travers l'amour conjugal, la fidélité et l'honnêteté conjugales, de même qu'il exprime la non-vérité, c'est-à-dire la fausseté, à travers tout ce qui est négation de l'amour conjugal, de la fidélité et de l'honnêteté conjugales. On peut donc dire qu'au moment de proférer les paroles du consentement conjugal les nouveaux époux se placent sur la ligne du "prophétisme du corps" lui-même, dont les anciens prophètes furent les porte-parole. Le langage du corps exprimé de vive voix comme sacrement de l'Eglise par les ministres du mariage institue le même signe visible de l'alliance et de la grâce qui - remontant par son origine au mystère de la Création - se nourrit constamment de la force de la Rédemption du corps que le Christ offre à l'Eglise.

2. Selon les textes des prophètes, le corps humain parle un langage dont il n'est pas l'auteur. Son auteur est l'être humain qui, comme homme et femme, comme époux et épouse, médite correctement la signification de ce langage. Il médite donc cette signification du corps comme intégralement inscrite dans la structure de la masculinité ou féminité du sujet personnel. Une méditation correcte dans la vérité est condition indispensable pour proclamer cette vérité, c'est-à-dire pour instituer le signe visible du mariage comme sacrement. Les époux proclament précisément ce langage du corps, médité dans la vérité, comme contenu et principe de leur vie nouvelle dans le Christ et dans l'Eglise. Sur la base du prophétisme du corps, les ministres du sacrement du mariage accomplissent un acte de caractère prophétique. Ils confirment de cette manière leur participation à la mission prophétique que le Christ a confiée à l'Eglise. Le prophète est quelqu'un qui exprime avec des mots humains la vérité qui provient de Dieu, qui profère cette vérité à la place de Dieu, en son nom et, en un certain sens, sous son autorité.

3. Tout ceci se réfère aux nouveaux époux qui, comme ministres du sacrement du mariage, instituent, grâce aux paroles du consentement conjugal, le signe visible, proclamant le langage du corps, médité dans la vérité, comme contenu et principe de leur nouvelle vie dans le Christ et dans l'Eglise. Cette proclamation prophétique a un caractère complexe. Le consentement conjugal est à la fois annonce et cause du fait que désormais ils seront, eux deux, mari et femme devant l'Eglise et la société. (Nous comprenons cette annonce comme indication au sens ordinaire du terme.) Le consentement conjugal a toutefois le caractère d'une profession réciproque des nouveaux époux, faite devant Dieu. Il suffit de se pencher attentivement sur le texte pour être convaincus que cette proclamation prophétique du langage du corps, examinée dans la vérité, est immédiatement et directement adressée par le moi au toi; par l'homme à la femme, et par la femme à l'homme. Ont précisément la place centrale dans le consentement conjugal les paroles qui indiquent le sujet personnel, les pronoms personnels moi et toi. Le langage du corps, médité dans la vérité de sa signification conjugale, constitue l'union-communion des personnes moyennant les paroles des nouveaux époux. Si le consentement conjugal a un caractère prophétique, s'il est la proclamation de la vérité provenant de Dieu, et en un certain sens l'énoncé de cette vérité au nom de Dieu, cela se réalise surtout selon la dimension de la communion interpersonnelle et seulement de manière indirecte devant les autres et pour les autres.

4. Sur le fond des paroles que prononcent les ministres du sacrement du mariage, il y a l'éternel langage du corps auquel Dieu a donné origine en créant l'être humain homme et femme: langage qui a été renouvelé par le Christ. Cet éternel langage du corps contient toute la richesse et la profondeur du mystère: d'abord de la Création, puis de la Rédemption. Les époux, actualisant le signe visible du sacrement par les paroles de leur consentement conjugal, y expriment le langage du corps, avec toute la profondeur du mystère de la Création et de la Rédemption (la liturgie du sacrement du mariage en offre un riche exemple). Réexaminant de cette manière le langage du corps, non seulement les époux enferment dans les paroles du consentement conjugal la plénitude subjective de la promesse, indispensable pour réaliser le propre signe de ce sacrement, mais, en un certain sens, ils remontent également aux sources mêmes où le signe puise chaque fois son éloquence prophétique et sa force sacramentelle. Il n'est pas permis d'oublier qu'avant de franchir les lèvres des époux, ministres du sacrement en tant que sacrement de l'Eglise, le langage du corps a été articulé par la parole du Dieu vivant: il a commencé dans le livre de la Genèse pour rejoindre, à travers les prophètes de l'Ancienne Alliance, l'auteur de l'épître aux Ephésiens.

5. Nous utilisons ici à maintes reprises l'expression langage du corps, nous reportant aux textes prophétiques. Comme nous l'avons déjà dit, le corps humain parle, dans ces textes, un langage dont il n'est pas l'auteur au sens propre du terme. L'auteur en est l'être humain - homme et femme - qui analyse le vrai sens de ce langage, ramenant au jour la signification conjugale du corps comme inscrite dans la structure même de la masculinité et de la féminité du sujet personnel. Cette analyse "dans la vérité" du langage du corps confère déjà d'elle-même un caractère prophétique aux paroles du consentement conjugal par lesquelles l'homme et la femme actualisent le signe visible du mariage en tant que sacrement de l'Eglise. Ces paroles contiennent toutefois quelque chose de plus qu'une simple relecture dans la vérité de ce langage qu'expriment la masculinité et la féminité des nouveaux époux dans leurs relations mutuelles: "Je te prends pour mon épouse - pour mon époux". Les paroles du consentement conjugal contiennent l'intention, la décision, le choix. Les deux époux décident d'agir conformément au langage du corps, relu dans la vérité. Si l'être humain, homme et femme, est l'auteur de ce langage, il l'est surtout en ce sens qu'il veut conférer - et confère effectivement - à son comportement et à ses actions, la signification conforme au langage de la masculinité et de la féminité dans leur relation conjugale réciproque.

6. Dans ce cadre, l'homme est l'artisan des actions qui ont d'elles-mêmes des significations définitives. Il est donc artisan des actions et en même temps auteur de leur signification. La somme de ces significations constitue en un certain sens l'ensemble du langage du corps par lequel les époux décident de parler entre eux comme ministres du sacrement du mariage. Le signe qu'ils actualisent par les paroles

du consentement conjugal n'est pas simplement un signe immédiat et passager, mais un signe prospectif qui produit un effet durable, c'est-à-dire le lien conjugal, unique et indissoluble ("tous les jours de ma vie", c'est-à-dire jusqu'à la mort). C'est dans cette perspective qu'ils doivent combler ce signe du multiple contenu, offert par la communion conjugale et familiale des personnes, et aussi du contenu qui, produit par le langage du corps, est continuellement relu dans la vérité. De cette manière, la vertu essentielle du signe restera liée organiquement à l'éthos de la conduite conjugale. Dans cette vérité du signe, et par la suite, dans l'éthos de la vie conjugale, s'insère de manière prospective la signification procréatrice du corps, c'est-à-dire la paternité et la maternité dont nous avons traité précédemment. A la question: "Etes-vous disposés à accueillir de manière responsable, avec amour, les enfants que Dieu voudra vous donner et à les éduquer selon la loi du Christ et de son Eglise?", l'homme et la femme répondent: "Oui".

- 19 janvier 1983

TDC 107 - Le mariage comme sacrement se constitue sur la base du "langage du corps"

1. Le signe du mariage comme sacrement de l'Eglise se constitue chaque fois selon la dimension qui lui est propre depuis l'origine et, en même temps, il est constitué sur le fondement de l'amour nuptial du Christ et de l'Eglise, comme la seule et absolument unique expression de l'alliance entre cet homme et cette femme qui sont ministres du mariage comme sacrement de leur vocation et de leur vie. Pour dire que le signe du mariage comme sacrement de l'Eglise se constitue sur la base du "langage du corps", nous nous servons de l'analogie (*analogia attributionis*) que nous avons cherché déjà précédemment à éclairer. Il est évident que le corps comme tel ne parle pas, mais l'homme parle, relisant ce qui exige d'être exprimé précisément sur la base du corps, de la masculinité ou féminité du sujet personnel ou mieux, sur la base de ce que l'être humain peut exprimer uniquement au moyen de son corps. En ce sens, l'être humain - homme ou femme - non seulement parle avec le langage du corps, mais aussi, en un certain sens, il permet au corps de parler pour lui et de sa part à lui; je dirais, en son nom et sous son autorité personnelle. De cette manière, le concept de prophétisme du corps semble lui aussi être fondé: le prophète, en effet, est celui qui parle pour et de la part de: au nom et sous l'autorité d'une personne.

2. Les nouveaux époux en sont conscients lorsque, contractant mariage, ils en instituent le signe visible. Dans la perspective de la vie commune et de la vocation conjugale, ce signe initial, signe originaire du mariage comme sacrement de l'Eglise, sera continuellement comblé par le prophétisme du corps. Les corps des époux parleront "pour" et "de la part" de chacun d'eux, parleront au nom et sous l'autorité de la personne, de chacune des personnes, poursuivant le dialogue conjugal, propre à leur vocation et basé sur le langage du corps, approfondi opportunément et continuellement en son temps. Et il est nécessaire que celui-là soit relu dans la vérité: les conjoints sont appelés à former leur vie et leur coexistence comme communion des personnes sur la base de ce langage. Etant donné qu'un ensemble complexe de significations correspond au langage, les époux sont appelés à devenir - par leur conduite et comportement, leurs actions et gestes (gestes de tendresse: GS 49) - les auteurs de ces significations du langage du corps qui, en conséquence, construisent et approfondissent continuellement l'amour, la fidélité, l'honnêteté conjugale et cette union indissoluble jusqu'à la mort.

3. Le signe du mariage comme sacrement de l'Eglise est formé précisément par ces significations dont les époux sont les auteurs. Toutes ces significations ont leur début et sont, en un certain sens, programmées de manière synthétique dans le consentement conjugal afin de construire ensuite - de manière plus analytique jour après jour - le même signe, s'identifiant avec lui à la dimension de la vie tout entière. C'est un lien organique entre la relecture dans la vérité de la signification intégrale du langage du corps et l'emploi de ce langage, dans la vie conjugale. Dans ce dernier cadre, l'être humain - homme et femme - est l'auteur des significations du langage du corps. Cela implique que ce langage dont il est l'auteur correspond à la vérité qui a été méditée. Nous basant sur la tradition biblique, nous parlons ici du prophétisme du corps. Si dans le mariage (et indirectement encore dans tous les domaines de la coexistence mutuelle) l'être humain - homme et femme - confère à son comportement une signification conforme à la vérité fondamentale du langage du corps, alors lui-même est également "dans la vérité". Dans le cas contraire, il ment et falsifie le langage du corps.

4. Si nous nous plaçons dans la ligne prophétique du consentement conjugal qui, comme nous l'avons déjà dit, offre aux époux une particulière participation à la mission prophétique de l'Eglise, transmise par le Christ lui-même, nous pouvons également utiliser à ce propos la distinction biblique entre vrais et faux prophètes. Par le mariage, comme sacrement de l'Eglise, l'homme et la femme sont appelés de manière explicite à donner - en se servant correctement du langage du corps - le témoignage de l'amour conjugal procréateur, témoignage digne de vrais prophètes. C'est en cela que consiste la vraie signification de la grandeur du consentement conjugal dans le sacrement de l'Eglise.

5. L'ensemble des problèmes du signe sacramentel du mariage a un caractère nettement anthropologique. Nous le construisons en nous basant sur l'anthropologie théologique et en particulier sur ce que nous avons dès le début des présentes considérations défini comme théologie du corps. Aussi, dans la suite de ces analyses, nous devons toujours garder sous les yeux les considérations précédentes qui se réfèrent à l'analyse des mots clés du Christ (nous disons mots clés parce que, comme des clés, ils nous ouvrent les dimensions particulières de l'anthropologie théologique, spécialement la théologie du corps). Edifiant sur cette base l'analyse du signe sacramentel du mariage auquel participent toujours, même après le péché originel, l'homme et la femme en tant qu'êtres humains historiques nous devons constamment nous rappeler le fait que l'être "historique", homme et femme, est en même temps l'être humain concupiscent; comme tels, tout homme et toute femme entrent dans l'histoire du salut et ils s'y trouvent associés grâce au sacrement qui est le signe visible de l'alliance et de la grâce.

C'est pourquoi il faut que dans le contexte des réflexions présentes au sujet de la structure sacramentelle du signe du mariage nous tenions compte de ce que le Christ a dit à propos de l'unité et de l'indissolubilité du mariage en se référant à l'origine, mais aussi (et encore plus) de ce qu'il a dit dans son Sermon sur la Montagne, quand il se réclamait du cœur humain.

- 26 janvier 1983

1. Nous avons dit précédemment que, dans le contexte des réflexions actuelles sur la structure du mariage comme signe sacramentel, nous devons tenir compte non seulement de ce que le Christ a déclaré au sujet de son unité et de son indissolubilité en se référant à l'origine mais aussi (et plus encore) de ce qu'il a dit dans son Sermon sur la Montagne, quand il se réclama du cœur humain. En se reportant au commandement: "Tu ne commettras pas l'adultère", le Christ a parlé de l'adultère dans le cœur: "Quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son cœur, l'adultère avec elle" Mt 5,28.

Ainsi donc, en affirmant que le signe sacramentel du mariage - signe de l'alliance conjugale de l'homme et de la femme - se forme sur la base du langage du corps une fois relu dans la vérité (et sans cesse relu), nous nous rendons compte que celui qui approfondit ce "langage" et ensuite l'exprime, selon les exigences propres du mariage comme pacte et sacrement, est naturellement et moralement l'être humain sujet à la concupiscence: homme et femme, entendus tous deux comme être humain sujet à la concupiscence. Les prophètes de l'Ancien Testament ont certainement devant les yeux cet être humain quand, utilisant une analogie, ils stigmatisent l'adultère d'Israël et de Juda. L'analyse des paroles prononcées par le Christ dans le Sermon sur la Montagne nous permet de comprendre plus profondément l'adultère lui-même. Et en même temps elle nous conduit à la conviction que le cœur humain est non pas tant accusé et condamné par le Christ à cause de la concupiscence (concupiscentia carnis) que tout d'abord et avant tout appelé. Ici se révèle une nette divergence entre l'anthropologie (ou l'herméneutique anthropologique) de l'Evangile et quelques représentants influents de l'herméneutique contemporaine de l'homme (qu'on appelle les maîtres du soupçon).

2. Passant sur le terrain de la présente analyse, nous pouvons constater que bien que l'homme, nonobstant le signe sacramentel du mariage, malgré le consentement conjugal et sa réalisation, reste naturellement l'homme de la concupiscence, il est en même temps, toutefois, l'homme de l'appel. Il est appelé à travers le mystère de la Rédemption du corps, mystère divin qui - dans le Christ et par le Christ dans chaque homme - est en même temps réalité humaine. De plus, ce mystère comporte un éthos déterminé qui, par son essence, est humain et que déjà précédemment nous avons appelé éthos de la Rédemption.

3. A la lumière des paroles prononcées par le Christ dans le Sermon sur la Montagne, à la lumière de tout l'Evangile et de la Nouvelle Alliance, la triple concupiscence (et en particulier la concupiscence de la chair) ne détruit pas la capacité de relire dans la vérité le "langage du corps" - et de le relire continuellement de manière plus réfléchie et plus pleine; c'est pourquoi le signe sacramentel est constitué soit à son premier moment liturgique, soit par la suite, à la dimension de toute la vie. Sous cette lumière, il importe de constater que, si la concupiscence engendre d'elle-même de nombreuses erreurs dans la relecture du langage du corps et si, en même temps, elle engendre aussi le péché, le mal moral contraire à la vertu de chasteté (aussi bien conjugale qu'extra-conjugale), il reste cependant toujours, dans le cadre de l'éthos de la Rédemption, la possibilité de passer de l'erreur à la vérité, et de même la possibilité de retourner, c'est-à-dire de se convertir, du péché à la chasteté, en tant qu'expression d'une vie selon l'Esprit Ga 5,16.

4. De cette manière, selon l'optique évangélique et chrétienne du problème, l'homme historique (d'après le péché originel) est, sur la base du langage du corps exploré dans la vérité, capable - comme homme et femme - de constituer le signe sacramentel de l'amour, de la fidélité et de l'honnêteté conjugale et ceci comme signe durable: "Je promets de t'être toujours fidèle dans la joie et la douleur, dans la santé et la maladie, de t'aimer et t'honorer tous les jours de ma vie". Ceci signifie que l'homme est de manière réelle l'auteur des significations au moyen desquelles, après avoir relu le langage du corps dans la vérité, il est également capable de former dans la vérité ce langage dans la communion conjugale et familiale des personnes. Il en est capable, même comme homme sujet à la concupiscence étant en même temps appelé par la réalité de la Rédemption du Christ (simul lapsus et redemptus).

5. Grâce à la dimension du signe, propre au mariage comme sacrement, se trouve confirmée la spécifique anthropologie théologique, la spécifique herméneutique de l'homme qui pourrait, en ce cas, également s'appeler herméneutique du sacrement parce qu'elle permet de comprendre l'homme sur la base de l'analyse du signe sacramentel. Comme ministre du sacrement, auteur (co-auteur) du signe sacramentel, l'être humain - homme et femme - est un sujet conscient et capable d'autodétermination. C'est uniquement sur cette base qu'il peut être l'auteur du langage du corps, qu'il peut être également auteur (co-auteur) du mariage comme signe: signe de la création 3. A la lumière des paroles prononcées par le Christ dans le Sermon sur la Montagne, à la lumière de tout l'Evangile et de la Nouvelle Alliance, la triple concupiscence (et en particulier la concupiscence de la chair) ne détruit pas la capacité de relire dans la vérité le "langage du corps" - et de le relire continuellement de manière plus réfléchie et plus pleine; c'est pourquoi le signe sacramentel est constitué soit à son premier moment liturgique, soit par la suite, à la dimension de toute la vie. Sous cette lumière, il importe de constater que, si la concupiscence engendre d'elle-même de nombreuses erreurs dans la relecture du langage du corps et si, en même temps, elle engendre aussi le péché, le mal moral contraire à la vertu de chasteté (aussi bien conjugale qu'extra-conjugale), il reste cependant toujours, dans le cadre de l'éthos de la Rédemption, la possibilité de passer de l'erreur à la vérité, et de même la possibilité de retourner, c'est-à-dire de se convertir, du péché à la chasteté, en tant qu'expression d'une vie selon l'Esprit Ga 5,16.

4. De cette manière, selon l'optique évangélique et chrétienne du problème, l'homme historique (d'après le péché originel) est, sur la base du langage du corps exploré dans la vérité, capable - comme homme et femme - de constituer le signe sacramentel de l'amour, de la fidélité et de l'honnêteté conjugale et ceci comme signe durable: "Je promets de t'être toujours fidèle dans la joie et la douleur, dans la santé et la maladie, de t'aimer et t'honorer tous les jours de ma vie". Ceci signifie que l'homme est de manière réelle l'auteur des significations au moyen desquelles, après avoir relu le langage du corps dans la vérité, il est également capable de former dans la vérité ce langage dans la communion conjugale et familiale des personnes. Il en est capable, même comme homme sujet à la concupiscence étant en même temps appelé par la réalité de la Rédemption du Christ (simul lapsus et redemptus).

5. Grâce à la dimension du signe, propre au mariage comme sacrement, se trouve confirmée la spécifique anthropologie théologique, la spécifique herméneutique de l'homme qui pourrait, en ce cas, également s'appeler herméneutique du sacrement parce qu'elle permet

de comprendre l'homme sur la base de l'analyse du signe sacramentel. Comme ministre du sacrement, auteur (co-auteur) du signe sacramentel, l'être humain - homme et femme - est un sujet conscient et capable d'autodétermination. C'est uniquement sur cette base qu'il peut être l'auteur du langage du corps, qu'il peut être également auteur (co-auteur) du mariage comme signe: signe de la création divine et Rédemption du corps. Le fait que l'être humain (l'homme et la femme) est l'être sujet à la concupiscence n'empêche pas qu'il soit capable de relire le langage du corps dans la vérité. Il est l'homme à la concupiscence, mais en même temps il est capable de discerner le vrai du faux dans le langage du corps et peut être l'auteur des significations vraies (ou fausses) de ce langage.

6. Il est l'homme de la concupiscence, mais il n'est pas complètement déterminé par la libido (au sens généralement donné à ce terme). Une telle détermination signifierait que l'ensemble des comportements de l'homme - et même, par exemple, le choix de la continence pour des motifs religieux - s'expliquerait uniquement par les transformations spécifiques de cette libido. En ce cas, - sur le plan du langage du corps - l'homme serait condamné à des falsifications essentielles: il serait seulement quelqu'un qui exprime une détermination spécifique par la libido, mais n'exprimerait pas la vérité (ou la fausseté) de l'amour conjugal et de la communion des personnes, même s'il pensait la manifester. Il serait donc condamné, par conséquent, à se suspecter lui-même et à suspecter les autres au sujet de la vérité du langage du corps. A cause de la concupiscence de la chair, il pourrait n'être qu'accusé, mais il ne pourrait être vraiment appelé.

L'herméneutique du sacrement nous permet de conclure que l'homme est toujours essentiellement appelé et non simplement accusé, et cela précisément en tant qu'homme sujet de la concupiscence.

- 9 février 1983

TDC 109 - Ce que le Cantique des Cantiques nous apprend sur l'amour humain

Pendant l'Année Sainte j'ai suspendu l'étude du thème de l'amour humain dans le plan divin. Maintenant je voudrais conclure ce sujet par quelques considérations portant particulièrement sur l'enseignement d'Humanae Vitae, en y ajoutant quelques réflexions au sujet du Cantique des Cantiques et du livre de Tobie. Il me semble en effet, que ce que j'entends exposer les prochaines semaines constitue comme le couronnement de toutes mes explications antérieures.

1. Le thème de l'amour conjugal qui unit l'homme et la femme rattache en un certain sens cette partie de la Bible à toute la tradition de la " grande analogie " qui, à travers les écrits des prophètes, s'est déversée dans le Nouveau Testament et, en particulier, dans l'épître aux Ephésiens Ep 5,21-23 dont j'ai suspendu le commentaire au début de l'Année Sainte.

Le Cantique a fait l'objet d'un grand nombre d'études exégétiques, de commentaires et d'hypothèses. Quant à son contenu, en apparence profane, les positions ont été diverses tandis que, d'une part, on a souvent déconseillé la lecture, d'autre part il a été la source où les plus grands écrivains mystiques ont puisé, et les versets du Cantique des Cantiques ont été insérés dans la liturgie de l'Eglise.

note "Il faut donc prendre simplement le Cantique pour ce qu'il est manifestement: un chant d'amour" Cette phrase de J. WINANDY O.S.B exprime la conviction d'exégètes de plus en plus nombreux (J WINANDY, Le Cantique des Cantiques, poème d'amour mué en écrit de Sagesse, Maredsous, 1960, p. 26). - M. DUBARLE ajoute: "L'exégèse catholique, qui a parfois fait appel au sens évident des textes bibliques pour des passages de grande importance dogmatique, ne devrait pas l'abandonner à la légèreté quand il s'agit du Cantique". Se référant à la phrase de G. GERLEMAN, DUBARLE poursuit: "Le Cantique célèbre l'amour de l'homme et de la femme sans y joindre aucun élément mythologique, mais en le considérant simplement à son niveau et dans sa spécificité. Il s'y trouve implicitement, sans insistance didactique, l'équivalent de la foi yahviste, car les forces sexuelles n'étaient pas placées sous le patronage des divinités étrangères et n'étaient pas attribuées à Yahvé lui-même qui apparaissait comme transcendant ce cadre". Le poème était donc en harmonie tacite avec les convictions fondamentales de la foi d'Israël. - "La même attitude ouverte, objective, non expressément religieuse en présence de la beauté physique et de l'amour sexuel, se retrouve dans quelques passages du document yahviste. Ces diverses ressemblances montrent que le petit livre ne se trouve pas tellement isolé dans l'ensemble de la littérature biblique comme on l'affirme parfois" (A. M DUBARLE, "Le Cantique des Cantiques dans l'exégèse récente" dans Aux grands carrefours de la Révolution et de l'exégèse de l'Ancien Testament, Recherches bibliques, VIII, Louvain, 1967, p.149 - 151)

2. En effet, même si l'analyse du texte de ce livre nous oblige à placer son contenu hors du cadre de la grande analogie prophétique, il n'est toutefois pas possible de le détacher de la réalité du sacrement primordial. On ne peut le méditer qu'en s'inspirant de ce qui est écrit dans les premiers chapitres de la Genèse, comme témoignage de l'origine - de cette origine à laquelle le Christ se réfère dans son entretien décisif avec les pharisiens Mt 19,4 (Cela n'exclut pas, évidemment, la possibilité de parler d'une "signification plus pleine" dans le Cantique des Cantiques. - Voir par exemple: "les amants dans l'extase de l'amour semblent occuper et remplir tout le livre, comme seuls personnages (...) C'est pourquoi, saint Paul lisant les paroles de la Genèse 'voici donc que l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme et les deux ne feront plus qu'une seule chair' ne nie pas le sens réel et immédiat des paroles qui se réfèrent au mariage humain; mais, à ce premier sens, il en ajoute un autre, plus profond, avec une application immédiate: "Ce mystère est de grande portée; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Eglise" Ep 5,31-32 - "Quelques lecteurs du Cantique des Cantiques ont cru voir dans ces versets un amour désincarné. Ils ont oublié les amants, ou ils ont été pétrifiés en fictions, sur un plan purement intellectuel (...) ils ont multiplié les infimes correspondances allégoriques dans quelques phrases, paroles ou images (...). Ce n'est nullement le bon chemin (...). Qui ne croit pas à l'amour des époux, qui doit demander pardon pour le corps, ceux-là n'ont pas le droit de l'élever (...). Avec l'affirmation de l'amour humain il est par contre possible d'y découvrir la révélation de Dieu" (L. Alonso SCHÖKEL, "Cantico dei Cantici Introduzione" dans la Biblia, Paroles de Dieu écrites pour nous, texte officiel de la C.E.I, volume II, Turin, Marietti, 1980, p.425-427) Le Cantique des Cantiques se trouve certainement dans le sillage de ce sacrement où, par le langage du corps, se constitue le signe visible de la participation de l'homme et de la femme à l'alliance de la grâce et de l'amour que Dieu offre à l'homme. Le Cantique des Cantiques démontre la richesse de ce langage dont la première expression se trouve déjà dans la Gn 2,23-25.

3. Dès les premiers versets, le Cantique nous introduit immédiatement dans le climat de tout le poème, où l'époux et l'épouse semblent se mouvoir dans le cercle tracé par le rayonnement de l'amour. Les paroles des époux, leurs mouvements, leurs gestes correspondent à la démarche intérieure des cœurs. C'est uniquement à travers le prisme de cette démarche qu'il est possible de comprendre le langage du corps dans lequel se réalise cette découverte à laquelle le premier homme donna expression devant celle qui avait été créée "comme aide qui soit semblable à lui" Gn 2,20-23 et qui, comme le précise le texte biblique, avait été tirée d'une de ses côtes (la "côte" semble aussi indiquer également le cœur)

Cette découverte - déjà analysée en nous basant sur Genèse 2, - se revêt dans le Cantique des Cantiques de toute la richesse du langage de l'amour humain. Ce que le chapitre 2 de la Genèse exprime en peu de mots Gn 2,23-25 simples et essentiels, se développe ici comme un ample dialogue ou, plutôt, comme un duo où les paroles de l'époux s'entrelacent à celles de l'épouse et se complètent l'un l'autre. Les premières paroles de l'homme Gn 2,23, à la vue de la femme que Dieu a créée, expriment la stupeur et l'admiration, et même le sentiment de séduction. Et une même fascination - qui est stupeur et admiration - coule sous une forme plus ample à travers les versets du Cantique des Cantiques. Elle coule en ondes paisibles et homogènes du début à la fin du poème.

4. Même une analyse sommaire du Cantique des Cantiques permet de se rendre compte que le langage du corps s'exprime dans cette séduction réciproque. Aussi bien le point de départ que le point d'arrivée de cette fascination - stupeur et admiration réciproques - sont en effet la féminité de l'épouse et la masculinité de l'époux dans l'expérience directe de leur visibilité. Les mots d'amour qu'ils prononcent tous deux se concentrent donc sur le corps, non seulement parce qu'il constitue lui-même la source de cette séduction

réci-proque, mais aussi et surtout parce que c'est sur lui que s'arrête directement et immédiatement cette attraction vers l'autre personne - vers l'autre "ego" - féminine ou masculine qui, dans l'impulsion intérieure du cœur, engendre l'amour. En outre, l'amour entraîne une expérience particulière du beau qui se concentre sur ce qui est visible, mais qui implique en même temps la personne toute entière. L'expérience du beau engendre la complaisance qui est réci-proque. "O la plus belle des femmes..." Ct 1,8 dit l'époux et lui font écho les paroles de l'épouse: "Je suis noire mais belle, ô fille de Jérusalem" Ct 1,5. Les paroles de l'enchantement masculin se répètent continuellement, revenant sans cesse dans les cinq chants du poème. Et de semblables expressions de l'épouse lui font écho.

5. Il s'agit de métaphores, qui peuvent sembler surprenantes. Certaines sont empruntées à la vie des pasteurs; d'autres semblent indiquer l'origine royale de l'époux (Pour expliquer l'inclusion d'un chant d'amour dans le canon biblique, les exégètes juifs ont, déjà les premiers siècles après le Christ, vu dans le Cantique des Cantiques une allégorie de l'amour de Yahvé pour Israël, ou bien une allégorie de l'histoire du peuple élu où cet amour se manifeste et, au Moyen Age, l'allégorie de la Sagesse divine et de l'homme qui la cherche. - L'exégèse chrétienne a, dès les premiers Pères, étendu cette idée au Christ et à l'Eglise (cf. HIPPOLYTE et ORIGENE), ou bien à l'âme individuelle du chrétien (Saint GREGOIRE DE NYSSE) ou à Marie (Saint AMBROISE). Saint BERNARD a vu dans le Cantique des Cantiques un dialogue de la parole de Dieu avec l'âme, et cela nous mène à l'idée de saint JEAN DE LA CROIX sur le mariage mystique. - Seule exception dans cette longue tradition, Théodore de MOPSUESTE qui, au IVème siècle, a vu dans le Cantique des Cantiques un poème qui chante l'amour humain de Salomon pour la fille du Pharaon. - En revanche, LUTHER réfère l'allégorie à Salomon et à son règne. Ces derniers siècles, de nouvelles hypothèses ont vu le jour. On a considéré, par exemple, le Cantique des Cantiques comme un drame de la fidélité maintenue par une épouse envers un pasteur malgré toutes les tentations, ou bien comme un recueil de chants exécutés durant les rites populaires des noces, ou chants mystico-rituels qui reflètent le culte d'Adonis-Tammouz. On a même vu, dans le Cantique la description d'un rêve, faisant appel tant aux idées antiques sur la signification des rêves qu'à la psychanalyse. - Au XXème siècle, on est retourné aux plus anciennes traditio-allégoriques (cf. BEA), voyant de nouveau dans le Cantique des Cantiques l'histoire de l'Israël (cf. JOUON, RICCIOTTI) et un midrash développé (comme le rappelle Robert dans son commentaire qui constitue une " somme " de l'interprétation du Cantique). - En même temps, toutefois, on a commencé à lire le livre dans sa signification la plus évidente, celle d'un poème exaltant l'amour humain naturel (cf. ROWLEY, YOUNG, LAURIN). - Le premier qui a démontré de quelle manière cette signification se rattache au contexte biblique du chapitre 2 de la Genèse est Karl BARTH. DUBARLE part de l'idée qu'un amour humain fidèle et heureux révèle à l'homme les attributs de l'amour divin, et Van den OUDENRYN voit dans le Cantique des Cantiques l'anti-type de ce sens caractéristique qui paraît dans Ep 5,23. MURPHY, excluant toute explication allégorique et métaphorique, souligne que l'amour humain, créé et béni par Dieu, peut être le thème d'un livre biblique inspiré.

D. LYS constate que le contenu du Cantique des Cantiques est à la fois sexuel et sacré. Quand on fait abstraction de la deuxième caractéristique, on arrive à traiter le Cantique comme une composition érotique purement laïque, et quand on ignore la première, on tombe dans l'allégorie. Ce n'est qu'en utilisant ces deux aspects qu'il est possible de lire le livre de la juste manière.

A côté des ouvrages des auteurs précités et spécialement en ce qui concerne une ébauche de l'histoire de l'exégèse du Cantique des Cantiques, voir H.H. ROWLEY, "The interpretation of the Song of Songs" dans The Servant of the Lord and other Essays on the Old Testament, Londres, Tutterworth, 1952, p.191-233; A.M DUBARLE, "Le Cantique des Cantiques dans l'exégèse de l'Ancien Testament" Recherches bibliques VIII, Louvain, Desclée de Brouwer, 1967, p.139-151; D. LYS, Le Plus Beau Chant de la Création - Commentaire du Cantique des Cantiques, Lectio divina 51, Paris, Cerf, 1968, p.31-35; M.H POPE Song of Songs, The Anchor Bible, Garden City, New-York, Doubleday, 1977, p.133-324)

6. Laissons aux experts l'analyse de ce langage poétique. Le fait même de se servir de métaphores prouve combien, dans notre cas, le langage du corps cherche appui et confirmation dans tout le monde visible. Il s'agit incontestablement d'un langage qui doit être considéré en même temps par le cœur et par les yeux de l'époux dans l'acte de concentration spéciale sur tout l'"ego" féminin de l'épouse. Cet "ego" lui parle par tout trait féminin, suscitant cet état d'âme qu'on peut appeler fascination, enchantement. Cet "ego" féminin s'exprime presque sans paroles; toutefois, le langage du corps exprimé sans paroles trouve un riche écho dans les paroles de l'époux, dans ses phrases pleines de transport poétique et de métaphores qui témoignent de l'expérience du beau, d'un amour de satisfaction. Si les métaphores du Cantique cherchent pour cette beauté une analogie dans les diverses choses du monde visible (dans ce monde qui est le "propre monde" de l'époux), elles semblent en même temps indiquer l'insuffisance de chacune d'elles en particulier. "Tu es toute belle ma compagne, et pas une tâche en toi!" Ct 4,7: c'est sur cette expression que l'époux conclut son chant, abandonnant toutes les autres métaphores pour se tourner vers cette seule et unique par laquelle le langage du corps semble exprimer ce qui, le plus, est le propre de la féminité et de toute la personne.

Nous continuerons l'analyse du Cantique des Cantiques au cours de la prochaine audience générale

1. Reprenons notre analyse du Cantique des Cantiques afin de comprendre de manière plus adéquate et exhaustive le signe sacramentel du mariage, tel que le manifeste le langage du corps qui est un langage particulier d'amour engendré par le cœur. A un certain moment, l'époux, exprimant une expérience particulière des valeurs qui rayonnent sur tout ce qui est en rapport avec la personne aimée dit: "Tu as pris mon cœur, ma sœur, mon épouse - tu as pris mon cœur par un seul regard, - par un anneau de ton collier. - Qu'elles sont douces tes caresses - ma sœur, mon épouse". Ct 4,9-10

Dans ces paroles apparaît ce qui est d'importance essentielle pour la théologie du corps - et dans le cas présent, pour la théologie du signe sacramentel du mariage. Qui donc est le "tu" féminin pour le "moi" masculin, et vice versa?

L'époux du Cantique des Cantiques s'exclame: "Tu es toute belle mon amie" Ct 4,7 et il l'appelle "ma sœur, mon épouse" Ct 4,9. Il ne l'appelle pas de son nom, mais il se sert d'expressions qui disent bien plus.

Sous un certain aspect, l'appellation, "sœur", dont se sert l'époux semble être plus éloquente que le terme "amie"; elle semble enracinée dans l'ensemble du Cantique qui manifeste combien l'amour révèle l'autre personne.

2. Le terme "amie" indique ce qui est toujours essentiel dans l'amour, qui place le second "ego" à côté du propre "ego". L'amitié - l'amour d'amitié (amour amicitiae) - signifie dans le Cantique un rapprochement particulier ressenti et expérimenté comme force intérieurement unificatrice. Le fait que dans ce rapprochement cet "ego" féminin se révèle à l'époux comme "sœur" - et que, précisément comme sœur elle soit épouse - a une éloquence toute particulière. L'expression "sœur" parle de l'union dans l'humanité et en même temps de la diversité et de l'originalité féminines de cette sœur, non seulement en considération du sexe, mais aussi dans la manière d' "être personne", ce qui veut dire soit "être sujet" soit "être en rapport". Le terme "sœur" semble exprimer de la manière la plus simple, la subjectivité de l'"ego" féminin dans la relation personnelle avec l'homme, c'est-à-dire dans l'ouverture de ce dernier vers les autres qui sont entendus et perçus comme des frères. En un certain sens, la sœur aide l'homme à se définir et à se comprendre de cette manière, constituant pour lui une sorte de défi dans cette direction.

3. L'époux du Cantique accueille le défi et recherche le passé commun comme si lui et sa femme provenaient du même cercle de famille, comme s'ils étaient unis depuis l'enfance par les souvenirs du même foyer. Ils se sentent ainsi réciproquement proches comme frère et sœur qui doivent leur existence à la même mère. Il en découle un sens spécifique d'appartenance commune. Le fait qu'ils se sentent frère et sœur leur permet de vivre en sûreté ce voisinage réciproque et de le manifester en y trouvant un appui sans craindre le jugement inique des autres hommes.

Grâce à l'appellation "ma sœur", les paroles de l'époux tendent à reproduire, peut-on dire, l'histoire de la féminité de la personne aimée, la voyant encore à l'époque de l'enfance et embrassant son "ego" tout entier âme et corps, avec une tendresse désintéressée. C'est de là que naît cette paix dont parle l'épouse. C'est la paix du corps qui, en apparence, ressemble au sommeil ("ne réveillez pas la bien-aimée, ne l'arrachez pas à son sommeil, avant qu'elle ne le veuille") C'est surtout la paix de la rencontre dans l'humanité en tant qu'image de Dieu - et la rencontre à travers un don réciproque et désintéressé ("et ainsi je suis à tes yeux comme celle qui a trouvé la paix" Ct 8,10

4. En relation avec la trame précédente qu'on pourrait appeler la "trame fraternelle" apparaît dans le duo amoureux du Cantique des Cantiques une autre trame, disons un autre substrat du contenu. Nous pouvons l'examiner en partant de certaines expressions qui dans le poème semblent avoir une signification clé. Cette trame n'apparaît jamais explicitement, mais à travers toutes les compositions et ne se manifeste expressément que dans certains passages. Voilà comment parle l'époux: "Tu es un jardin fermé, ma sœur, mon épouse - une fontaine scellée" Ct 4,12

Ces métaphores que nous venons de lire "jardin fermé, fontaine scellée" révèlent la présence d'une autre vision de l' "ego" féminin lui-même, propriétaire de son propre mystère. On peut dire que chacune de ces métaphores exprime la dignité personnelle de la femme qui, en tant que sujet spirituel, se possède et peut décider non seulement de la profondeur métaphysique, mais aussi de la vérité essentielle et de l'authenticité du don de soi, tendu vers cette union dont parle le livre de la Genèse.

Le langage de la métaphore - langage poétique - semble être, dans ce contexte particulièrement approprié et précis. La "sœur-épouse" est pour l'homme propriétaire de son mystère comme "un jardin fermé" comme "une fontaine scellée". Le langage du corps examiné dans sa vérité de pair avec la découverte de l'inviolabilité intérieure de la personne. En même temps, cette découverte exprime l'authentique profondeur de l'appartenance réciproque des époux, conscients de s'appartenir mutuellement, d'être destinés l'un à l'autre. Quand l'épouse dit: "Mon bien - aimé est à moi", elle veut dire en même temps: "Il est celui à qui je me confie"; et elle ajoute en conséquence "et moi à lui" Ct 2,16. Les adjectifs "mon" et "ma" affirment ici toute la profondeur de cet acte de se confier qui correspond à la vérité intérieure de la personne humaine.

Il correspond en outre à la signification conjugale de la féminité par rapport à l'"ego" masculin, c'est-à-dire au langage du corps, considéré dans la vérité de la dignité personnelle.

Cette vérité a été prononcée par l'époux quand il a parlé du "jardin fermé" et de la "fontaine scellée". L'épouse lui répond avec les paroles du don par lequel elle se confie à lui. Comme maîtresse de son propre choix, elle dit: "Je suis à mon bien-aimé". Le Cantique des Cantiques relève subtilement la vérité intérieure de cette réponse. La liberté du don est une réponse à la profonde conscience du don qu'expriment les paroles de l'époux. C'est par cette vérité et cette liberté que s'édifie l'amour duquel il importe d'affirmer qu'il est un amour authentique.

TDC 111 - Le véritable amour appelle le dépassement de soi

1. Nous allons réfléchir encore aujourd'hui sur le Cantique des Cantiques afin de mieux comprendre le signe sacramentel du mariage. La vérité de l'amour proclamée par le Cantique des Cantiques ne peut être séparée du langage du corps. De la vérité de l'amour, il découle que le langage du corps lui-même est relu dans la vérité. Cette vérité est également celle du rapprochement des époux qui grandit à travers l'amour: et la proximité signifie aussi l'initiation au mystère de la personne, sans toutefois impliquer sa violation Ct 1,13-14 Ct 1,16.

La vérité de la proximité croissante des époux à travers l'amour se développe dans la dimension subjective du cœur, dans celle de l'affection et du sentiment, qui permet de découvrir l'autre en soi comme don et, en un certain sens, de le goûter en soi Ct 2,3-6

Par cette proximité, l'époux vit plus pleinement l'expérience de ce don qui, de la part de l'"ego" féminin, s'unit à l'expression et à la signification nuptiale du corps. Les paroles de l'homme Ct 7,1-8 ne contiennent pas seulement une description poétique de la bien-aimée, de sa beauté féminine sur laquelle se fixent les sens, mais parlent aussi du don et du "se donner" de la personne.

L'épouse sait qu'elle est l'objet du désir de l'époux et elle va vers lui avec la promptitude du don de soi Ct 7,9-10 Ct 7,11-13 parce que l'amour qui les unit est en même temps de nature spirituelle et de nature sensuelle. Et c'est sur la base de cet amour que se réalise la perception du corps; car l'homme et la femme doivent constituer en commun ce signe du don réciproque de soi qui met le sceau sur toute leur vie.

2. Dans le Cantique des Cantiques, le langage du corps est inséré dans le processus particulier de l'attraction mutuelle de l'homme et de la femme qu'expriment les nombreux chants du Cantique, qui parlent fréquemment de recherche pleine de nostalgie d'affectueuse sollicitude Ct 2,7 et de réciproques retrouvailles des époux Ct 5,2. Cela leur apporte joie et quiétude et semble les entraîner à une recherche continue. On a l'impression qu'en se rencontrant, en se rejoignant, en expérimentant leur propre voisinage, ils ne cessent de tendre vers quelque chose: ils cèdent à l'appel de quelque chose qui dépasse le contenu du moment, et qui franchit les limites de l'éros, relues dans les paroles du mutuel langage du corps Ct 1,7-8 Ct 2,17. Cette recherche a une dimension intérieure: le cœur veille même dans le sommeil. Cette aspiration née de la beauté intégrale, de la pureté absolument sans tache; c'est la recherche d'une perfection contenant, peut-on dire, la synthèse de la beauté humaine, beauté de l'âme et du corps.

Dans le Cantique des Cantiques l'éros humain révèle le visage de l'amour toujours en recherche et jamais satisfait. L'écho de cette inquiétude envahit les strophes du petit poème: "J'ai ouvert à mon bien-aimé, - mais mon bien-aimé avait disparu, il était passé! - Je l'ai cherché et ne l'ai point trouvé - je l'ai appelé et il ne m'a pas répondu" Ct 5,6 - "Je vous adjure, filles de Jérusalem - si vous trompez mon bien-aimé - que lui annoncerez-vous - sinon que je suis malade d'amour? Ct 5,9

3. Donc, quelques strophes du Cantique des Cantiques présentent l'éros comme la forme de l'amour humain dans lequel opèrent les énergies du désir. Et c'est en elles que s'enracine la conscience, c'est-à-dire la certitude subjective de l'appartenance réciproque, fidèle et exclusive. Mais en même temps, un grand nombre d'autres strophes nous forcent à réfléchir sur les causes de la recherche et de l'inquiétude qui accompagnent la conscience d'appartenir l'un à l'autre. Cette inquiétude fait-elle aussi partie de la nature de l'éros? S'il en était ainsi, cette inquiétude indiquerait aussi la nécessité du dépassement de soi. La vérité de l'amour s'exprime dans la conscience de l'appartenance réciproque, fruit de l'aspiration et de la recherche mutuelles et, de même, dans la nécessité de l'aspiration et de la recherche comme résultat de l'appartenance réciproque.

Dans cette nécessité intérieure, dans cette dynamique d'amour, se révèle indirectement la quasi-impossibilité pour une personne de s'emparer, de prendre possession d'une autre personne. La personne est un être qui dépasse absolument toutes les mesures d'appropriation et de propriété, de possession et de satisfaction qui émergent du langage du corps lui-même. Si l'époux et l'épouse méditent ce langage dans la pleine vérité de la personne et de l'amour, ils parviennent à une conviction toujours plus profonde que l'ampleur de leur appartenance mutuelle constitue ce don réciproque, dans lequel l'amour se révèle "fort comme la mort" c'est-à-dire qu'il remonte jusqu'aux dernières limites du langage du corps pour les franchir. En un certain sens, la vérité de l'amour intérieur et la vérité du don réciproque appellent continuellement l'époux et l'épouse à travers les moyens d'expressions de l'appartenance réciproque et même en se détachant de ces moyens, à atteindre et parvenir à ce qui constitue le noyau même du don de personne à personne.

4. En suivant les sentiers des paroles tracés par les strophes du Cantique des Cantiques, il semble que nous approchons donc de la dimension dans laquelle l'éros cherche à s'intégrer moyennant encore une autre vérité de l'amour. Des siècles plus tard - à la lumière de la mort et de la résurrection du Christ - Paul de Tarse proclamera cette vérité dans son épître aux Corinthiens: "La charité est longanime, la charité est serviable, elle n'est pas envieuse, la charité ne fanfaronne pas, elle ne se rengorge pas, elle ne fait rien d'inconvenant, ne cherche pas son intérêt, ne s'irrite pas, ne tient pas compte du mal, elle ne se réjouit pas de l'injustice, mais elle met sa joie dans la vérité. Elle excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout. La charité ne passe jamais" 1Co 13,4-8

La vérité sur l'amour exprimée dans les strophes du Cantique des Cantiques est-elle confirmée à la lumière de ces paroles de saint Paul? Dans le Cantique des Cantiques nous lisons, par exemple au sujet de l'amour, que la jalousie est "tenace comme les enfers" Ct 8,6; et dans l'épître de Paul nous lisons que "la charité n'est pas envieuse". Quel rapport existe-t-il entre ces deux expressions concernant l'amour? Quel rapport y a-t-il avec un autre langage; l'amour qui semble émerger d'une autre dimension de la personne et appelle, invite à une autre communion. Cet amour a été désigné sous le nom d' "agapé" et l'agapé conduit l'éros à son accomplissement, en le purifiant.

Nous concluons ainsi les brèves méditations au sujet du Cantique des Cantiques que nous avons faites dans le but de mieux approfondir encore le thème du langage du corps. Dans ce cadre, le Cantique des Cantiques a une signification tout à fait particulière.

TDC 112 - L'amour, soutenu par la prière est plus fort que la mort

1. Commentant ces semaines dernières le Cantique des Cantiques, j'ai souligné le fait que le signe sacramentel du mariage se constitue sur la base du langage du corps, que l'homme et la femme expriment dans la vérité qui leur est propre. C'est sous cet aspect que j'entends analyser aujourd'hui quelques passages du livre de Tobie.

Dans le récit des épousailles de Tobie et de Sara, nous trouvons le terme "sœur" - qui semble indiquer une nature fraternelle dans l'amour conjugal - et, de même, une autre expression, analogue, elle aussi, à celles du Cantique des Cantiques.

Vous vous en souvenez certainement, dans le duo des époux l'amour qu'ils se déclarent l'un à l'autre est "fort comme la mort" Ct 8,6. Dans le livre de Tobit, nous trouvons une phrase où il est dit qu'il aime Sara "au point de ne plus pouvoir se détacher d'elle" Tb 6,19 et qui présente une situation confirmant la vérité des paroles au sujet de l'amour "fort comme la mort"

2. Pour mieux comprendre, il faut se reporter à quelques détails qui trouvent une explication sur le fond du caractère spécifique du livre de Tobie. On y lit que Sara, fille de Ragouël, avait été précédemment "donnée comme épouse à sept maris" et que tous ceux-ci étaient morts avant de s'unir à elle. Cela était dû à l'intervention de l'esprit malin et le jeune Tobie avait raison de craindre une mort semblable.

Ainsi, l'amour de Tobie devait dès le premier moment, affronter l'épreuve de la vie et de la mort. Les paroles sur l'amour "fort comme la mort" prononcées par les époux dans le Cantique des Cantiques prennent ici un caractère d'épreuve réelle. Si l'amour se démontre fort comme la mort, cela advient surtout en ce sens que Tobie et Sara avec lui n'hésitent pas à aller au-devant de cette épreuve. Mais dans cette épreuve de la vie et de la mort, c'est la vie qui triomphe car durant la première nuit nuptiale, l'amour soutenu par la prière se révèle plus fort que la mort.

3. Cette épreuve de la vie et de la mort a également une autre signification que nous font comprendre l'amour et le mariage des nouveaux époux. En effet, en s'unissant comme mari et femme, ils se trouvent dans la situation où les forces du bien et du mal se combattent et se mesurent réciproquement. Le duo des époux du Cantique des Cantiques ne semble pas en effet percevoir cette dimension de la réalité. Les époux du Cantique des Cantiques vivent et s'expriment dans un monde idéal ou "abstrait"; comme si dans ce monde n'existait pas la lutte des forces objectives entre le bien et le mal. Ne serait-ce pas précisément la force et la vérité intérieure de l'amour qui atténuent la lutte qui se déroule en lui et autour de lui?

La plénitude de cette vérité et de cette propre force de l'amour semble toutefois être différente et tendre plutôt à mener là où nous conduit l'expérience du livre de Tobie. La vérité et la force de l'amour se manifestent dans la capacité de se placer entre les forces du bien et du mal qui luttent dans l'homme et autour de lui, car l'amour a confiance en la victoire du bien et il est prêt à tout faire pour que triomphe le bien. Par conséquent, la vérité de l'amour des époux du livre de Tobie trouve sa confirmation, non pas dans les paroles exprimées par le langage du transport amoureux comme dans le Cantique des Cantiques, mais bien dans les options et dans les actes qui assument tout le poids de l'existence humaine dans leur union à tous deux. Le langage du corps semble utiliser ici les paroles des options et des actes jaillis de l'amour qui triomphe parce qu'il prie.

4. La prière de Tobie Tb 8,5-8, qui est avant tout une prière de louange et de remerciement, puis une supplication, place le langage du corps sur le terrain des termes essentiels de la théologie du corps. C'est un langage "objectivé", pénétré moins de la force émotive de l'expérience que de la profondeur et la gravité de la vérité de l'existence elle-même.

Cette vérité, les époux la professent ensemble, à l'unisson, devant le Dieu de l'Alliance, "Dieu de nos pères". On peut dire que sous cet aspect le langage du corps devient le langage des ministres du sacrement, conscients que dans le pacte conjugal s'exprime et se réalise le mystère qui a sa source en Dieu lui-même. Leur pacte conjugal est en effet l'image et le sacrement primordial de l'Alliance de Dieu avec le genre humain - de cette Alliance qui tire son origine de l'Amour éternel.

Tobie et Sara terminent leur prière par les paroles suivantes: Fais que nous obtenions miséricorde, elle et moi, et que nous arrivions ensemble à la vieillesse" Tb 8,7

On peut admettre, en se basant sur le contexte, qu'ils ont sous les yeux la perspective de persévérer dans leur communion jusqu'à la fin de leurs jours, - perspective qui, avec l'épreuve de la vie et de la mort, s'ouvre devant eux déjà durant la première nuit nuptiale. En même temps, ils voient avec les yeux de la foi la sainteté de cette vocation dans laquelle ils doivent - par l'unité du couple construite sur la vérité réciproque du langage du corps - répondre à l'appel de Dieu lui-même, contenu dans le mystère de l'origine. Et c'est pourquoi, ils demandent: "Fais que nous obtenions miséricorde, elle et moi".

5. Les époux du Cantique des Cantiques se déclarent l'un à l'autre, avec d'ardentes paroles, leur amour humain. Les nouveaux époux du livre de Tobie demandent à Dieu la grâce de savoir répondre à l'amour. L'un et l'autre couples ont leur place dans ce qui constitue le signe sacramentel du mariage. Ils participent l'un et l'autre à la formation de ce signe.

On peut dire qu'à travers l'un et l'autre le langage du corps considéré soit selon la dimension subjective de la vérité des cœurs humains, soit selon la dimension objective de la vérité à vivre dans la communion, devient la langue de la liturgie.

La prière des nouveaux époux du livre de Tobie semble certainement le confirmer d'une manière différente de celle du Cantique des Cantiques et aussi d'une manière qui, incontestablement, émeut plus profondément.

TDC 113 - La dimension mystique du langage du corps

1. Reportons-nous aujourd'hui au texte classique du Ep 5,21-32 qui révèle les sources éternelles de l'Alliance dans l'amour du Père et, en même temps, sa nouvelle et définitive institution en Jésus-Christ.

Ce texte nous conduit à une dimension du langage du corps telle quelle pourrait être appelée "mystique". Il parle en effet du mariage comme d'un "grand mystère" ("Ce mystère est de grande portée", Ep 5,32). Et bien que ce mystère s'accomplisse dans l'union nuptiale du Christ rédempteur avec l'Eglise et de l'Eglise-épouse avec le Christ ("Je veux dire qu'il (ce mystère) s'applique au Christ et à l'Eglise" Ep 5,32 et bien qu'il s'effectue définitivement dans les dimensions eschatologiques, l'auteur de l'épître aux Ephésiens n'hésite pas, toutefois, à étendre l'analogie de l'union du Christ et de l'Eglise dans l'amour nuptial (définie de manière si "absolue" et eschatologique) au signe sacramentel du pacte conjugal de l'homme et de la femme qui sont "soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ" Ep 5,21. Il n'hésite pas à étendre cette analogie mystique au langage du corps, examiné dans la vérité de l'amour nuptial et de l'union conjugale des deux.

2. Il faut reconnaître la logique de ce merveilleux texte qui libère radicalement notre façon de penser des éléments de manichéisme ou de considération non personnaliste du corps, et qui en même temps rend le langage du corps, contenu dans le signe sacramentel du mariage, plus proche de la dimension de la sainteté réelle.

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

La liturgie - la langue liturgique - élève le pacte conjugal de l'homme et de la femme, basé sur le langage du corps considéré dans sa vérité, aux conditions du mystère; et elle permet, en même temps, que ce pacte se réalise aux dimensions précitées à travers le langage du corps.

C'est précisément de cela que parle le signe du sacrement du mariage qui, dans la langue liturgique, exprime un événement interpersonnel, riche d'intenses contenus individuels attribués à l'homme et à la femme "jusqu'à la mort". Le signe sacramentel signifie non seulement le "devenir" - la naissance du mariage -, mais constitue aussi tout son "être", toute sa durée: l'un et l'autre comme réalité sacrée et sacramentelle, enracinée dans la dimension de la Création et de la Rédemption. De cette manière, la langue liturgique assigne à tous deux, à l'homme et à la femme, l'amour, la fidélité et l'honnêteté conjugale au moyen du langage du corps. Il leur assigne l'unité et l'indissolubilité du mariage dans le langage du corps. Il leur assigne comme tâche tout le "sacrum" de la personne et de la communion des personnes et, de même, leur féminité et masculinité - précisément dans ce langage.

3. C'est en ce sens que nous affirmons que la langue liturgique devient langage du corps. Cela signifie une série de faits et de tâches qui forment la spiritualité du mariage, son ethos. Dans la vie quotidienne des époux, ces faits deviennent des tâches; et les tâches se traduisent en des faits. Ces faits - comme aussi les engagements - sont de nature spirituelle; toutefois, ils s'expriment en même temps selon le langage du corps.

L'auteur de l'épître aux Ephésiens écrit à ce propos: "(...) les maris doivent aimer leur femme comme leur propre corps (...)" Ep 5,28 - c'est-à-dire "comme soi-même" Ep 5,33 - "et que la femme révère son mari" Ep 5,33. Du reste, qu'ils soient tous deux "soumis l'un à l'autre dans la crainte du Christ" Ep 5,21.

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

4. Ainsi donc cette crainte de Dieu et ce respect dont parle l'auteur de l'épître aux Ephésiens ne sont rien d'autre qu'une forme spirituellement mûre de cet attrait réciproque: c'est-à-dire de l'homme vers la féminité et de la femme vers la masculinité, qui se révèle pour la première fois dans Gn 2,23-25. Ensuite le même attrait semble parcourir comme un large torrent les versets du Cantique des Cantiques pour trouver, dans des circonstances totalement différentes, son expression concise et concentrée dans le livre de Tobie.

La maturité spirituelle de cet attrait n'est autre que la fructification du don de crainte - un des sept dons du Saint Esprit dont saint Paul fait état dans sa première épître aux Thessaloniciens 1Th 4,4-7

Par ailleurs la doctrine de saint Paul au sujet de la chasteté comme "vie selon l'Esprit" Rm 8,5 nous permet (particulièrement sur la base de 1Co 6) d'interpréter ce respect en un sens charismatique, c'est-à-dire comme don de l'Esprit Saint

5. En exhortant les époux à être soumis l'un à l'autre "dans la crainte du Christ" Ep 5,21, et par la suite, en les incitant au respect dans les relations conjugales, l'épître aux Ephésiens semble mettre en évidence, conformément à la tradition paulinienne, le fait que la chasteté est une vertu et qu'elle est un don.

C'est de cette manière, à travers la vertu, et plus encore, à travers le don (vie selon l'Esprit) que mûrit spirituellement l'attrait réciproque de la masculinité et de la féminité. Tous deux, l'homme et la femme s'éloignant de la concupiscence trouvent l'exacte dimension dans la vraie signification nuptiale du corps. Ainsi la langue liturgique, c'est-à-dire la langue du sacrement et du "mysterium" devient dans leur vie, dans leur coexistence, un langage d'une profondeur, d'une simplicité et d'une beauté jusqu'à ce moment inconnu. Voilà ce qui paraît être la signification intégrale du signe sacramentel du mariage. Dans ce signe - à travers le langage du corps -, l'homme et la femme vont à la rencontre du grand "mysterium" pour transférer la lumière de ce mystère - lumière de vérité et de beauté, exprimée par la langue liturgique - en langage du corps, c'est-à-dire dans le langage de la praxis de l'amour, de la fidélité, de l'honnêteté et, donc, dans l'ethos enraciné dans la Rédemption du corps Rm 8,23. Sur cette voie la vie conjugale devient, en un certain sens, liturgie.

TDC 114 - Avec humanae vitae considérer les deux significations de l'acte conjugal

Les réflexions que nous avons faites jusqu'à présent sur l'amour humain dans le plan divin demeurerait en quelque sorte incomplètes si nous ne cherchions pas à en avoir l'application concrète dans le cadre de la morale conjugale et familiale. Nous allons faire ce dernier pas qui nous mènera à la conclusion de notre désormais long chemin, dans le sillage d'une importante déclaration du récent Magistère: l'encyclique Humanae Vitae que le pape Paul VI a publiée en juillet 1968. Nous relisons cet important document à la lumière des résultats que nous avons obtenus en examinant le dessein divin initial et les paroles du Christ qui y renvoient.

1. "L'Eglise enseigne que tout acte matrimonial doit rester ouvert à la transmission de la vie" HV 11 "Cette doctrine plusieurs fois exposée par le Magistère, est fondée sur le lien indissoluble, que Dieu a voulu et que l'homme ne peut rompre de son initiative, entre les deux signifie indissoluble. Je n'entends pas présenter un commentaire au sujet de toute l'encyclique, mais plutôt en expliquer et approfondir un passage. Du point de vue de la morale chrétienne contenue dans cette encyclique, cet extrait a une signification centrale. Il constitue en même temps un élément qui est en rapport très étroit avec nos réflexions précédentes sur le mariage dans la dimension du signe(sacramental).

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

2. Dans mes réflexions sur le signe sacramental, j'ai dit à plusieurs reprises qu'il est basé sur le langage du corps, relu dans la vérité. Il s'agit d'une vérité affirmée une première fois au début du mariage quand les nouveaux époux, se promettant l'un à l'autre d'"être toujours fidèles (...) de s'aimer et de s'honorer tous les jours de leur vie" deviennent ministres du mariage comme sacrement de l'Eglise. Puis, il s'agit d'une vérité qui, peut-on dire, est sans cesse affirmée à nouveau. En effet, vivant dans le mariage "jusqu'à la mort", l'homme et la femme revivent continuellement, en un certain sens, ce signe que le jour de leurs noces ils se sont donnés eux-mêmes grâce à la liturgie du sacrement.

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

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

Le passage de la phrase qui exprime la norme morale à la phrase qui l'explique et la motive est particulièrement significatif. L'encyclique induit à chercher le fondement de la norme qui détermine la moralité des actions de l'homme et de la femme dans l'acte conjugal, dans la nature de cet acte même et, encore plus profondément, dans la nature des sujets mêmes qui agissent.

4. De cette manière, la "structure intime" (c'est-à-dire la nature) de l'acte conjugal constitue la base nécessaire pour une lecture et une découverte adéquates des significations qui doivent transférer dans la conscience et dans les décisions des personnes qui agissent; elle constitue également la base nécessaire pour établir le rapport adéquat de ces significations, c'est-à-dire leur indissolubilité. Comme en même temps, "l'acte conjugal (...) unit profondément les époux" et, ensemble "les rend aptes à la génération de nouvelles vies" et comme l'un et l'autre adviennent "en raison de sa structure intime", il en résulte que la personne humaine "doit" (par besoin propre de la raison, la nécessité logique) considérer en même temps les "deux significations de l'acte conjugal".

Ici, il ne s'agit de rien d'autre que de lire dans la vérité le langage du corps comme je l'ai dit plusieurs fois au cours des précédentes lectures bibliques. La norme morale que l'Eglise ne cesse d'enseigner en cette matière et que Paul VI rappelle et confirme dans son encyclique découle de la lecture du langage du corps dans la vérité.

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

- 11 juillet 1984

TDC 115 - "Humanae Vitae", des normes morales fondées sur la loi naturelle et la Tradition

1. On lit dans l'encyclique Humanae Vitae: "Quand elle rappelle les hommes à l'observance des normes de la loi naturelle interprétée par sa doctrine constante, l'Eglise enseigne que n'importe quel acte conjugal doit rester de lui-même ouvert à la transmission de la vie" HV 11.

Ce texte considère en même temps et de plus met en relief la dimension subjective et psychologique quand il fait état de la signification ou plus exactement des deux significations de l'acte conjugal.

La signification naît dans la conscience avec la prise en considération de la vérité (ontologique) de l'objet. Grâce à cette prise en considération, la vérité (ontologique) entre pour ainsi dire dans la dimension cognitive, subjective et psychologique.

L'encyclique Humanae Vitae semble attirer particulièrement l'attention sur cette dernière dimension. Cela est également confirmé indirectement, entre autres, par la phrase suivante "Nous pensons que les hommes de notre époque sont particulièrement en mesure de saisir le caractère profondément raisonnable et humain de ce principe fondamental" HV 12

2. Ce caractère raisonnable ne regarde pas seulement la vérité dans sa dimension ontologique en ce qui correspond à la structure réelle de l'acte conjugal. Il regarde également cette même vérité dans sa dimension subjective et psychologique, c'est-à-dire la compréhension correcte de la structure intime de l'acte conjugal, c'est-à-dire l'adéquate considération des significations qui correspondent à cette structure et la considération de leur connexion inséparable, en vue d'une conduite moralement droite. C'est précisément en ceci que consistent la norme morale et, par conséquent, la régularité des actes humains dans le domaine de la sexualité. Nous pouvons dire, en ce sens, que la norme s'identifie avec la prise en considération du langage dans la vérité.

3. L'encyclique Humanae Vitae contient la norme morale et sa motivation ou, tout au moins, un approfondissement de ce qui constitue la motivation de la norme. Du reste, comme la norme qui exprime la valeur morale a un caractère d'obligation, il en résulte que les actes conformes à la norme sont moralement droits, les actes contraires sont, à l'inverse, intrinsèquement illicites. L'auteur de l'encyclique souligne qu'une telle norme appartient à la loi naturelle, c'est-à-dire qu'elle est conforme à la raison comme telle. L'Eglise enseigne cette norme, bien qu'elle ne soit pas exprimée formellement (c'est-à-dire littéralement) dans la Sainte Ecriture; elle le fait dans la conviction que l'interprétation de la loi naturelle est de la compétence du Magistère.

Nous pouvons toutefois en dire plus. Même si la norme morale, telle qu'elle est formulée dans l'encyclique Humanae Vitae, ne se trouve pas littéralement dans la Sainte Ecriture, néanmoins, du fait qu'elle est contenue dans la Tradition et - comme l'écrit le pape Paul VI - qu'elle a été "maintes fois exposée par le Magistère" HV 12 il résulte que cette norme correspond à l'ensemble de la doctrine révélée contenue dans les sources bibliques HV 4.

4. Ici, il s'agit non seulement de l'ensemble de la doctrine morale contenue dans la Sainte Ecriture, de ses prémisses essentielles et du caractère général de son contenu, mais également de ce complexe plus ample auquel nous avons déjà consacré de nombreuses analyses en traitant de la théologie du corps.

C'est précisément avec un si ample complexe comme toile de fond qu'il devient évident que la norme morale précitée appartient non seulement à la loi morale naturelle, mais aussi à l'ordre moral que Dieu a révélé; et, de ce point de vue également, elle ne pourrait être différente, mais seulement et uniquement telle que la transmettent la Tradition et le Magistère et, de nos jours, l'encyclique Humanae Vitae comme document contemporain du Magistère.

Paul VI écrit: "Nous pensons que les hommes de notre temps sont particulièrement en mesure de saisir la caractéristique profondément raisonnable et humaine de ce principe fondamental" HV 12. On peut ajouter: ils sont également en mesure de saisir son caractère profondément conforme à tout ce qui est transmis par la Tradition jaillie des sources bibliques. Les bases de cette conformité sont à rechercher particulièrement dans l'anthropologie biblique. Par ailleurs, on connaît la signification de l'anthropologie pour l'éthique, c'est-à-dire pour la doctrine morale. Il semble parfaitement raisonnable de chercher précisément dans la théologie du corps le fondement de la vérité de la norme qui concerne des problèmes d'importance si fondamentale ayant trait à l'homme en tant que corps: "Les deux ne seront qu'une seule chair" Gn 2,24

5. La norme de l'encyclique Humanae Vitae regarde tous les hommes du fait qu'elle est une norme de la loi naturelle et qu'elle se base sur la conformité avec la raison humaine (lorsque, bien entendu, celle-ci cherche la vérité). A plus forte raison concerne-t-elle tous les fidèles membres de l'Eglise, étant donné que le caractère raisonnable de cette norme trouve indirectement une confirmation et un solide soutien dans l'ensemble de la théologie du corps. C'est en nous plaçant à ce point de vue que, dans nos précédentes analyses, nous avons parlé de l'ethos de la Rédemption du corps.

La norme de la loi naturelle, basée sur cet ethos trouve non seulement une nouvelle expression, mais aussi un plein fondement anthropologique et éthique soit dans les paroles de l'Evangile soit dans l'action purificatrice et corroborante de l'Esprit.

Il existe toutes les raisons pour que chaque chrétien, et en particulier chaque théologien, relise et comprenne toujours plus profondément dans ce contexte intégral la doctrine morale de l'encyclique.

Les réflexions que depuis longtemps nous présentons ici constituent précisément une tentative de pareille relecture.

1. Nous allons poursuivre les réflexions qui visent à rattacher l'encyclique Humanae Vitae à la théologie du corps dans son ensemble. L'auteur de l'encyclique ne se contente pas de rappeler la norme morale qui concerne la coexistence conjugale et de la confirmer face aux circonstances nouvelles. Quand, dans l'exercice de son magistère authentique, Paul VI s'est prononcé dans son encyclique (1968), il avait sous les yeux l'énoncé autorisé du Concile Vatican II contenu dans la constitution Gaudium et Spes (1965).

Non seulement l'encyclique suit la ligne de l'enseignement conciliaire, mais elle constitue également le développement et l'achèvement des problèmes qu'il contient, particulièrement en ce qui concerne le problème de l'accord de l'amour humain avec le respect de la vie. A ce sujet, nous lisons dans Gaudium et Spes: "L'Eglise rappelle qu'il ne peut y avoir de véritable contradictions entre les lois divines qui régissent la transmission de la vie et celles qui favorisent l'authentique amour conjugal" GS 51

2. La constitution pastorale de Vatican II exclut n'importe quelle véritable contradiction dans l'ordre normatif; ce que Paul VI confirme de son côté, cherchant en même temps à éclairer cette "non-contradiction" et, de cette manière, à motiver sa propre morale, en démontrant sa conformité avec la raison. Toutefois, Humanae Vitae parle moins de la non-contradiction dans l'ordre normatif que de la connexion inséparable entre la transmission de la vie et l'authentique amour conjugal, du point de vue des "deux significations de l'acte conjugal: la signification unitive et la signification procréatrice" HV 12 dont nous avons traitée.

3. On pourrait se pencher longuement sur l'analyse de la norme elle-même; mais le caractère de chacun des deux documents nous entraîne plutôt, au moins indirectement à des réflexions pastorales. En effet Gaudium et Spes est une constitution pastorale et l'encyclique de Paul VI tend, avec sa valeur doctrinale, à avoir la même orientation. Elle veut en effet répondre aux interrogations de l'homme contemporain. Ces interrogations sont de caractère démographique et, par conséquent, de caractère social, économique et politique, en relation avec la croissance de la population sur le globe terrestre. Ce sont des interrogations qui partent du domaine de sciences particulières et avec elles vont de pair les interrogations des moralistes contemporains (théologiens- moralistes). Ce sont avant tout les interrogations des époux, qui se trouvent déjà au centre de l'attention de la constitution conciliaire et que l'encyclique reprend avec toute la précision désirable. Nous y lisons en effet: "Etant donné les conditions de la vie actuelle et considérant la signification que les relations conjugales ont pour l'harmonie entre les époux et pour la mutuelle fidélité, une révision des normes éthiques jusqu'à présent en vigueur ne serait-elle pas indiquée, surtout si l'on considère qu'elles ne peuvent être observées sans sacrifices, parfois héroïques?" HV 3

4. Cette formulation montre à l'évidence avec quelle sollicitude l'auteur de l'encyclique cherche à affronter dans toute leur portée les interrogations de l'homme contemporain. L'importance de ces interrogations suppose une réponse proportionnellement pondérée et profonde. Si, donc, d'une part il est juste de s'attendre à ce que la norme soit traitée de manière incisive, il est également juste de s'attendre à ce qu'un non moindre poids soit donné aux arguments pastoraux concernant plus directement la vie des hommes concrets, de ceux précisément qui posent les questions que nous avons mentionnées au début. Ces hommes, Paul VI les a toujours eus sous les yeux. C'est ce qu'exprime, entre autres, le passage suivant d'Humanae Vitae: "La doctrine de l'Eglise sur la régulation des naissances, qui proclame la loi divine, pourra sembler, à certains, difficile ou même impossible à observer. Il est vrai que, comme toutes les grandes et bénéfiques réalités, elle requiert un sérieux engagement et de nombreux efforts, individuels, familiaux et sociaux. Et même, elle serait irréalisable sans l'aide de Dieu qui soutient et corrobore la bonne volonté des hommes. Mais à qui réfléchit bien, ces efforts ne manqueront pas de se révéler ennoblissants pour l'homme et bénéfiques pour la société humaine" HV 20.

5. A ce point-là, on ne parle plus de la "non-contradiction normative", mais de la "possibilité de l'observance de la loi divine", c'est-à-dire d'un sujet, au moins indirectement, pastoral. Le fait que la loi doit être de réalisation possible appartient à la nature même de la loi et se trouve donc contenu dans le cadre de la "non-contradiction normative". Toutefois la "possibilité" de la norme - comprise comme réalisable - appartient également au domaine pratique et pastoral. C'est précisément à ce pont de vue que se place Paul VI dans le texte précisé.

6. On peut ici ajouter une considération: le fait que tout l'arrière-plan biblique, dénommé "théologie du corps", nous offre - même indirectement - la confirmation de la vérité de la norme morale contenu dans Humanae Vitae nous prépare à considérer plus à fond les aspects pratiques et pastoraux du problème dans son ensemble. Les prémisses et principes généraux de la théologie du corps n'étaient-ils pas toutes et tous puisés dans les réponses que le Christ donna aux questions de ses interlocuteurs concrets? Et les textes de Paul, - comme par exemple ceux de l'épître aux Corinthiens - ne forment-ils pas un petit manuel concernant les problèmes de la vie morale des premiers disciples du Christ? Et dans ces textes, nous trouvons à coup sûr cette règle de compréhension qui semble tellement indispensable pour faire face aux problèmes dont traitent Humanae Vitae, règle qui est présente dans cette encyclique.

Ceux qui estiment que le Concile Vatican II et l'encyclique de Paul VI ne tiennent pas suffisamment compte des difficultés présentes dans la vie concrète ne comprennent pas les préoccupations pastorales qui furent à l'origine de ces documents. "Préoccupation pastorale" signifie recherche du vrai bien de l'homme, promotion des valeurs que Dieu a imprimées dans sa personne, signifie donc réalisation de cette "règle de compréhension" qui vise à découvrir toujours plus clairement le dessein de Dieu au sujet de l'amour humain, dans la certitude que l'unique et vrai bien de la personne humaine consiste dans la réalisation de ce dessein divin.

On peut dire que c'est précisément au nom de la "règle de compréhension" précitée que le Concile a posé la question de "l'accord de l'amour conjugal avec le respect de la vie" GS 51; et par la suite, l'a rappelé les normes d'application obligatoire dans ce domaine, mais, en outre, elle s'occupe largement du problème de "la possibilité de l'observance de la loi divine".

Les présentes réflexions sur le caractère du document Humanae Vitae nous préparent à considérer par la suite le problème de la "paternité responsable".

TDC 117 - Paternité et maternité responsables à la lumière d'Humanae Vitae

1. Pour aujourd'hui nous avons choisi le thème de la "paternité et maternité responsables", à la lumière de la constitution Gaudium et Spes et de l'encyclique Humanae Vitae.
Dans l'examen du sujet, la constitution conciliaire se contente de rappeler les principes fondamentaux; par contre, le document pontifical va au-delà, leur donnant un contenu plus concret.
Voici ce que dit le texte conciliaire: " (...) Lorsqu'il s'agit de mettre en accord l'amour conjugal avec la transmission responsable de la vie, la moralité du comportement ne dépend donc pas de la seule sincérité de l'intention et de la seule appréciation selon les critères objectifs, tirés de la nature même de la personne et de ses actes, critères qui respectent, dans un contexte d'amour véritable, la signification d'une donation réciproque et d'une procréation à la mesure de l'homme; chose impossible si la vertu de chasteté conjugale n'est pas pratiquée d'un cœur loyal" GS 51 (par. 3)
Et le Concile ajoute: "En ce qui concerne la régulation des naissances, il n'est pas permis aux enfants de l'Eglise, fidèles à ses principes, d'emprunter des voies que le Magistère désapprouve" GS 51 (par. 3)
2. Avant le passage cité, GS 50, le Concile enseigne que les époux doivent "s'acquitter de leur charge en toute responsabilité humaine et chrétienne et dans un respect plein de docilité à l'égard de Dieu" GS 50 (par. 2) Ce qui veut dire que "d'un commun accord et d'un commun effort, ils se formeront un jugement droit: ils prendront en considération à la fois et leur bien et celui des enfants nés ou à naître; ils discernent les conditions aussi bien matérielles que spirituelles de leur époque et de leur situation; ils tiendront compte enfin du bien de la communauté familiale, des besoins de la société temporelle et de l'église elle-même" GS 50 (par. 2)
Suivent les paroles particulièrement importantes pour déterminer avec une plus grande précision le caractère moral de la "paternité et maternité responsables". Nous lisons en effet: "Ce jugement, ce sont en dernier ressort les époux eux-mêmes qui doivent l'arrêter devant Dieu" GS 50 (par. 2). Et poursuivant: "Dans leur manière d'agir, que les époux chrétiens sachent bien qu'ils ont l'obligation de toujours suivre leur conscience, une conscience qui doit se conformer à la loi divine; et qu'ils demeurent dociles au magistère de l'Eglise, interprète autorisé de cette loi à la lumière de l'Evangile. Cette loi divine manifeste la pleine signification de l'amour conjugal, elle le protège et le conduit à son achèvement vraiment humain" GS 50 (par. 2)
3. En se contentant de rappeler les conditions nécessaires de la "paternité et maternité responsables", la constitution conciliaire les a relevées de manière claire et nette, précisant les éléments qui constituent cette paternité et maternité, c'est-à-dire le jugement mûr de la conscience personnelle conforme à la loi divine, authentiquement interprétée par le magistère de l'Eglise.
4. L'encyclique Humanae Vitae, se basant sur les mêmes principes et conditions, et allant plus loin, présente les indications concrètes. On s'en rend immédiatement compte devant la manière de définir la "paternité responsable" HV 10 Paul VI s'efforce de préciser ce concept en recourant à ses différents aspects et en éliminant d'avance sa réduction à un des aspects "partiels" comme le font ceux qui parlent uniquement de contrôle des naissances. En effet, dès le début, c'est une conception intégrale de l'homme HV 7 et de l'amour conjugal HV 8-9 qui guide Paul VI dans son argumentation.
5. On peut, pour parler de responsabilité dans l'exercice de la fonction paternelle et maternelle, la considérer sous divers aspects. C'est ainsi que Paul VI écrit: "Par rapport aux processus biologiques, paternité responsable signifie connaissance et respect de leurs fonctions: l'intelligence découvre dans le pouvoir de donner la vie les lois biologiques qui font partie de la personne humaine" HV 10. Puis, quand il s'agit de la dimension psychologique des "tendances de l'instinct et des passions, la paternité responsable signifie la nécessaire maîtrise que la raison et la volonté doivent exercer sur elles" HV 10.
Considérant les aspects interpersonnels susdits et y joignant "les conditions économiques et sociales" il faut reconnaître que "la paternité responsable s'exerce en vertu soit d'une délibération pondérée et généreuse de faire croître une famille nombreuse, soit d'une décision - prise pour de graves motifs et respectueuse de la loi morale - d'éviter temporairement et également pour un temps indéterminé une nouvelle naissance" HV 10.
Il en résulte que, dans le concept de "paternité responsable" est contenue la décision non seulement d'éviter "une nouvelle naissance" mais aussi de faire croître la famille selon les critères de prudence. Sous cette lumière, dans laquelle il faut examiner et résoudre la question de la "paternité responsable", reste toujours fondamental "l'ordre moral objectif que Dieu a établi et dont la conscience droite est toujours la fidèle interprète" HV 10.
6. C'est dans ce cadre que les époux doivent accomplir "leurs propres devoirs envers Dieu, envers eux-mêmes, envers la famille et envers la société, selon une juste hiérarchie des valeurs" HV 10. Il ne saurait donc être question ici "d'agir selon son propre arbitre". Au contraire, les époux doivent "conformer leur conduite aux intentions créatrices de Dieu" HV 10.
Partant de ce principe, l'encyclique base son argumentation sur la "structure intime de l'acte conjugal" et sur la "connexion inséparable des deux significations de l'acte conjugal" HV 12; nous en avons déjà fait état précédemment. Le principe relatif à la morale conjugale est donc la fidélité au plan divin manifesté dans "l'intime structure de l'acte conjugal" et dans "la connexion inséparable des deux significations de l'acte conjugal".

TDC 118 - "Humanae Vitae" distingue ce qui est licite ou non pour la régulation de la fertilité

1. Nous avons dit précédemment que le principe de la morale enseignée par l'Eglise (Concile Vatican II, Paul VI) est le critère de la fidélité sur le plan divin.

Conformément à ce principe, l'encyclique Humanae Vitae établit une rigoureuse distinction entre ce qui constitue la méthode moralement illicite de régulation des naissances ou, avec plus de précisions, de la régulation de la fertilité et de la méthode droite.

En premier lieu sont moralement illicites "l'interruption directe du processus de génération déjà engagé" (avortement) HV 14, la stérilisation directe et "toute action qui, soit en prévision de l'acte conjugal, soit dans un déroulement, soit dans le développement de ses conséquences naturelles, se proposerait comme but ou comme moyen de rendre impossible la procréation" HV 14; donc, tous les moyens contraceptifs. Par contre est moralement licite "le recours aux périodes infécondes" HV 16: "Si donc il existe, pour espacer les naissances, de sérieux motifs dus soit aux conditions physiques ou psychologiques des conjoints soit à des circonstances extérieures, l'Eglise enseigne qu'il est alors permis de tenir compte des rythmes naturels inhérents aux fonctions de la génération pour user du mariage dans les seules périodes infécondes et régler ainsi la natalité sans porter atteinte aux principes moraux (...)" HV 16

2. L'encyclique souligne tout particulièrement qu' "il existe une différence essentielle entre les deux cas" HV 16, une différence de nature éthique: "Dans le premier cas, les conjoints usent légitimement d'une disposition naturelle; dans l'autre cas, ils empêchent le déroulement des processus naturels" HV 16.

En découlent deux actions ayant une qualification éthique différente, ou même indirectement opposée: la régulation naturelle de la fertilité est moralement droite, la contraception n'est pas moralement droite. Cette différence essentielle entre les deux actions (manières d'agir) concerne leur qualification éthique intrinsèque, bien que, comme l'affirme mon prédécesseur Paul VI, "dans l'un et l'autre cas les conjoints s'accordent dans la volonté positive d'éviter l'enfant pour des raisons plausibles" et - va-t-il même jusqu'à écrire - "en cherchant à avoir l'assurance qu'il ne viendra pas" HV 16. Par ces paroles, le document admet que, même si ceux qui ont recours à des pratiques anticonceptionnelles peuvent être inspirés par des "raisons plausibles" cela ne change cependant pas la qualification morale qui se fonde sur la structure de l'acte conjugal en tant que tel.

3. A ce point, on pourrait observer que les conjoints qui recourent à la régulation naturelle de la fertilité pourraient être privés des raisons valides dont il a été question précédemment; mais cela constitue un problème éthique à part, quand il s'agit du sens moral de la "paternité et maternité responsables".

Supposant que les raisons pour décider de ne pas procréer soient moralement droites, il reste le problème moral de la manière d'agir dans un tel cas, et cela s'exprime dans un acte qui - selon la doctrine de l'Eglise transmise par l'encyclique - possède une qualification morale intrinsèque positive ou négative. La première, positive, correspond à la régulation "naturelle" de la fertilité; la seconde, négative, correspond à la "contraception artificielle".

4. Toute l'argumentation précédente se trouve résumée dans l'exposé de la doctrine contenue dans Humanae Vitae, qui en souligne le caractère à la fois normatif et pastoral. Quant à la dimension normative, il s'agit de préciser et d'éclairer les principes moraux de l'agir; pour la dimension pastorale, il s'agit surtout de définir la possibilité d'agir selon ces principes ("possibilité de l'observance de la loi divine" HV 20

Nous devons insister sur l'interprétation du contenu de l'encyclique. Dans ce but, il importe de considérer ce contenu, cet ensemble normatif et pastoral, à la lumière de la théologie du corps telle qu'elle ressort de l'analyse des textes bibliques.

5. La théologie du corps n'est pas tellement une théorie, mais plutôt une pédagogie du corps, spécifique, évangélique et chrétienne. Cela découle du caractère de la Bible et surtout de l'Evangile qui, en tant que message salvifique, révèle ce qui est le vrai bien de l'homme, afin de modeler - en vue de ce bien - la vie sur la terre dans la perspective de l'espérance du monde futur.

L'encyclique Humanae Vitae, suivant cette ligne, répond aux exigences du vrai bien de l'homme en tant que personne, comme être masculin et féminin; elle répond aussi à ce qui correspond à la dignité de l'homme et de la femme, quand il s'agit de l'important problème de la transmission de la vie dans la coexistence conjugale.

A ce problème nous consacrerons prochainement de nouvelles réflexions.

- 8 août 1984

TDC 119 - Exprimer le mystérieux langage du corps dans la vérité qui lui est propre

1. Quelle est l'essence de la doctrine de l'Église sur la transmission de la vie dans la communauté conjugale, l'essence de la doctrine rappelée par la Constitution pastorale du Concile *Gaudium et spes* et par l'Encyclique *Humanæ vitæ* du Pape Paul VI ? Tout le problème est de garder un juste rapport entre ce qui est défini comme « la maîtrise... sur les forces de la nature » (HV2) et la « parfaite maîtrise de soi » (HV 21) indispensable à la personne humaine. L'homme contemporain manifeste une tendance à transporter les méthodes propres au premier domaine dans le second. « L'homme a accompli d'étonnants progrès dans la maîtrise et l'organisation rationnelle des forces de la nature - lisons-nous dans cette encyclique - au point qu'il tend à étendre cette maîtrise à son être lui-même pris dans son ensemble : au corps, à la vie psychique, à la vie sociale et jusqu'aux lois qui règlent la transmission de la vie. » (HV 2) Une telle extension des moyens « de maîtrise... des forces de la nature » est une menace pour la personne humaine pour laquelle la méthode de la « maîtrise de soi » est et demeure spécifique. Cette maîtrise de soi-même, de fait, correspond à la constitution fondamentale de la personne : c'est précisément une méthode « naturelle ». Au contraire, la transposition des « moyens artificiels » viole la dimension constitutive de la personne, elle prive l'homme de la subjectivité qui lui est propre et fait de lui un objet à manipuler.
2. Le corps humain n'est pas seulement le champ de réactions de caractère sexuel mais il est, en même temps, le moyen pour l'homme de s'exprimer totalement, d'exprimer sa personne, qui se révèle à travers le « langage du corps ». Ce « langage » a une importante signification interpersonnelle, surtout lorsqu'il s'agit des rapports entre l'homme et la femme. De plus, nos analyses précédentes montrent qu'en ce cas le « langage du corps » doit exprimer, à un niveau donné, la vérité du sacrement. Car lorsqu'il participe au plan d'amour éternel « *Sacramentum absconditum in Deo* » ce « langage du corps » devient pour ainsi dire un « prophétisme du corps ». On peut dire que l'Encyclique *Humanæ vitæ* va jusqu'aux conséquences les plus extrêmes, non seulement logiques et morales mais aussi pratiques et pastorales, de cette vérité sur le corps humain dans sa masculinité et sa féminité.
3. L'unité entre ces deux aspects du problème - la dimension sacramentelle (ou théologique) et la dimension personnaliste – correspond à la « révélation du corps » dans son ensemble. De là dérive également le lien entre une vision strictement théologique et une vision éthique se référant à la « loi naturelle ». Car le sujet de la loi naturelle est l'homme non seulement sous l'aspect « naturel » de son existence, mais aussi dans la vérité intégrale de sa subjectivité personnelle. Il s'y manifeste, dans la Révélation, comme homme et femme, dans sa pleine vocation temporelle et eschatologique. Il est appelé par Dieu à être le témoin et l'interprète de l'éternel dessein de l'amour en devenant le ministre du sacrement qui « dès le commencement » est réalisé par le signe de « l'union de la chair ».
4. En tant que ministre d'un sacrement qui se réalise à travers le consentement mutuel et se perfectionne dans l'union conjugale, l'homme et la femme sont appelés à exprimer ce mystérieux « langage » de leurs corps dans toute la vérité qui lui est propre. C'est à travers les gestes et les réactions, à travers tout le dynamisme, réciproquement conditionné, de la tension et de la jouissance - dont la source directe est le corps dans sa masculinité et dans sa féminité, le corps dans son action et dans son interaction - c'est à travers tout cela que l'homme, la personne, s'exprime. L'homme, et la femme se livrent, à travers ce « langage du corps », au dialogue qui - selon la Genèse 2, 24-25 - commença au jour de leur création. Et c'est justement au niveau de ce « langage du corps » - qui est quelque chose de plus que la seule réaction sexuelle et qui, en tant que langage authentique de la personne, est soumis aux exigences de la vérité, c'est-à-dire aux normes morales objectives - que l'homme et la femme s'expriment mutuellement eux-mêmes de la façon la plus totale et la plus profonde, dans la mesure où cette dimension somatique elle-même de la masculinité et de la féminité le leur permet : l'homme et la femme s'expriment eux-mêmes à la mesure de la vérité de leur personne.
5. L'homme est justement une personne parce qu'il est maître de lui-même et qu'il se domine lui-même. Car c'est dans la mesure où il est maître de lui-même qu'il peut « se donner » à l'autre. Et c'est cette dimension – la dimension de la liberté du don - qui est essentielle et décisive dans ce « langage du corps » à travers lequel l'homme et la femme s'expriment mutuellement dans l'union conjugale. Étant donné qu'il s'agit là d'une communion entre des personnes, ce « langage du corps » doit être jugé d'après le critère de la Vérité. C'est justement ce critère que rappelle l'Encyclique *Humanæ vitæ*, comme le confirment les passages cités plus haut.
6. D'après le critère de cette Vérité, qui doit s'exprimer dans ce « langage du corps », l'acte conjugal « signifie » non seulement l'amour, mais aussi sa fécondité potentielle ; il ne peut donc pas être privé de son sens plénier et juste par des interventions artificielles. Dans l'acte conjugal, il n'est pas licite de séparer artificiellement les deux significations : l'union et la procréation, car l'une et l'autre relèvent de la vérité intime de l'acte conjugal : elles se réalisent ensemble et, d'une certaine façon, l'une par l'autre. C'est ce qu'enseigne l'Encyclique (cf. HV 12). Par conséquent, dans ces conditions, l'acte conjugal qui serait privé de sa vérité intérieure parce que privé artificiellement de sa capacité de procréation, cesserait aussi d'être un acte d'amour.
7. On peut dire que, dans le cas d'une séparation artificielle de ces deux significations, il s'accomplit dans l'acte conjugal une véritable union corporelle, mais que celle-ci ne correspond pas à la vérité intérieure et à la dignité de la communion personnelle : *communio personarum*. Une telle communion exige, en effet, que le « langage du corps » soit exprimé dans la réciprocité, dans toute la vérité de ce qu'il signifie. Si cette vérité vient à manquer, on ne saurait parler ni de vérité dans la maîtrise de soi ni de vérité dans le don réciproque et dans l'accueil réciproque de soi de la part de la personne. Une telle violation dans l'ordre intérieur de la communion conjugale, dont les racines plongent dans l'ordre de la personne elle-même, constitue le mal essentiel de l'acte contraceptif.
8. Cette interprétation de la doctrine morale, qui est exposée dans l'Encyclique *Humanæ vitæ*, se situe sur le fond plus vaste des réflexions connexes à la théologie du corps. Les réflexions sur le « signe », en relation avec le mariage vu comme sacrement, sont spécialement importantes pour cette interprétation. Et l'essence de la violation qui trouble l'ordre intérieur de l'acte conjugal ne peut être entendue convenablement au plan théologique si on ne réfléchit pas aussi sur le thème de la « concupiscence de la chair ».

TDC 120 - Une vision correcte des valeurs de la vie et de la famille

1. L'encyclique *Humanae Vitae*, au moment même où elle démontre que la contraception est un mal moral, approuve pleinement la régulation des naissances et, en ce sens, approuve la paternité et la maternité responsables. Il faut exclure ici que l'on puisse qualifier de "responsable" du point de vue éthique la procréation dans laquelle on recourt à la contraception pour procéder à la régulation des naissances. Le vrai concept de "paternité et maternité responsables" est au contraire intimement lié à une régulation des naissances qui soit honnête sur le plan de l'éthique.

2. A ce propos, nous lisons dans l'encyclique: "Une pratique honnête de régulation de la natalité exige avant tout des époux qu'ils acquièrent et possèdent de solides convictions sur les vraies valeurs de la vie et de la famille et qu'ils tendent à acquérir une parfaite possession d'eux-mêmes. La maîtrise de l'instinct par la raison et la libre volonté impose sans nul doute une ascèse, pour que les manifestations affectives de la vie conjugale soient dûment réglées, en particulier pour 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; mais grâce à son influence bienfaisante, les conjoints développent intégralement leur personnalité, en s'enrichissant de valeurs spirituelles (...)" HV 21

3. L'encyclique détaille ensuite les conséquences de ce comportement, non seulement pour les époux eux-mêmes, mais aussi pour toute la famille, entendue comme une communauté. Ce sujet devra être repris par la suite. L'encyclique souligne qu'une régulation des naissances, honnête éthiquement parlant, exige avant tout des époux un comportement familial et procréatif bien précis: elle exige qu'ils "acquièrent et possèdent de solides convictions sur les vraies valeurs de la vie et de la famille" HV 21. A partir de ces prémisses, il a fallu faire une réflexion globale sur la question, comme l'a fait le Synode des Evêques de 1980 (*De muneribus familiae christianae*). Ensuite, la doctrine relative à ce problème particulier de la morale conjugale et familiale, dont traite l'encyclique *Humanae Vitae* a trouvé place dans l'optique juste qui convenait, dans le contexte global de l'exhortation apostolique *Familiaris consortio*. La théologie du corps, vue en particulier comme pédagogie du corps, plonge ses racines, en un certain sens, dans la théologie de la famille et, en même temps, elle y conduit. Cette pédagogie du corps, dont la clé se trouve aujourd'hui dans l'encyclique *Humanae Vitae*, ne s'explique que dans le contexte complet d'une vision correcte des valeurs de la vie et de la famille.

4. Dans le contexte dont on vient de parler, le pape Paul VI parle de la chasteté conjugale et écrit que le fait d'observer la continence périodique est une forme de maîtrise de soi dans laquelle se manifeste "la pureté des époux" HV 21

Pour entreprendre maintenant une analyse plus approfondie de ce problème, et pour comprendre ce que dit l'encyclique au sujet de la "continence périodique", il faut tenir compte de toute la doctrine, que nous avons étudiée, sur la pureté entendue comme vie selon l'Esprit Ga 5,25. C'est cette doctrine qui demeure en fait la vraie raison à partir de laquelle l'enseignement de Paul VI établit l'honnêteté sur le plan éthique de la régulation des naissances et de la paternité et de la maternité responsables.

Même si la "périodicité" de la continence se fait, en ce cas, selon ce qu'on appelle les "rythmes naturels" HV 16, il reste que la continence est en elle-même une attitude morale précise et permanente, c'est une vertu, et par conséquent toute la façon d'être guidé par elle acquiert un caractère vertueux. L'encyclique souligne assez clairement qu'il ne s'agit pas ici d'une "technique" donnée mais de l'éthique, au sens propre du terme, qui signifie la moralité d'un comportement.

L'encyclique met donc à juste titre en relief, d'une part, la nécessité de respecter dans ce comportement l'ordre établi par le Créateur et d'autre part, la nécessité d'une motivation immédiate de caractère éthique.

5. Par rapport au premier aspect, voici ce que nous y lisons "User du don de l'amour conjugal en respectant les lois du processus de la génération, c'est reconnaître que nous ne sommes pas les maîtres des sources de la vie humaine, mais plutôt les ministres du dessein établi par le Créateur" HV 13 "La vie humaine est sacrée - comme l'a rappelé notre prédécesseur de sainte mémoire Jean XXIII dans l'encyclique *Mater et Magistra* - dès son origine, elle engage directement l'action créatrice de Dieu MM 196-197 HV 13. Quant à la motivation immédiate, l'encyclique demande qu'il y ait "pour espacer les naissances de sérieux motifs dus soit aux conditions physiques ou psychologiques des conjoints, soit à des circonstances extérieures (...)" HV 16.

6. Dans le cas d'une régulation moralement droite des naissances, réalisée par la continence périodique, il s'agit évidemment de pratiquer la chasteté conjugale, c'est-à-dire d'adopter un comportement éthique précis. En langage biblique, cela veut dire vivre selon l'Esprit Ga 5,25.

La régulation moralement droite est aussi appelée "régulation naturelle des naissances", car elle se fait en conformité avec la "loi naturelle". Par "loi naturelle" nous entendons ici l'"ordre de la nature" dans le domaine de la procréation, dans la mesure où celle-ci entre dans le cadre de la raison droite: cet ordre est l'expression du plan du Créateur sur l'homme. Et c'est justement ce que l'encyclique, et avec elle toute la tradition de la doctrine et de la pratique chrétienne, souligne d'une façon particulière: le caractère vertueux du comportement qui s'exprime dans la régulation "naturelle" des naissances est fonction non pas tant de la fidélité à une "loi naturelle" impersonnelle que plutôt à la personne du Créateur, origine et Seigneur de l'ordre qui se manifeste dans cette loi.

De ce point de vue, la réduction à la seule régularité biologique, détachée de l'"ordre de la nature" c'est-à-dire du "plan du Créateur" est une déformation de la pensée authentique de l'encyclique HV 14.

Ce document suppose certainement cette régularité biologique, elle exhorte même les personnes compétentes à l'étudier et à l'appliquer de façon encore plus approfondie, mais l'encyclique entend toujours cette régularité comme l'expression de l'"ordre de la nature", c'est-à-dire du plan providentiel du Créateur, de l'exécution fidèle duquel dépend le vrai bien de la personne humaine.

TDC 121 - La pratique droite de la régulation des naissances fondée sur la maturité morale

1. Nous avons parlé précédemment de la régulation correcte de la fertilité conformément à la doctrine contenue dans HV 19 et dans l'exhortation Familiaris consortio. La qualification de "naturelle" que l'on attribue à la régulation moralement correcte de la fertilité (suivant le rythme naturel HV 16), s'explique du fait que s'y conformer correspond à la vérité de la personne et donc à sa dignité: une dignité qui revient "naturellement" à l'homme en tant qu'être raisonnable et libre. Etre raisonnable et libre, l'homme peut et doit examiner avec perspicacité ce rythme biologique qui appartient à l'ordre naturel. Il peut et doit s'y conformer afin d'exercer cette paternité-maternité responsable qui, selon le dessein du Créateur, s'est inscrite dans l'ordre naturel de la fécondité humaine. Le concept de régulation moralement correcte de la fertilité n'est pas autre chose que la considération du langage du corps dans la vérité. Les rythmes naturels mêmes, inhérents aux fonctions de la génération, appartiennent à la vérité objective de ce langage que les personnes intéressées devraient comprendre dans son contenu pleinement objectif. Il faut tenir compte du fait que le corps parle non seulement par toute l'expression externe de la masculinité et de la féminité, mais aussi par les structures internes de l'organisme, de la réactivité somatique et psychosomatique. Tout cela doit trouver la place qui lui revient dans ce langage par lequel les conjoints dialoguent comme personnes appelées à la communion dans l'union du corps.

2. Tous les efforts tendant à connaître de manière toujours plus précise ces rythmes naturels qui se manifestent par rapport à la procréation humaine, tous les efforts des conseillers familiaux et enfin ceux des époux intéressés eux-mêmes, ne visent pas à "biologiser" le langage du corps (à "biologiser" l'éthique comme certains l'estiment): leur but exclusif est d'assurer la vérité intégrale de ce langage du corps par lequel les époux doivent s'exprimer avec maturité face aux exigences de la paternité et de la maternité responsables.

L'encyclique Humanae Vitae souligne à plusieurs reprises que la paternité responsable est liée à un effort, à un engagement continu et qu'elle se réalise au prix d'une ascèse précise HV 21. Toutes ces expressions et d'autres semblables indiquent que dans le cas de la paternité responsable, c'est-à-dire de la régulation moralement correcte de la fertilité, il s'agit de ce qui est le véritable bien de la personne humaine et de ce qui correspond à la vraie dignité de la personne.

3. Le recours aux périodes infécondes dans la coexistence conjugale peut devenir une source d'abus quand les époux cherchent de cette manière à éluder sans raison valable la procréation, l'abaissant au-dessous du niveau moralement juste des naissances dans leur famille. Ce juste niveau, il faut l'établir en tenant compte non seulement du bien de sa propre famille, de même que de l'état de santé et des possibilités des époux eux-mêmes, mais aussi du bien de la société, à laquelle ils appartiennent, de l'Eglise et même de l'humanité tout entière.

L'encyclique Humanae Vitae présente la paternité responsable comme expression d'une haute valeur éthique. Elle n'est d'aucune manière orientée unilatéralement vers la limitation et, moins encore, vers l'exclusion de la progéniture; elle signifie aussi la disponibilité à accueillir une progéniture plus nombreuse. Surtout comme le dit l'encyclique Humanae Vitae, la paternité responsable réalise "un rapport plus profond avec l'ordre moral appelé objectif que Dieu a établi et dont la conscience droite est fidèle interprète" HV 10.

4. La vérité de la paternité-maternité responsable et sa mise en œuvre sont unies à la maturité morale de la personne, et c'est ici que se manifeste bien souvent la divergence entre les éléments auxquels l'encyclique attribue explicitement la primauté et ceux auxquels l'attribue la mentalité commune.

L'encyclique met au premier plan la dimension éthique du problème, soulignant le rôle de la vertu de tempérance correctement comprise. Dans les limites de cette dimension, il y a aussi une méthode adéquate selon laquelle agir. Suivant la manière commune de penser, il arrive souvent que la méthode, détachée de la dimension éthique qui lui est propre, soit mise en œuvre de manière purement fonctionnelle, et même utilitaire. Si l'on sépare la méthode naturelle de sa dimension éthique, on cesse de percevoir la différence qui existe entre elle et les autres méthodes (moyens artificiels) et on arrive à en parler comme s'il s'agissait simplement d'une autre forme de contraception.

5. Du point de vue de la doctrine authentique qu'exprime l'encyclique Humanae Vitae se révèle donc de grande importance la présentation correcte de la méthode elle-même à laquelle fait allusion ce document HV 16; est surtout très important l'examen approfondi de la dimension éthique, car c'est dans ce cadre que la méthode acquiert, en tant que "naturelle", la signification de méthode droite "moralement correcte". C'est pourquoi, dans le cadre de la présente analyse, il convient de fixer l'attention principalement sur les affirmations de l'encyclique concernant le thème de la maîtrise de soi et de la continence. Sans une interprétation pénétrante de ce thème nous n'atteindrons jamais ni le noyau de la vérité morale ni le noyau de la vérité anthropologique du problème. Nous avons déjà relevé précédemment que ce problème enfonce ses racines dans la théologie du corps: c'est celle-ci (quand elle devient, comme il se doit, pédagogie du corps) qui constitue en réalité la méthode moralement droite de la régulation des naissances, entendue dans sa signification la plus profonde et la plus pleine.

6. Caractérisant ensuite les valeurs spécifiquement morales de la régulation naturelle des naissances (c'est-à-dire droite, ou moralement correcte) l'auteur d'Humanae Vitae s'exprime en ces termes: "Cette discipline (...) apporte à la vie familiale des fruits de sérénité et de paix et facilite la solution d'autres problèmes; elle favorise l'attention envers l'autre conjoint, aide les époux à bannir l'égoïsme, ennemi du véritable amour, et elle approfondit leur sens de la responsabilité. Grâce à elle, les parents acquièrent la capacité d'une influence plus profonde et plus efficace pour l'éducation des enfants; l'enfance et la jeunesse grandissent dans la juste estime des valeurs humaines et dans le développement harmonieux de leurs facultés spirituelles et sensibles" HV 21.

7. Les phrases que nous avons citées complètent le cadre de ce que l'encyclique Humanae Vitae entend par "pratique droite de la régulation des naissances" HV 21. Comme on le voit,

celle-ci est non seulement une façon de se comporter dans un domaine déterminé, mais aussi une attitude qui se fonde sur l'intégrale maturité morale de la personne, et, en même temps, la complète.

- 5 septembre 1984

TDC 122 - La vocation du couple: appel à la perfection consacrée par le sacrement du mariage

1. Nous référant à la doctrine contenue dans l'encyclique *Humanae Vitae*, nous allons essayer de circonscrire de manière encore plus précise la vie spirituelle des époux.

Voici ces grandes paroles: "Tout en enseignant les exigences inviolables de la Loi divine, l'Eglise annonce le salut et ouvre avec les sacrements les voies de la grâce qui fait de l'homme une créature nouvelle, capable de répondre dans l'amour et dans la vraie liberté au suprême dessein de son Créateur et Sauveur et de trouver que le joug du Christ est doux.

"Les époux chrétiens, donc, dociles à sa voix, doivent se rappeler que leur vocation chrétienne, commencée avec le baptême, s'est par la suite spécifiée et renforcée par le sacrement de mariage. Du fait de celui-ci, les époux chrétiens sont rendus plus forts et pour ainsi dire consacrés pour le fidèle accomplissement de leurs propres devoirs, pour la réalisation de leur propre vocation jusqu'à la perfection et pour leur propre témoignage chrétien face au monde. Le Seigneur leur confie la tâche de rendre visibles pour les hommes la sainteté et la douceur de la loi qui unit l'amour réciproque des époux à leur coopération à l'amour de Dieu, auteur de la vie humaine" HV 25

2. En nous montrant le mal moral des manœuvres contraceptives et en délimitant en même temps un cadre aussi intéressant que possible de la pratique droite de la régulation de la fertilité, ou de la paternité et maternité responsables l'encyclique *Humanae Vitae* crée les conditions qui permettent de tracer les grandes lignes de la spiritualité chrétienne de la vocation et de la vie conjugales et, également, de celle des parents et de la famille.

On peut même dire que l'encyclique présuppose l'entière tradition de cette spiritualité qui a ses racines dans les sources bibliques que nous avons déjà analysées, offrant de nouveau l'occasion de réfléchir à leur sujet et de construire une adéquate synthèse.

Ici il convient de rappeler ce qui a été dit sur le rapport organique entre la théologie du corps et la pédagogie du corps. Cette "théologie-pédagogie", en effet, constitue déjà d'elle-même le noyau essentiel de la spiritualité conjugale. Et ceci l'indiquent également les phrases que nous venons de puiser dans l'encyclique.

3. Certes, on lirait et interpréterait faussement l'encyclique *Humanae Vitae* si l'on y voyait uniquement la réduction de la paternité et maternité responsables aux seuls rythmes biologiques de fécondité. L'auteur de l'encyclique désapprouve et rejette énergiquement toute forme d'interprétation réductrice (et, en ce sens, partielle) et en propose avec insistance l'intelligence intégrale. La paternité-maternité responsable, entendue intégralement, n'est autre qu'un important élément de toute la spiritualité conjugale et familiale, c'est-à-dire de cette vocation dont parle le passage précité d'*Humanae Vitae* quand il affirme que les époux doivent réaliser "leur propre vocation jusqu'à la perfection" HV 25. C'est le sacrement du mariage qui les corrobore et pour ainsi dire les consacre pour y parvenir HV 25

A la lumière de la doctrine qu'exprime l'encyclique, il importe qu'on se rende mieux compte de cette force corroborante qui est unie à la considération sui generis du sacrement du mariage.

Comme l'analyse des problèmes éthiques du document de Paul VI était centrée avant tout sur la justesse de la norme correspondante, l'esquisse de la spiritualité conjugale qu'on y trouve a pour but de mettre précisément en relief ces forces qui rendent possible l'authentique témoignage chrétien de la vie conjugale.

4. "Nous n'entendons nullement cacher les difficultés, parfois graves, inhérentes à la vie des époux chrétiens: pour eux, comme pour chacun, étroite est la porte et resserré le chemin qui mène à la Vie Mt 7,14. Mais l'espérance de cette vie doit éclairer leur chemin quand ils s'efforcent courageusement de vivre avec sagesse, justice et piété le temps présent, sachant que la figure de ce monde passe" HV 25

Dans l'encyclique, la vision de la vie conjugale est, à chaque pas, marquée de réalisme chrétien, et c'est précisément cela qui aide le plus à trouver ces forces qui permettent de former la spiritualité des époux et des parents dans l'esprit d'une authentique pédagogie du cœur et du corps.

La conscience même de la vie future ouvre pour ainsi dire largement l'horizon de ces forces qui doivent les guider le long du chemin resserré HV 25 et les conduire par la porte étroite de la vocation évangélique.

L'encyclique dit: "Que les époux affrontent donc les efforts nécessaires soutenus par la foi et par l'espérance qui ne déçoit pas, car l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs avec le Saint Esprit qui nous a été donné" HV 25.

5. Voilà la force essentielle et fondamentale: l'amour greffé dans le cœur ("répandu dans les cœurs") par l'Esprit Saint.

Plus loin, l'encyclique affirme que les époux doivent implorer par la prière cette force essentielle et toute autre aide divine; qu'ils doivent puiser la grâce et l'amour à la source toujours vive de l'Eucharistie; qu'ils doivent, avec humble persévérance, surmonter leurs propres manquements et leurs propres péchés, en ayant recours au sacrement de pénitence.

Voilà les moyens - infaillibles et indispensables - nécessaires pour former la spiritualité chrétienne de la vie conjugale et familiale. Grâce à eux, cette force d'amour essentielle et spirituellement créatrice gagne les cœurs humains et, également les corps humains dans leur masculinité et féminité subjectives. Cet amour permet en effet d'édifier toute la coexistence des époux selon cette vérité du signe grâce à quoi le mariage se construit dans sa dignité sacramentelle, comme le révèle le point central de l'encyclique HV 12

TDC 123 - L'amour est lié à la chasteté qui se manifeste comme maîtrise de soi

1. Nous continuons à définir les traits de spiritualité conjugale à la lumière de l'encyclique *Humanae Vitae*.

Suivant la doctrine qu'elle contient, conformément aux sources bibliques et à toute la tradition, l'amour est - au point de vue subjectif - une "force", c'est-à-dire une faculté de l'esprit humain, de caractère théologique (ou plutôt "théologal"). C'est donc la force donnée à l'homme pour participer à cet amour par lequel Dieu lui-même aime dans le mystère de la Création et de la Rédemption. C'est cet amour qui "se complaît dans la vérité" (1Co 13,6), c'est-à-dire l'amour dans lequel s'exprime la joie spirituelle (le "fruit" augustinien) de toute valeur authentique: jouissance semblable à celle du Créateur lui-même lorsqu'il "il vit tout ce qu'il avait fait" et trouva que "c'était très bien" (Gn 1,31).

Si les forces de la concupiscence tentent de séparer de la vérité le langage du corps, si elles tentent de le falsifier, la force de l'amour, au contraire, le corrobore toujours de nouveau dans cette vérité afin que le mystère de la Rédemption puisse fructifier en elle.

2. Ce même amour qui rend possible le langage conjugal et fait qu'il se réalise suivant la pleine vérité de la vie des époux est en même temps une force, c'est-à-dire une faculté de caractère moral, orientée activement vers la plénitude du bien et, pour cela même, orientée vers tout véritable bien. C'est pourquoi sa tâche consiste à sauvegarder l'unité inséparable des deux significations de l'acte conjugal dont il est question dans HV 12, c'est-à-dire à protéger aussi bien la valeur de la véritable union des conjoints (donc de la communion personnelle) que celle de la paternité et maternité responsables (dans leur forme mûrie et digne de l'homme).

3. Suivant le langage traditionnel, l'amour, cette force supérieure, coordonne les actions de la personne, du mari et de la femme, dans le cadre des fins du mariage. Bien que ni la constitution conciliaire ni l'encyclique n'utilisent - quand elles affrontent le sujet - les expressions jadis habituelles, elles n'en traitent pas moins de ce à quoi se réfèrent les expressions traditionnelles.

Comme force supérieure que l'homme et la femme reçoivent de Dieu en même temps que la particulière "consécration" du sacrement de mariage, l'amour comporte une coordination droite des fins selon lesquelles - dans l'enseignement traditionnel de l'Eglise - se constitue l'ordre moral (ou plutôt théologal et moral) de la vie des époux.

La doctrine de la constitution *Gaudium et Spes* et de même celle de l'encyclique *Humanae Vitae*, projettent une lumière sur le même ordre moral dans leur référence à l'amour, entendu comme force supérieure qui confère contenu et valeur adéquats aux actes conjugaux, selon la vérité des deux significations, l'unitive et la procréatrice, en plein respect de leur caractère inséparable.

Dans cette présentation renouvelée, l'enseignement traditionnel sur les fins du mariage (et leur hiérarchie) se trouve confirmé et en même temps approfondi du point de vue de la vie intérieure des conjoints, c'est-à-dire de la spiritualité conjugale et familiale.

4. La tâche de l'amour, qui est "effusion des cœurs" (Rm 5,5) des époux comme force spirituelle fondamentale de leur pacte conjugal consiste, comme il a été dit, à protéger tant la valeur de la véritable communion des époux, que celle de la paternité-maternité vraiment responsable. La force de l'amour - authentique au sens théologique et éthique - s'exprime dans le fait que l'amour unit correctement les deux significations de l'acte conjugal, excluant non seulement en théorie, mais aussi en pratique la contradiction qui pourrait se révéler en ce domaine. Cette contradiction constitue le plus fréquent motif d'objection contre l'encyclique *Humanae Vitae* et contre l'enseignement de l'Eglise. Il suffit d'une analyse approfondie, non seulement théologique mais aussi anthropologique (nous avons cherché à le faire dans toute la présente réflexion), pour démontrer qu'il ne faut pas parler ici de contradiction mais seulement de difficulté. Or l'encyclique elle-même souligne dans divers passages une telle difficulté.

Celle-ci découle du fait que la force de l'amour est greffée dans l'homme en proie aux embûches de la concupiscence. Dans les sujets humains, l'amour se heurte à la triple concupiscence (1Jn 2,16), particulièrement à la convoitise de la chair qui déforme la vérité du langage du corps. C'est pourquoi, l'amour lui-même n'est pas en mesure de se réaliser dans la vérité du langage du corps sinon moyennant la domination sur la concupiscence.

5. Si l'élément clé de la spiritualité des époux et des parents - cette force essentielle que les époux doivent continuellement tirer de la consécration sacramentelle, - est l'amour, cet amour est par nature, comme il résulte du texte de HV 20 lié à la chasteté qui se manifeste comme maîtrise de soi, c'est-à-dire comme continence: en particulier, comme continence périodique. Dans le langage biblique, l'auteur de l'épître aux Ephésiens semble faire allusion à cela, quand, dans son texte classique, il exhorte les époux à être soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ. (Ep 5,21)

On peut dire que l'encyclique *Humanae Vitae* constitue précisément le développement de cette vérité biblique concernant la spiritualité chrétienne conjugale et familiale. Toutefois, pour le rendre encore plus manifeste se révèle nécessaire une analyse plus profonde de la vertu de continence et de sa signification particulière pour la vérité du mutuel langage du corps dans la coexistence conjugal et (indirectement) dans le vaste domaine des rapports réciproques de l'homme et de la femme.

Nous entreprendrons cette analyse au cours des prochaines réflexions du mercredi.

TDC 124 - La maîtrise de soi et la continence renforcent la dignité de l'acte conjugal

1. Conformément à ce que j'ai annoncé, nous allons entreprendre aujourd'hui l'analyse de la vertu de continence.

La continence, qui fait partie de la vertu plus générale de tempérance, consiste en la capacité de dominer, de contrôler et d'orienter les impulsions à caractère sexuel (convoitise de la chair) et leurs conséquences dans la subjectivité psychosomatique de l'homme. En tant que disposition constante de la volonté, cette capacité mérite d'être considérée comme vertu.

Les précédentes analyses nous ont appris que la convoitise de la chair et le désir sexuel qu'elle suscite s'expriment par une pulsion spécifique dans la sphère de la réactivité somatique et, en outre, par une excitation psycho-émotive de l'impulsion sensuelle.

Pour parvenir à maîtriser cette pulsion, cette excitation, le sujet personnel doit s'engager, dans une progressive éducation, au contrôle personnel de la volonté, des sentiments, des émotions qui doivent se développer à partir des gestes les plus simples à travers lesquels il est facile de traduire en acte la décision intérieure. Cela suppose évidemment la claire perception des valeurs exprimées dans la norme et, en conséquence, la maturation de solides convictions qui, si la disposition de la volonté les accompagne, donnent naissance à la vertu qui y correspond. Voilà ce qu'est précisément la vertu de continence (ou maîtrise de soi) qui se révèle comme condition fondamentale, soit pour maintenir dans la vérité le langage réciproque du corps, soit pour que les époux se trouvent "soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ" selon les paroles bibliques Ep 5,21. Cette soumission réciproque signifie la sollicitude commune pour la vérité du langage du corps; par contre, la soumission "dans la crainte du Christ" indique le don de la crainte de Dieu (don de l'esprit Saint) qui accompagne la vertu de continence.

2. Cela est très important pour une compréhension adéquate de la vertu de continence et, en particulier, de la continence périodique dont il est question dans l'encyclique *Humanae Vitae*. La conviction que la vertu de continence s'oppose à la convoitise de la chair est juste, mais pas absolument complète. Elle n'est pas complète, spécialement quand on tient compte du fait que cette vertu n'apparaît pas et n'agit pas de manière abstraite et donc isolément, mais toujours en liaison avec les autres (nexus virtutum) donc en liaison avec la prudence, la justice, la force et surtout avec la charité.

Il est facile de comprendre, à la lumière de ces considérations que la continence ne se contente pas d'opposer une résistance à la convoitise de la chair; grâce à cette résistance, elle s'ouvre également aux valeurs plus profondes et plus mûres inhérentes à la signification nuptiale du corps dans sa féminité et masculinité, comme également l'authentique liberté du don dans les relations réciproques des personnes. Dans la mesure où elle recherche d'abord le plaisir charnel et sensuel, la convoitise même de la chair rend, en un certain sens, l'homme aveugle et insensible aux valeurs plus profondes qui jaillissent de l'amour et qui, en même temps constituent l'amour dans la vérité intérieure qui lui est propre.

3. De cette manière se manifeste également le caractère essentiel de la chasteté conjugale dans son lien organique avec la force de l'amour qui est répandue dans le cœur des époux en même temps que la consécration du sacrement de mariage. Il est en outre évident que l'invitation directe adressée aux époux d'être "soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ" Ep 5,21 valeurs les plus profondes et les plus mûres qui vont de pair avec la signification nuptiale du corps et la véritable liberté du don.

Si la chasteté conjugale (et la chasteté en général) se manifeste d'abord comme capacité de résister à la convoitise de la chair, par la suite elle se révèle graduellement comme capacité particulière de percevoir, d'aimer et de réaliser les significations du langage du corps qui demeurent absolument inconnues à la concupiscence elle-même et qui enrichissent progressivement le dialogue des époux en le purifiant et en le simplifiant en même temps.

C'est pourquoi l'ascèse de la continence dont parle HV 21 loin d'entraîner l'appauvrissement des manifestations affectives, les rend au contraire spirituellement plus intenses et par conséquent les enrichit.

4. En analysant de cette manière la continence dans la dynamique propre à cette vertu (anthropologique, éthique et théologique), nous nous apercevons que disparaît cette apparente contradiction que l'on reproche souvent à l'encyclique *Humanae Vitae* et à la doctrine de l'Eglise au sujet de la morale conjugale. Selon ceux qui soulèvent cette objection, il existerait donc une contradiction entre les deux significations de l'acte conjugal, la signification unitive et la signification procréative HV 12, de sorte que, s'il n'est pas permis de les séparer, les époux se trouveraient privés du droit à l'union conjugale quand ils ne peuvent, en toute responsabilité se permettre de procréer.

Si l'on étudie à fond l'encyclique *Humanae Vitae* on se rend compte qu'elle donne la réponse à cette apparente contradiction. Le pape Paul VI confirme en effet que cette contradiction n'existe pas; il existe seulement parfois une difficulté provenant de la situation intérieure de l'homme de la concupiscence". Par contre, précisément en raison de cette difficulté, c'est à l'enseignement intérieur ascétique des conjoints qu'est confié l'ordre véritable de la coexistence conjugale en vue duquel ils sont "corroborés et quasi consacrés" HV 25 par le sacrement du mariage.

5. Cet ordre de la coexistence conjugale signifie en outre l'harmonie subjective entre la paternité (responsable) et la communion personnelle, harmonie créée par la chasteté conjugale. Dans celle-ci mûrissent, en effet, les fruits intérieurs de la continence. Grâce à cette maturation intérieure, l'acte conjugal lui-même assure l'importance et la dignité qui lui sont propres dans sa signification potentiellement procréative; en même temps prennent une adéquate signification toutes les "manifestations affectives" HV 21 qui servent à exprimer la communion personnelle des époux, proportionnellement à la richesse subjective de la féminité et masculinité.

6. Conformément à l'expérience et à la tradition, l'encyclique relève que l'acte conjugal est également une manifestation d'affection HV 16; c'est une manifestation d'affection particulière parce qu'en même temps elle a une signification potentiellement procréative. Par conséquent, elle est destinée à exprimer l'union personnelle, mais pas seulement celle-ci. En même temps, en effet l'encyclique note l'existence - même si c'est de manière indirecte - de multiples manifestations d'affection, efficaces exclusivement pour exprimer l'union personnelle des conjoints.

La tâche de la chasteté conjugale et encore plus précisément celle de la continence ne consistent pas seulement à protéger l'importance et la dignité de l'acte conjugal par rapport à sa signification potentiellement procréative; elle consiste également à protéger l'importance et la dignité propres de l'acte conjugal lui-même en tant qu'exprimant l'union entre les personnes et dévoilant à la conscience et à l'expérience des époux toutes les autres manifestations d'affection possibles pour exprimer ainsi leur profonde communion.

Il s'agit en effet de ne pas porter préjudice à la communion des époux dans le cas où, pour de justes raisons, ils doivent s'abstenir de l'acte conjugal. Et il importe aussi et encore plus que cette communion construite continuellement, jour après jour, grâce à des manifestations affectives conformes, constitue pour ainsi dire un vaste terrain sur lequel, dans les conditions opportunes, mûrit la décision d'un acte conjugal moralement droit.

- 24 octobre 1984

TDC 125 - La continence comme vertu est pour l'homme le moyen de se libérer de ses tensions

1. Nous allons poursuivre l'analyse de la continence à la lumière de l'enseignement contenu dans l'encyclique *Humanae Vitae*. On pense souvent que la continence provoque des tensions intérieures dont l'homme doit se libérer. A la lumière des analyses ci-dessus, la continence, intégralement comprise, se révèle plutôt l'unique moyen pour libérer l'homme de ces tensions. Elle ne signifie rien d'autre que l'effort spirituel qui vise à exprimer le langage du corps, non seulement dans la vérité mais aussi dans l'authentique richesse des manifestations d'affection.
2. Cet effort, est-il possible? En d'autres termes (et sous un autre aspect) se présente ici l'interrogation au sujet de la possibilité de réaliser la norme morale que rappelle et confirme *Humanae Vitae*. Cette interrogation est l'une des plus essentielles (et aussi, actuellement, une des plus urgentes) dans le domaine de la spiritualité conjugale.
L'Eglise est absolument convaincue de la justesse du principe qui affirme la paternité et la maternité responsables - au sens expliqué par les précédentes catéchèses - et cela non seulement pour des motifs "démographiques", mais aussi pour des raisons plus essentielles. On qualifie de responsables la paternité et la maternité qui correspondent à la dignité personnelle des conjoints, comme parents, à la vérité de leur personne et de l'acte conjugal, d'où découle l'étroite et stricte relation qui rattache cette dimension à toute la spiritualité conjugale.
Dans *Humanae Vitae*, le pape Paul VI a exprimé ce qu'avaient déjà, par ailleurs, exprimé de nombreux moralistes et savants, même non catholiques (Cf. les déclarations de "Bund für evangelische-Katolisch Wiedervereinigung" (O.R. 19.9.68, p.3) du Dr F. King, anglican (O.R. 5.10.68, p.3) et également du musulman Mohammed Chérif ZEGHOUDU (même numéro). Est particulièrement significative la lettre que K. BARTH a adressée le 28 novembre 1968 au cardinal CICOGNANI, lettre où il fait l'éloge du grand courage de Paul VI.), c'est-à-dire que précisément dans ce domaine, si profondément et essentiellement humain et personnel, il faut avant tout se référer à l'homme comme personne, au sujet qui décide de lui-même et non aux moyens qui en font un objet (de manipulation) et le dépersonnalisent. Il s'agit donc ici d'une authentique signification "humaniste" du développement et du progrès de la civilisation humaine.
3. Cet effort est-il possible? L'ensemble des problèmes considérés par l'encyclique *Humanae Vitae* ne se réduit pas simplement à la dimension biologique de la fertilité humaine (à la question des rythmes naturels de fertilité) mais remonte à la subjectivité même de l'être humain, à cet "ego" personnel qui fait qu'il est homme ou qu'il est femme.
Déjà durant la discussion du Concile Vatican II au sujet du chapitre de *Gaudium et Spes* concernant la "Dignité du sacrement et de la famille et sa mise en valeur", on parlait de la nécessité d'une valeur approfondie des réactions (et aussi des émotions) en relation avec l'influence de la masculinité et de la féminité sur le sujet humain (Cf. Interventions du cardinal Léon SUENENS à la Congrégation générale 138 du 29.9.1965: *Acta Synodalia S. Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. 4, pars. 3, p.30) Ce problème n'appartient pas tant à la biologie qu'à la psychologie. De la biologie et de la psychologie il passe ensuite au cadre de la spiritualité conjugale et familiale. Ici, en effet, ce problème est en rapport étroit avec la manière d'entendre la vertu de continence, c'est-à-dire la maîtrise de soi et en particulier la continence périodique.
4. Une analyse attentive de la psychologie humaine (qui est en même temps une auto-analyse subjective et devient par la suite analyse d'un "objet" accessible à la science humaine) permet d'aboutir à quelques affirmations essentielles. En effet, dans les relations entre personnes où s'exprime l'influence réciproque de la masculinité et féminité se libère dans le sujet psycho-émotif humain, dans l'"ego" humain, à côté d'une réaction que l'on peut qualifier d'"excitation", une autre réaction que l'on peut appeler "émotion". Bien que ces deux réactions se révèlent en même temps, il est possible de les distinguer par expérience et de les "différencier" quant à leur contenu ou leur objet (A cet égard, on pourrait rappeler ce qu'a dit saint Thomas dans une fine analyse de l'amour humain en relation avec le "concupiscible" et avec la volonté I-II 26,2).
La différence objective entre l'un et l'autre genre de réactions positives consiste dans le fait que l'excitation est avant tout "corporelle" et, en ce sens, "sexuelle"; l'émotion, en revanche - bien que suscitée par la réaction réciproque de la masculinité et de la féminité - se réfère surtout à l'autre personne comprise dans son "intégralité". On peut dire qu'il s'agit d'une émotion causée par la personne, en relation avec sa masculinité ou féminité.
5. Ce que nous affirmons ici relativement à la psychologie des réactions réciproques de la masculinité et féminité aide à comprendre la fonction de la vertu de continence dont nous avons parlé précédemment. Celle-ci n'est pas seulement - ni même principalement - la capacité de s'abstenir - c'est-à-dire la maîtrise des multiples réactions qui s'entrelacent dans l'influence réciproque de la masculinité et féminité; une telle fonction pourrait se définir comme "négative". Il existe aussi une autre fonction (que nous pouvons appeler "positive") de la maîtrise de soi: c'est la capacité de guider les réactions respectives tant en ce qui concerne leur contenu qu'en ce qui concerne leur caractère.
Il a été dit que, dans le domaine des réactions réciproques de la masculinité et de la féminité, l'excitation et l'émotion n'apparaissent pas seulement comme expériences distinctes et différentes de l'"ego" humain; très souvent, elles apparaissent aussi conjointement dans le cadre de l'expérience même en tant que deux éléments différents de celle-ci. C'est de diverses circonstances, de nature intérieure et extérieure, que dépend la proportion réciproque selon laquelle ces deux éléments se révèlent dans une expérience déterminée. Parfois, c'est l'un des éléments qui prévaut nettement; d'autres fois, il y a plutôt un équilibre entre eux.
6. La continence comme capacité de diriger l'excitation et l'émotion dans la sphère de l'influence réciproque de la masculinité et de la féminité a pour tâche essentielle de maintenir l'équilibre entre la communion où les époux ne désirent exprimer réciproquement que leur union intime, d'une part, et celle où (au moins implicitement) ils accueillent la paternité responsable, d'autre part. De fait, l'excitation et l'émotion peuvent porter préjudice par le sujet, à l'orientation et au caractère du réciproque langage du corps.
L'excitation cherche avant tout à s'exprimer sous forme de plaisir sensuel et corporel, c'est-à-dire qu'elle tend à l'acte conjugal qui (dépendant des rythmes naturels de fécondité) comporte la possibilité de création. Par contre, l'émotion provoquée par un autre être

humain comme personne, même si son contenu émotif est influencé par la féminité ou masculinité de l'"autre", ne tend pas d'elle-même à l'acte conjugal, mais se limite à d'autres manifestations d'affection dans lesquelles s'affirme la signification nuptiale du corps et qui, toutefois, ne comprennent pas sa signification (potentiellement) procréatrice.

Il est facile de comprendre quelles conséquences découlent de cela, relativement au problème de la paternité et maternité responsables. Ces conséquences sont de nature morale. L'excitation cherche surtout à s'exprimer sur le plan physique et elle comporte évidemment une possibilité de procréation. Par contre, l'émotion peut se manifester sans aboutir à l'acte conjugal et ses conséquences possibles. Cette distinction permet vraiment de mieux comprendre que le problème de la paternité-maternité responsable est d'ordre moral. Je supplie Dieu de faire accéder les chrétiens et tous les gens de bonne volonté à ce niveau de vérité libératrice et humanisante.

- 31 octobre 1984

TDC 126 - La continence perfectionne la communion personnelle entre l'homme et la femme

1. Nous allons poursuivre l'analyse de la continence à la lumière de la doctrine exprimée par l'encyclique *Humanae Vitae*. Il convient de rappeler que les grands classiques de la pensée éthique (et anthropologique) tant pré-chrétienne que chrétienne (Saint Thomas d'Aquin) considèrent la vertu de continence non seulement comme capacité de contenir les réactions corporelles et sensuelles, mais aussi et plus encore comme capacité de contrôler et de guider toute la sphère sensuelle et émotive de l'homme. Dans le cas qui nous occupe, il s'agit de la capacité d'orienter soit l'excitation vers son développement correct, soit l'émotion elle-même, les dirigeant vers l'approfondissement et l'intensification de leur caractère pur et, en un certain sens, désintéressé.

2. Cette différenciation entre la perspective de l'excitation et celle de l'émotion n'est pas une contradiction. Elle ne signifie pas que l'acte conjugal, comme effet de l'excitation, ne comporte pas en même temps l'émotion de l'autre personne. Il en est certainement ainsi dans l'épître aux Ephésiens, sous forme d'exhortation aux époux: "Soyez soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ" Ep 5,21

La distinction entre excitation et émotion relevée dans cette analyse ne prouve rien d'autre que la richesse subjective, réactive et émotive, de l'"ego" humain; cette richesse exclut n'importe quelle réduction et fait que la vertu de continence peut être réalisée comme capacité de diriger la manifestation, tant de l'excitation que de l'émotion, suscité par la réactivité de la masculinité et de la féminité.

3. La vertu de continence comprise de cette manière a un rôle essentiel dans le maintien de l'équilibre intérieur entre les deux significations, unitive et procréative, de l'acte conjugal HV 12 en vue d'une paternité et d'une maternité vraiment responsables. L'encyclique *Humanae Vitae* accorde l'attention requise à l'aspect biologique du problème, c'est-à-dire au caractère rythmique de la fécondité humaine. Même si cette périodicité peut, à la lumière de l'encyclique, être appelée indice providentiel pour une paternité et une maternité responsables, ce n'est pas toutefois à ce niveau que trouve sa solution un problème comme celui-là, un problème qui a une signification si profondément personnelle et sacramentelle (théologique).

Selon l'encyclique, la paternité et la maternité responsables constituent "la vérification d'un amour conjugal en pleine maturité" et, pour cette raison, on y trouve non seulement la réponse à l'interrogation concrète que l'on se pose dans le cadre de l'éthique de la vie conjugale, mais aussi, comme je l'ai déjà dit, l'indication d'un trait de spiritualité conjugal que nous désirons au moins esquisser.

4. La manière correcte d'entendre et de pratiquer la continence périodique en tant que vertu (ou, selon HV 21, la "maîtrise de soi") décide essentiellement du caractère naturel de la méthode appelée, elle aussi, "méthode naturelle": celle-ci est naturelle au niveau de la personne. On ne saurait donc penser à une application mécanique des lois biologiques. La connaissance des rythmes de fécondité - même si elle est indispensable - ne crée pas encore cette liberté intérieure du don, qui est de nature explicitement spirituelle, et dépend du degré de maturité intérieure de l'homme. Cette liberté suppose la faculté de diriger les réactions sensuelles et émotives de l'homme de telle manière qu'elle rend possible la donation de soi à l'autre "ego" sur la base de la mûre possession de son propre "ego" dans sa subjectivité corporelle et émotive.

5. Comme nous l'avons relevé dans les analyses bibliques et théologiques faites précédemment, le corps humain est, dans sa masculinité et féminité, ordonné intérieurement en vue de la communion des personnes (*communio personarum*). C'est en cela que consiste sa signification nuptiale.

C'est précisément cette signification nuptiale du corps qui a été déformée, pour ainsi dire à la base même, par la concupiscence (en particulier par la convoitise de la chair dans le cadre de la triple concupiscence). Dans sa forme venue à maturité, la vertu de continence dévoile graduellement l'aspect "pureté" de la signification nuptiale du corps. De cette manière, la conscience développe la communion personnelle de l'homme et de la femme, une communion qui n'est pas en mesure de se former et de se développer, dans la pleine vérité des communions des personnes (*communio personarum*). C'est en cela que consiste sa signification nuptiale.

C'est précisément cette signification nuptiale du corps qui a été déformée, pour ainsi dire à la base même, par la concupiscence (en particulier par la convoitise de la chair dans le cadre de la triple concupiscence). Dans sa forme venue à maturité, la vertu de continence dévoile graduellement l'aspect "pureté" de la signification nuptiale du corps. De cette manière, la conscience développe la communion personnelle de l'homme et de la femme, une communion qui n'est pas en mesure de se former et de se développer, dans la pleine vérité de ses possibilités, uniquement sur le terrain de la concupiscence. C'est précisément cela qu'affirme l'encyclique *Humanae Vitae*. Cette vérité a deux aspects: un aspect personnel et un aspect théologique.

- 7 novembre 1984

1. A la lumière de l'encyclique *Humanae Vitae*, l'élément fondamental de la spiritualité conjugale est l'amour répandu dans le cœur des époux comme don de l'Esprit Saint Rm 5,5. Les époux reçoivent ce don dans le sacrement en même temps qu'une particulière consécration. L'amour est uni à la chasteté conjugale qui, se manifestant dans la continence, réalise l'ordre intérieur de la coexistence conjugale.

La chasteté, c'est vivre dans l'ordre du cœur. Cet ordre favorise le développement des manifestations d'affection dans la proportion et au sens qui leur sont propres. De cette manière se trouve également confirmée la chasteté en tant que vie selon l'Esprit Ga 5,25, comme l'exprime saint Paul. L'Apôtre pensait non seulement aux énergies immanentes de l'esprit humain mais encore et surtout à l'influence sanctifiante de l'Esprit Saint et à ses dons particuliers.

2. Au centre de la spiritualité conjugale, il y a donc la chasteté non seulement comme vertu morale en connexion avec les dons de l'Esprit Saint - avant tout avec le don du respect de ce qui vient de Dieu (donum pietatis). C'est à ce don que pense l'auteur de l'épître aux Ephésiens quand il exhorte les époux à être "soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ" Ep 5,21. Ainsi donc, l'ordre intérieur de la coexistence conjugale, qui permet que les manifestations d'affection se développent selon la proportion exacte et la signification qui leur sont propres, est le fruit non seulement de la vertu à laquelle les époux s'exercent mais aussi des dons de l'Esprit Saint avec lequel ils collaborent.

Dans quelques passages de son texte (particulièrement HV 21 HV 26 traitant de l'ascèse spécifiquement conjugale, c'est-à-dire des efforts pour acquérir les vertus d'amour, de chasteté et de continence, l'encyclique *Humanae Vitae* parle indirectement des dons de l'Esprit Saint auxquels les époux deviennent sensibles dans la mesure où ils ont acquis la maturité dans la vertu.

3. Cela correspond à la vocation de l'homme au mariage. Ces deux êtres qui, selon l'expression la plus antique de la Bible, - "seront une seule chair", ne peuvent réaliser une telle union au propre niveau des personnes (*communio personarum*) si ce n'est moyennant les forces provenant de l'esprit, et précisément de l'Esprit Saint, qui purifie, vivifie, fortifie et perfectionne les forces de l'esprit humain: "C'est l'esprit qui donne la vie, la chair ne sert de rien" Jn 6,63.

Il en résulte que les lignes essentielles de la spiritualité conjugale sont inscrites dès l'origine dans la vérité biblique sur le mariage. Cette spiritualité est, depuis l'origine également, ouverte aux dons de l'Esprit Saint. Si l'encyclique *Humanae Vitae* exhorte les époux à une prière persévérante et à la vie sacramentelle (en disant "qu'ils cherchent surtout dans l'Eucharistie la source de la grâce et de la charité"; qu'"ils recourent avec humble persévérance à la miséricorde de Dieu qui est accordée dans le sacrement de la pénitence" HV 25), elle le fait en se rappelant que c'est l'Esprit Saint qui "donne la vie" 2Co 3,6

4. Les dons de l'Esprit Saint, et en particulier le don du respect de ce qui est sacré, semblent avoir ici une importance fondamentale. En effet, ce don soutient et développe chez les conjoints une sensibilité particulière à l'égard de tout ce qui, dans leur vocation et leur coexistence, porte le signe du mystère de la Création et de la Rédemption; à l'égard de tout ce qui est un reflet créé de la sagesse et de l'amour de Dieu. C'est pourquoi ce don semble initier l'homme et la femme de manière particulièrement profonde au respect des deux significations inséparables de l'acte conjugal dont parle HV 12 par rapport au sacrement de mariage. Le respect des deux significations de l'acte conjugal ne peut se développer pleinement que si, pour le fonder, il se réfère profondément à la dignité personnelle de ce qui dans la personne humaine appartient de manière intrinsèque à la masculinité et féminité, et si, inséparablement, il se réfère aussi à la dignité personnelle de la nouvelle vie qui peut naître de l'union conjugale de l'homme et de la femme. Le don du respect de ce que Dieu a créé s'exprime précisément dans cette référence.

5. Le respect de la double signification de l'acte conjugal dans le mariage, qui naît du don de respect pour la création de Dieu, se manifeste également comme crainte salvifique: crainte de détruire ou de dégrader ce qui porte en soi le signe du mystère divin de la Création et de la Rédemption. C'est précisément de cette crainte que saint Paul parle dans l'épître aux Ephésiens quand il écrit: "Soyez soumis les uns aux autres dans la crainte du Christ" Ep 5,21.

Si cette crainte salvifique s'associe immédiatement à la fonction "négative" de la continence (ou à la résistance opposée à la convoitise de la chair), elle se manifeste également - et de manière croissante au fur et à mesure que cette vertu mûrit - comme sensibilité pleine de vénération pour les valeurs essentielles de l'union conjugale: pour les deux significations de l'acte conjugal (ou, pour le dire selon le langage des précédentes analyses: pour la vérité intérieure du mutuel langage du corps).

Prenant pour base l'essentielle référence à ces deux valeurs fondamentales, l'union des époux s'harmonise dans le sujet avec paternité et maternité responsables. Le don de respect pour tout ce que Dieu a créé fait graduellement disparaître l'apparente contradiction et réduit graduellement la difficulté découlant de la concupiscence, grâce à la maturité de la vertu et à la force du don de l'Esprit Saint.

6. S'il s'agit des problèmes de la continence périodique (ou recours aux méthodes naturelles), le don du respect pour l'œuvre de Dieu aide en principe à concilier la dignité humaine avec les rythmes naturels de fécondité, c'est-à-dire avec la dimension biologique de la féminité et de la masculinité des conjoints, dimension qui a également une signification propre pour la vérité du mutuel langage du corps dans la coexistence conjugale.

De cette manière également, ce qui se réfère à l'union conjugale par le corps - moins au sens biblique qu'au sens directement biologique - prend une forme humainement mûre grâce à la vie selon l'Esprit.

Toute la pratique de la régulation droite de la fertilité, si étroitement liée à la paternité et maternité responsables, fait partie de la spiritualité conjugale et familiale chrétienne; et ce n'est qu'en vivant "selon l'Esprit" qu'elle devient intérieurement vraie et authentique.

TDC 128 - Le respect de l'œuvre de Dieu, source de la spiritualité conjugale

Nous basant sur la doctrine contenue dans l'encyclique *Humanae Vitae*, nous entendons tracer une esquisse de la spiritualité conjugale. Dans la vie spirituelle des époux, les dons de l'Esprit Saint opèrent également et, en particulier, le *donum pietatis*, c'est-à-dire le don du respect pour ce qui est œuvre de Dieu.

1. Ce don, uni à l'amour et à la chasteté, aide à identifier dans l'ensemble de la coexistence conjugale, cet acte dans lequel, au moins potentiellement, la signification nuptiale du corps est liée à sa signification particulière et même exceptionnelle de cet acte: sa dignité et la grave responsabilité qui, par conséquent, y est attachée. De ce fait, l'antithèse de la spiritualité conjugale est constituée, en un certain sens, par la carence subjective de cette compréhension liée à la pratique et à la mentalité anticonceptionnelles. Plus que tout, cela constitue un énorme dommage du point de vue de la culture intérieure de l'homme. La vertu de chasteté conjugale et, plus encore, le don de respect pour ce qui vient de Dieu, modèlent la spiritualité des époux afin de protéger la dignité particulière de cet acte, de cette manifestation d'affection où la vérité du langage du corps ne peut être exprimée qu'en sauvegardant la potentialité procréatrice.

La paternité et maternité responsables signifient l'évaluation spirituelle - conforme à la vérité - de l'acte conjugal, dans la conscience et dans la volonté de chacun des deux époux qui, dans cette manifestation d'affection, après avoir considéré les circonstances internes et externes, et, en particulier, les circonstances biologiques, expriment leur mûre disponibilité à la paternité et maternité.

2. Le respect pour l'œuvre de Dieu contribue à faire en sorte que l'acte conjugal ne soit pas dévalué et privé d'intériorité dans l'ensemble de la vie conjugale - qu'il ne devienne pas "habitude" - et qu'en lui s'exprime une plénitude adéquate de contenus personnels et éthiques, et aussi de contenus religieux, c'est-à-dire la vénération à l'égard de la majesté du Créateur, ultime et unique dépositaire de la source de la vie, et à l'égard de l'amour nuptial du Rédempteur. Tout cela crée et élargit, pour ainsi dire, l'espace intérieur de la liberté mutuelle du don dans lequel se manifeste pleinement la signification nuptiale de la masculinité et de la féminité.

L'obstacle de cette liberté est constitué par la contrainte intérieure née de la concupiscence, orientée vers l'autre "ego" comme objet de jouissance. Le respect de ce que Dieu a créé libère de cette contrainte, libère de tout ce qui réduit l'autre "ego" au niveau de simple objet: il fortifie la liberté intérieure du don.

3. Cela ne peut se réaliser que moyennant une profonde compréhension de la dignité personnelle tant de l'"ego" féminin que de l'"ego" masculin, dans la coexistence réciproque. Cette compréhension est le fruit fondamental du don de l'Esprit qui pousse la personne à respecter l'œuvre de Dieu. C'est de cette compréhension, et donc indirectement de ce don, que tirent leur vraie signification nuptiale toutes les manifestations d'affection qui constituent la trame de la persistance de l'union conjugale. Cette union s'exprime par l'acte conjugal, seulement dans des circonstances déterminées, mais elle peut et elle doit se manifester continuellement chaque jour grâce à différentes manifestations d'affection qui sont déterminées par la capacité de l'"ego" à éprouver une émotion désintéressée par rapport à la féminité et - réciproquement - par rapport à la masculinité.

L'attitude de respect pour l'œuvre de Dieu que l'Esprit suscite chez les époux a une énorme signification pour ces manifestations d'affection, car vont de pair avec elles la capacité de la satisfaction profonde, de l'admiration, de l'attention désintéressée à l'égard de la beauté visible et en même temps invisible de la féminité et masculinité, et enfin la faculté d'apprécier le don désintéressé de l'autre.

4. Tout cela décide de l'identification spirituelle de ce qui est masculin ou féminin, de ce qui est corporel et en même temps personnel. De cette identification spirituelle surgit la conscience de l'union à travers le corps qui sauvegarde la liberté intérieure du don.

Au moyen des manifestations d'affection les époux s'aident l'un l'autre à demeurer dans l'union, et en même temps ces manifestations protègent en chacun d'eux cette paix intime qu'ils éprouvent au fond d'eux-mêmes et qui est, en un certain sens, la résonance intérieure de la chasteté guidée par le respect pour ce qui est la création de Dieu.

Ce don comporte une attention profonde et universelle envers la personne dans sa masculinité et féminité, créant ainsi le climat intérieur favorisant la communion personnelle. Ce n'est que dans un tel climat de communion personnelle des époux que peut mûrir correctement cette procréation que nous qualifions de "responsable".

5. L'encyclique *Humanae Vitae* nous permet de tracer une esquisse de la spiritualité conjugale. Voilà le climat humain et surnaturel dans lequel - tenant compte de l'ordre biologique et, en même temps, se basant sur la chasteté soutenue par le *donum pietatis* - se forme l'harmonie intérieure du mariage, en plein respect de ce que l'encyclique appelle "double signification de l'acte conjugal" HV 12. Cette harmonie signifie que les époux vivent ensemble dans la vérité intérieure du langage du corps. L'encyclique *Humanae Vitae* proclame que la connexion entre cette vérité et l'amour est inséparable.

- 21 novembre 1984

1. La catéchèse que j'ai entreprise il y a plus de quatre ans et que je conclus aujourd'hui peut être groupée tout entière sous le titre: "L'amour humain dans le plan divin" ou, pour être plus précis: "La Rédemption du corps et le caractère sacramentel du mariage". Cette catéchèse peut être divisée en deux parties.

La première partie est consacrée à l'analyse des paroles du Christ qui s'avèrent capables d'introduire le présent thème. Ces paroles ont été analysées longuement dans l'ensemble du texte biblique; et à la suite de cette réflexion, qui s'est poursuivie pendant plusieurs années, il semble indiqué de mettre en relief les trois textes qui ont été soumis à l'analyse précisément dans la première partie de la catéchèse.

Il y a d'abord le texte où le Christ se réfère "à l'origine" dans son entretien avec les pharisiens au sujet de l'unité et de l'indissolubilité du mariage Mt 19,8 Mc 10,6-9 Puis, il y a les paroles du Christ dans le Discours sur la Montagne où il est question de la concupiscence qui constitue "un adultère commis dans le cœur" Mt 5,28. Enfin, il y a les paroles, transmises par tous les Synoptiques, où Jésus se rapporte à la résurrection des corps dans l'"autre monde" Mt 22,30 Mc 12,25 Lc 20,35.

La seconde partie de la catéchèse a été consacrée à l'analyse du sacrement sur la base de l'épître aux Ephésiens Ep 5,22-33 qui remonte à l'"origine" biblique du mariage, que rappellent les paroles du livre de la Genèse: "(...) l'homme laissera son père et sa mère, s'attachera à sa femme et ils deviendront une seule chair" Gn 2,24.

La catéchèse de la première partie et celle de la seconde utilisent de manière répétée l'expression "théologie du corps". Celle-ci est, en un certain sens, une formule de travail. L'introduction de l'expression et de concept de "théologie du corps" était nécessaire pour établir sur une base plus large le thème de "la Rédemption du corps et du caractère sacramentel du mariage". Il convient en effet d'observer tout de suite que l'expression "théologie du corps" embrasse bien davantage que le seul contenu des réflexions faites. Dans ces réflexions ne sont pas comprises un bon nombre de problèmes qui, en raison de leur objet, appartiennent à la théologie du corps (comme par exemple le problème de la souffrance et de la mort, si important dans le message biblique). Il est nécessaire de le dire clairement. Il faut néanmoins reconnaître que les réflexions au sujet du thème "La Rédemption du corps et le caractère sacramentel du mariage" ne peuvent se dérouler correctement que si elles partent du moment où la lumière de la Révélation touche la réalité du corps humain (c'est-à-dire sur la base de la théologie du corps) Cela est confirmé notamment par les paroles du livre de la Genèse: "Les deux (...) deviendront une seule chair" aux paroles clés du Christ. Nous sommes revenus à ces réflexions également en entreprenant au terme de ce cycle de catéchèses l'analyse de l'encyclique Humanae Vitae.

2. La doctrine contenue dans ce document de l'enseignement contemporain de l'Eglise demeure en rapport organique, soit avec le caractère sacramentel du mariage, soit avec toute la problématique biblique de la théologie du corps, centrée sur les paroles clés du Christ. En un certain sens, on peut même dire que toutes les réflexions qui traitent de la "Rédemption du corps et du caractère sacramentel du mariage" semblent constituer un ample commentaire de la doctrine contenue précisément dans l'encyclique Humanae Vitae.

Ce commentaire semble certainement nécessaire. L'encyclique, en effet, en donnant une réponse à quelques interrogations que l'on se pose aujourd'hui dans le cadre de la morale conjugale et familiale, a suscité en même temps d'autres questions de nature biomédicale, comme on le sait. Mais des questions qui sont aussi (et surtout) de nature théologique: elles appartiennent à ce domaine de l'anthropologie et de la théologie que nous avons appelé "théologie du corps".

Les réflexions faites servent à affronter les interrogations qui ont surgi en relation avec l'encyclique Humanae Vitae. La réaction qu'a suscitée l'encyclique confirme l'importance et la difficulté de ces interrogations. Elles sont réaffirmées également par les énoncés suivants de Paul VI où le pape relève la possibilité d'approfondir l'exposé de la vérité chrétienne dans ce secteur.

L'a confirmé en outre l'exhortation Familiaris consortio, fruit du Synode des Evêques de 1980: De muneribus familiae christianae. Ce document comprend un appel, adressé particulièrement aux théologiens, pour qu'ils élaborent de manière plus complète les aspects bibliques et personnels de la doctrine contenue dans Humanae Vitae.

Relever les interrogations suscitées par l'encyclique veut dire les formuler et en même temps en chercher la réponse. La doctrine contenue dans Familiaris consortio demande que la formulation des interrogations aussi bien que la recherche d'une réponse adéquate se concentrent sur les aspects bibliques et personnels. Cette doctrine indique également la voie à suivre pour le développement de la théologie du corps, la direction du développement, et donc aussi, la direction de son perfectionnement et approfondissement progressifs.

3. L'analyse des aspects bibliques éclaire la manière d'enraciner la doctrine proclamée par l'Eglise contemporaine au sujet de la Révélation. Cela est important pour le développement de la théologie. Le développement, c'est-à-dire le progrès en théologie, se réalise en effet en reprenant constamment l'étude du dépôt révélé.

L'enracinement de la doctrine proclamée par l'Eglise dans toute la Tradition et dans la Révélation divine elle-même est toujours ouvert aux interrogations des hommes et utilise également les instruments les plus conformes à la science moderne et à la culture d'aujourd'hui. Il semble que dans ce secteur l'intense développement de l'anthropologie philosophique (en particulier de l'anthropologie qui se trouve à la base de l'éthique) rencontre de manière très voisine les interrogations suscitées par l'encyclique Humanae Vitae à l'égard de la théologie et spécialement de l'éthique théologique.

L'analyse des aspects personnels de la doctrine contenue dans ce document a une signification existentielle pour établir en quoi consiste le vrai progrès, c'est-à-dire le développement de l'homme. Dans toute la civilisation contemporaine - et particulièrement dans la civilisation occidentale - il existe une tendance cachée et en même temps suffisamment explicite à mesurer ce progrès selon la mesure des choses, c'est-à-dire des biens matériels.

L'analyse des aspects personnels de la doctrine de l'Eglise contenue dans l'encyclique de Paul VI met en évidence un appel résolu à situer le progrès de l'homme à la mesure de la personne, c'est-à-dire de ce qui est un bien de l'homme comme homme - qui correspond à sa dignité essentielle.

L'analyse des aspects personnels entraîne la conviction que l'encyclique présente comme problème fondamental le point de vue de l'authentique développement de l'homme; ce développement se détermine en effet, en principe, à la mesure de l'éthique et non seulement à celle de la technique.

4. Les catéchèses consacrées à l'encyclique *Humanae Vitae* constituent seulement une partie, la partie finale, de celles qui ont traité de la Rédemption du corps et du caractère sacramentel du mariage.

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

Le moment historique semble voir lui aussi sa signification: en effet, les présentes catéchèses ont commencé durant la période des préparatifs du Synode des Evêques de 1980 sur le thème du mariage et de la famille (*De muneribus familiae christianae*) et prennent fin après la publication de l'exhortation *Familiaris consortio* qui est le fruit des travaux de ce Synode. Nul n'ignore que le Synode de 1980 s'est référé également à l'encyclique *Humanae Vitae* et a reconfirmé pleinement sa doctrine. Toutefois, le moment le plus important semble celui, essentiel, qui, dans l'ensemble des réflexions accomplies, peut se préciser de la manière suivante: pour affronter les interrogations que suscite l'encyclique *Humanae Vitae*, surtout en théologie, pour formuler ces interrogations et en chercher la réponse, il faut trouver ce cadre biblico-théologique auquel on fait allusion quand on parle de Rédemption du corps et de caractère sacramentel du mariage. Dans ce cadre se trouvent les réponses aux interrogations éternelles de la conscience des hommes et des femmes, et également à celles, difficiles, de notre monde contemporain en ce qui concerne le mariage et la procréation.

- 28 novembre 1984