



HAL
open science

Adam et Eve dans la théologie de Jean-Paul II

François de Muizon

► **To cite this version:**

François de Muizon. Adam et Eve dans la théologie de Jean-Paul II. Hermann. La figure d'Adam, Actes du colloque des Facultés de Philosophie et de Théologie, Institut Catholique de Paris, 10-11 mai 2012, Hermann, pp.225-245, 2015, 978-2-7056-8945-2. hal-04636123

HAL Id: hal-04636123

<https://uco.hal.science/hal-04636123>

Submitted on 5 Jul 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

Adam et Eve dans la théologie de Jean-Paul II

Colloque ICP, philosophie et theologicum,
François de Muizon, 11 mai 2012,
Université Catholique de Lyon

La préoccupation première et constante de Jean-Paul II n'est pas tant de développer la figure d'Adam pour elle-même, que de scruter l'homme dans son rapport à l'Origine pour éclairer l'énigme de l'amour humain et y discerner l'expérience originaire de la personne. Cette passion pour l'amour humain, Jean-Paul II reconnaît l'avoir eue très tôt : « Quand j'étais un jeune prêtre, j'ai appris à aimer l'amour humain. C'était un des thèmes sur lesquels j'ai axé tout mon sacerdoce. Si l'on aime l'amour humain, on ressent le besoin urgent de s'engager de toutes ses forces en faveur du "grand amour"¹ ». C'est donc le couple humain, l'amour entre l'homme et la femme, et par suite le mariage et la famille, qui constitueront une préoccupation constante du philosophe et du théologien, devenu pape, depuis les premiers enseignements du jeune curé de Saint-Florian, jusqu'aux exhortations apostoliques *Familiaris Consortio* (1981), *Mulieris Dignitatem* (1988), ou encore la *Lettre aux familles* (1994), en passant par *Amour et Responsabilité* (1959).

Quand, dans la *Boutique de l'Orfèvre*, drame méditant sur l'amour et le sacrement de mariage, surgit la figure d'Adam, c'est plutôt celle du nouvel Adam, figure discrètement christique, cachée sous les traits de l'époux, qui vient à la rencontre d'une femme sur le point de divorcer, pour être témoin d'un amour issu des origines : « L'amour n'est pas une passade. Il a le goût de tout l'être humain. [...] L'éternité passe par lui, il est à la dimension de Dieu, car Dieu seul est éternité. » et un peu plus loin : « Anna, comment te prouver qu'au-delà de toutes ces amours qui remplissent notre vie, il y a l'Amour ? [...] Aimer c'est donner la vie, au-delà de la mort : c'est faire jaillir dans les profondeurs de l'âme une eau vive qui brûle ou couve sans pouvoir se consumer »².

En revanche, la référence à la figure adamique et aux récits d'origine sera massive et structurante dans la série impressionnante des 129 catéchèses dispensées dans le cadre des audiences du mercredi, entre 1979 et 1984, et toutes organisées autour du projet d'une théologie du corps et du mariage. Cet enseignement pontifical est sans doute le plus original qu'un pape ait jamais donné. La réception est contrastée, entre ignorance et exaltation : « magistère génial » selon l'expression du cardinal Angelo Scola, « s'inscrivant dans la grande tradition catéchétique des Pères de l'Église » selon la formule de Monseigneur Carlo Caffarra³. Le texte a un statut intermédiaire : certes, c'est un

¹ Jean-Paul II, *Entrez dans l'Espérance*, Plon-Mame, 1994, p. 192.

² Karol Wojtyła - Andrzej Jawien, *La boutique de l'Orfèvre, Méditations sur le sacrement de mariage se transformant de temps à autre, en drame*, (texte polonais, 1960), Cana-Cerf, 1979, p. 48-49 et 53.

³ cf. Pascal Ide, "Don et théologie du corps dans les catéchèses de Jean-Paul II sur l'amour dans le plan divin", in *Jean-Paul II face à la question de l'homme*, Actes du 6^{ème} Colloque International de la Fondation Guilé, octobre 2003, Zurich, Guilé Foundation Press, 2004, p. 159-209.

texte pontifical, mais ce n'est pas exactement un document magistériel. On ne peut lui attribuer que le plus faible degré d'autorité. Nous choisissons de le lire comme si c'était un texte non magistériel, c'est-à-dire un texte discutable, dont il faut proposer une lecture⁴. De quelle nature est ce parcours, dont la profondeur est inséparablement philosophique et théologique ? La pensée est sinueuse, elle semble répétitive, certains la disent cyclique, ou progressant comme le va-et-vient d'une vague sur le sable. S'entrecroisent plusieurs niveaux de discours qui se nouent en permanence⁵. On discerne au moins 4 registres :

- une herméneutique du langage du corps et de la sexualité,
- une ontologie de la personne,
- une herméneutique des textes bibliques,
- une reprise théologique selon les concepts majeurs de la dogmatique : création, innocence, péché, rédemption, sacrement, résurrection, eschatologie.

L'ensemble peut se découper en sept cycles. Le premier cycle, centré sur Genèse 2, est sous le signe explicite d'une *herméneutique du don*, pensée à la lumière de l'Origine. Dans cette étude, l'herméneutique des textes bibliques féconde constamment l'herméneutique des données de l'existence concrète. Ce qui se présenterait pour un lecteur rapide comme une simple phénoménologie dégagant les significations du corps et de la sexualité (le langage des corps), est, en réalité, placé dans une lumière théologique, fruit de l'herméneutique biblique qui intègre l'accueil des significations de l'Origine, de l'acte créateur, de la création en tant que don fondamental. Cette lecture extrêmement fine de la Genèse vise à ressaisir *l'ethos originaire de la création* (49, 03.12.80, 270), qui est aussi *ethos du corps* (18, 13.02.80, 100; 60, 22.04.81, 334; 44, 15.10.80, 245) ou encore *ethos parfait du don* (18, 13.02.80, 102; 19, 20.02.80, 103). L'*ethos* désigne ici la norme, telle qu'elle se manifeste dans la profondeur du cœur humain et en inspire les conduites⁶.

Dans un 2^e cycle centré cette fois-ci sur Gn 3, *l'herméneutique du don* semble obscurcie, l'expérience existentielle révélant une autre logique à l'œuvre, celle de la concupiscence, conséquence à la fois de la mondanité et du péché. Le péché signe l'entrée dans l'histoire, le passage d'un état premier (essence) à un état second (existence), passage qui introduit aussi une tension dramatique.

Dans le 6^e cycle, Jean-Paul II développe une herméneutique d'une nature nouvelle, issue à la fois de la rédemption du corps (3^e cycle) et de l'anthropologie de la résurrection (4^e cycle), qu'il qualifie d'*herméneutique du sacrement* (108, 09.02.83, 588) : la sacramentalité du mariage fournit un clé d'interprétation nouvelle pour déchiffrer, à partir de la condition historique, le langage du corps, en

⁴ Les citations sont extraites de la traduction française parue sous le titre : Jean-Paul II, *Homme et femme Il les créa. Une spiritualité du corps*, Paris, Cerf, 2004, 694 p. Nous mentionnons le numéro de l'audience, sa date et la page.

⁵ cf. Xavier Lacroix, «L'homme et la femme selon Karol Wojtyła», in *Le personnalisme de Jean-Paul II. Sources et enjeux*, Toulouse, 2009, pp. 137-146.

⁶ L'*ethos* est «la forme intérieure, quasi l'âme, de la morale humaine [...] L'*ethos* nous fait entrer dans la profondeur de la norme même, et descendre à l'intérieur de l'homme sujet de la morale.» (24, 16.04.80, 137-138)

sa vérité native, à la faveur d'un nouvel accès à l'Origine, lequel permettra de ressaisir *l'ethos de la rédemption* (46, 29.10.80, 255; 47, 05.11.80, 262; 108, 09.02.83, 587) et en l'occurrence *l'ethos de la rédemption du corps* (49, 03.12.80, 271; 101, 24.11.82, 551-552) qui se déploie en *ethos de la vie conjugale et familiale* (81, 05.05.82, 446).

Naturellement, les figures d'origine que constituent Adam et Ève apparaissent surtout dans les deux premiers cycles qui portent sur Gn 2 et 3. Mais afin de ne pas succomber à une forme d'idéalisme de l'Origine, il convient de parcourir les grandes étapes de l'itinéraire tout entier, car c'est le devenir des figures dans l'histoire, qui importent⁷. Mon exposé explicitera donc 3 moments :

1°/ Le don originel : une herméneutique du don à laquelle s'articule *l'ethos originaire de la création*

2°/ Le don obscurci : mondanité, péché, concupiscence

3°/ L'origine retrouvée : une herméneutique du sacrement à laquelle s'articule *l'ethos de la rédemption*.

I/ Le don originel

La notion d'origine est convoquée dès la première page⁸, par la médiation d'une lecture de la Genèse, en partant de la relecture qu'en donne Matthieu 19. Le mot « origine » est reçu de la bouche même de Jésus, par deux fois, quand il répond à la question des Pharisiens : « est-il permis de répudier sa femme pour n'importe quel motif ? ». Réponse : « N'avez-vous pas lu que le Créateur, *dès l'origine*, les fit homme et femme, et les deux ne font plus qu'une seule chair ? » (Mt 19, 4), puis « C'est en raison de la dureté de votre cœur, mais *à l'origine* il n'en est pas ainsi » (Mt 19, 8).

Ce qui est donné *dès l'origine*, c'est une Parole fondatrice que Matthieu résume par la conjonction de deux versets : Gn 1, 27 (« Dieu créa l'homme à son image, à son image il le créa; homme et femme il les créa. ») et Gn 2, 24 (« C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair (*basar ehad*) »). Le contenu est clair : d'un côté, l'altérité des sexes mise en rapport avec l'image de Dieu, de l'autre le lien conjugal inconditionnel, principe de l'unité et de l'indissolubilité du mariage, réaffirmé par le Christ comme un lien dont Dieu lui-même est l'auteur : « Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas » (Mt 19, 6).

L'origine n'est pas naïvement confondue avec le commencement historique. Elle indique une source ontologique, originaire, qui informe le temps de l'histoire. De nombreuses expressions équivalentes apparaissent : « La vérité originelle » (16, 30.01.80, 89), « la source éternelle dans le cœur de Dieu » (10, 21.11.79, 58), mais aussi : « les couches profondes de l'existence subjective » (16, 30.01.80, 89), « la profondeur intime de la personne » (17, 06.02.80, 96). Nous sommes dans

⁷ Dans la section sur l'herméneutique du sacrement on trouve pas moins de 80 références à la Genèse.

⁸ 295 occurrences du mot « principio » dans l'édition italienne. La notion parcourt l'ensemble des catéchèses.

« la préhistoire théologique » (25, 23.04.80, 140), dans l'ordre de « ce qui est inscrit dans le cœur [...] avant d'avoir franchi le seuil de l'expérience historique » (id., 141), de « l'appel intérieur, écho de l'origine » (46, 29.10.80, 256). Trois expériences caractérisent l'état d'innocence originelle : solitude, unité, nudité.

1°/ La solitude originelle de l'Adam

L'origine, la source éternelle, c'est d'abord l'énigme du don de l'existence personnelle, que l'homme découvre par l'expérience de la solitude originelle face à Dieu. « *L'homme est "seul" : cela veut dire qu'à travers sa propre humanité, à travers ce qu'il est, il est en même temps constitué en une unique, exclusive, irréductible relation avec Dieu lui-même* » (6, 24.10.79, 37). Cette expérience de solitude rattachée « *à la conscience du corps par lequel l'homme [...] est une personne.* » (ibid., 38) constitue le fait premier, avant même la distinction des sexes. « *Le fait que l'homme soit "corps" appartient à la structure du sujet personnel bien plus profondément que le fait que dans sa constitution somatique, il soit homme ou femme* » (8, 07.11.79, 46). La solitude originelle de la personne, où l'homme s'éprouve comme unique, voulu par Dieu pour lui-même, est l'expérience sans laquelle aucune relation, aucun don de soi, aucune communion interpersonnelle ne seront possibles. « *La communion des personnes pouvait se former uniquement sur la base d'une "double solitude" de l'homme et de la femme* » (9, 14.11.79, 53). La solitude originelle précède nécessairement l'unité originelle qui s'accomplit par la communion des personnes.

2°/ L'unité originelle de l'homme et de la femme

Construite avec la côte soustraite à Adam, « *la femme est créée sur la base de la même humanité* », donc dans une égalité fondamentale de dignité, qui précède la différence. Ainsi, c'est par son aptitude à l'unité avec l'autre, à la communion des personnes⁹, que l'être humain manifeste son identité la plus profonde d'être créé à l'image de Dieu : « *L'homme est devenu image et ressemblance de Dieu non seulement par sa propre humanité mais aussi par la communion des personnes [...] L'homme devient image de Dieu moins au moment de la solitude qu'au moment de la communion. En effet, « dès l'origine » il est non seulement une image qui reflète la solitude d'une Personne qui régit le monde, mais aussi et essentiellement image d'une insondable communion divine de Personnes [...] Cela constitue l'aspect théologique le plus profond de tout ce qui peut être dit au sujet de l'homme.* » (id., 53-54). Dire que l'homme est créé à l'image d'une « insondable communion trinitaire », c'est lui reconnaître une aptitude à la relation et à la communion interpersonnelle, qui passe par un don désintéressé de soi, par lequel il s'accomplit lui-même comme personne.

L'affirmation que la personne est première est à comprendre dans le sillage d'un célèbre passage de la Constitution Conciliaire *Gaudium et Spes* cité et commenté plus de 150 fois dans le Magistère de

⁹ « Dieu n'a pas créé l'homme solitaire : dès l'origine, « Il les créa homme et femme » (*Gen.* 1, 27). Cette société de l'homme et de la femme est l'expression première de la *communion des personnes*. Car l'homme, de par sa nature profonde, est un être social, et, sans relations avec autrui, il ne peut ni vivre ni épanouir ses qualités », *Gaudium et Spes*, § 12, 4.

Jean-Paul II, passage qui constituerait, selon les mots de Jean-Paul II la formule d'une « anthropologie adéquate » conforme à la « théologie du corps » comme herméneutique du don, tiré de Gn 1-2. Cette anthropologie peut être dite « trinitaire »¹⁰, au sens où c'est à l'image d'une communauté de personne au sein de la Trinité que l'homme est créé. « Quand le Seigneur Jésus prie le Père pour que " tous soient un..., comme nous nous sommes un ". (*Jean* 17, 21-22), Il ouvre des perspectives inaccessibles à la raison et Il nous suggère qu'il y a une certaine ressemblance entre l'union des Personnes divines et celle des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour ». La personne y est alors définie par un triple don : « Cette ressemblance montre bien que l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue *pour elle-même* (don reçu), ne peut pleinement se trouver *lui-même* (don approprié) que par le don désintéressé (*sincerum*) *de lui-même* (don donné)»¹¹. Nous comprenons synthétiquement la formule par une triple et inséparable affirmation : la personne, être-de-don, se reçoit d'un autre (elle n'est pas à elle-même sa propre origine), elle est donnée à elle-même (appropriation du don, qui est le moment d'émergence de la liberté) et elle ne s'accomplit qu'en se donnant elle-même à son tour (éthique, achèvement dans l'acte).

3°/ La nudité originelle et le corps comme langage de la Création

L'audace de Jean-Paul II est de penser l'événement de la rencontre de l'autre de l'autre sexe et l'émotion devant son corps sexué, dans la condition de la nudité originelle, comme un lieu essentiel d'émergence de la vie personnelle, comprise comme capacité de don et d'accueil, par quoi l'être humain peut être dit à l'image de Dieu. Dans ce cri d'émerveillement de l'homme devant la femme, vécu dans la condition de la nudité originelle ("*os de mes os, chair de ma chair !*", Gn 2, 23), Jean-Paul II reconnaît l'expérience inaugurale de l'identité personnelle sexuée. « *La profondeur et la force de cette première émotion, de cette "émotion originelle" éprouvée par l'homme, "homme" devant l'humanité de la femme et en même temps devant la féminité de l'autre être humain est vraiment unique* » (id., 52). Tout se passe comme si, dans la rencontre la plus incarnée entre un homme et une femme, se manifestait la profondeur de la personne, à l'image de Dieu : "*L'expression "chair de ma chair et os de mes os" acquiert proprement cette signification : le corps révèle l'homme [...] Dans cette manière de s'exprimer de l'homme "chair de ma chair", il y a aussi une référence à ce pourquoi le corps est authentiquement humain et donc à ce qui détermine l'homme comme personne, c'est-à-dire comme qui est "semblable à Dieu" également dans toute sa corporéité* (id.,54-55) ». L'émotion de l'homme devant la femme manifeste à quel point le corps sexué révèle la personne à elle-même dans le mystère de son être, donné à lui-même, crée à l'image du Créateur, qui quant à lui, n'a ni corps, ni sexe. « *Quand à la vue de la première femme, le premier homme s'est écrié : "elle est os de mes os et chair de ma chair" (Gn 2, 23) ,[...] il semblait dire : "Voilà un corps qui exprime la "personne" !* » (14, 09.01.80, 79). Dans l'état d'innocence, le corps exprime pleinement la personne, et la personne exprime pleinement le don originel, l'Amour du Créateur. Ceci constitue un exemple très significatif de l'herméneutique pratiquée par

¹⁰ cf. Marc Ouellet, *Divine ressemblance. Le mariage et la famille dans la mission de l'Église*, Québec, éd. Anne Sigier, 2006.

¹¹ Constitution Pastorale *Gaudium et Spes*, n. 24, § 3, cité en 15, 16.01.80, 83-84.

Jean-Paul II : le texte biblique scruté de très près est comme reconduit au vif des significations existentielles les plus personnelles.

La « nudité originelle » signifie donc qu'à travers le mystère de la création comme don originel, l'homme et la femme s'accueillent réciproquement dans la vérité de leur corps et de leur sexe comme personnes données l'une à l'autre. Ils se voient « *l'un l'autre quasi à travers le mystère même de la Création* » (13, 02.01.80, 73), Cette situation ne connaît « *ni contradiction entre ce qui est spirituel et ce qui est sensible, ni rupture entre ce qui humainement constitue la personne, et ce qui dans l'homme est déterminé par le sexe : ce qui est masculin et ce qui est féminin* » (id., 73). C'est l'homme intégral, parce que parfaitement unifié, en amont des dissociations qui l'affecteront. C'est donc dans la lumière de la générosité ineffable de l'acte créateur, que la signification de la sexuation se révèle en vérité. « *La signification originelle de la nudité correspond à cette simplicité et plénitude de la vision dans laquelle la compréhension de la signification du corps naît du cœur de la communauté-communion. Nous l'appellerons conjugale* » (id., 73). La traduction française de l'*Osservatore Romano* est maladroite, car « conjugal » renvoie à la conjugaison des différences dans le mariage considéré factuellement, là où conviendrait mieux « sponsal », terme plus rare, qui exprime la vocation au don de soi inscrite en toute personne quel que soit son état de vie¹².

On peut donc conclure avec Jean-Paul II que la signification des récits de création est de fonder une herméneutique du don, au sens où l'acte créateur exprime une donation originaire, si bien que Création et Donation deviennent synonymes : « *La création comme action de Dieu [...] signifie aussi [...] donation* » (13, 02.01.80, 75). La création constitue le « *don originel et fondamental* » (ibid.), mais encore faut-il que ce don soit reçu. Or seul l'homme a conscience de recevoir le don et seul l'homme est capable d'en répondre devant le Donateur. « *La création est un don parce qu'en elle apparaît l'homme qui, comme image de Dieu, est capable de comprendre le sens du don dans l'appel à l'existence hors du néant [...] L'homme apparaît dans la création comme celui qui a reçu le monde en don* » [et] « *comme celui qui a reçu, au milieu du monde, l'autre être humain en don.* » (id., 76). Le donné théologique de la création révèle une « *dimension du don* » qui est considérée comme nécessaire pour comprendre la signification du corps humain. Se découvrant lui-même comme don à lui-même, l'homme reconnaît et accueille la femme comme un don spécifique qu'il reçoit des mains du Créateur, en tant qu'elle est elle-même donnée à elle-même.

Jean-Paul II établit donc un lien essentiel entre l'Acte créateur comme Donation originaire et le sens de la différence homme-femme ordonné au don des personnes : « *Il y a un lien très fort entre le mystère de la Création, en tant que don qui jaillit de l'Amour, et cette "origine" béatifique de l'existence de l'être humain comme homme et femme, dans toute la vérité de leur corps et de leur*

¹² La traduction française écrit "conjugale" là où la version italienne de référence écrit "sponsale" (292 occurrences). Conjugale insiste sur la *conjunctio*, le lien spécifique qui conjoint les époux, et qui, associé à la foi, inclut la promesse de fidélité. "Sponsal" renvoie à *sponsa* qui signifie fiancée, c'est-à-dire celle qui s'est engagée, a promis et a donné sa confiance à un homme en scellant l'engagement par l'échange des anneaux, là où *nupta*, qui a donné "nuptial", signifie épousée, mariée, renvoyant à la symbolique du voile, du corps voilé parce que réservé à l'époux, dans le don charnel. Le terme "sponsal" exprime clairement le don de soi, là où "conjugal" peut être compris en un sens seulement fonctionnel, factuel, ne concernant que les personnes vivant dans l'état du mariage. Cf. note d'Yves Semen, *La sexualité selon Jean-Paul II*, Paris, Presses de la Renaissance, 2004, p. 108-109.

sexe, qui est simplement et purement la vérité d'une communion entre les personnes » (14, 09.01.80, 79). Dans la condition originelle, l'herméneutique du don est limpide : signe d'une donation originelle, le sexe, comme limite inscrite dans la chair, prédispose au don de soi, à la communion, à la fécondité. C'est donc bien en tant qu'être incarné et sexué, c'est-à-dire en tant que l'aptitude à la relation d'amour comme don de soi est inscrite dans la chair, que l'homme est dit « à l'image de Dieu ». Du reste, si on trouve en Genèse 1, 17 "mâle et femelle" (*zaqar ve neqeba*, littéralement "pénétrant et pénétrée"), immédiatement après la mention de l'image, là où on attendait "homme et femme", n'est-ce pas pour insister sur cet ancrage charnel de l'image de Dieu en l'homme ?

4°/ Théologie du corps

Le point de départ de la théologie du corps est donc inséparable de la notion de création comme donation première, fondamentale, *ex nihilo*, et, à ce titre, expression de l'amour divin. Elle est aussi fondatrice d'une anthropologie et d'une éthique : « *Ce que nous définissons comme théologie du corps se présente comme quelque chose de véritablement fondamental et constitutif pour toute l'herméneutique anthropologique - et en même temps pour l'éthique et pour la théologie de l'ethos humain* » (85, 14.07.82, 467). À partir de ce fondement originel, penser théologiquement la sexuation humaine s'impose comme une tâche nécessaire : « *La théologie du corps qui, depuis le début, est liée à la création de l'homme à l'image de Dieu, devient aussi, d'une certaine manière théologie du sexe, ou plutôt théologie de la "masculinité" et de la "féminité" qui a son point de départ dans le livre de la Genèse* » (9, 14.11.79, 55). Dans le contexte précis de la condition originelle, le sexe apparaît non d'abord à partir de son caractère somatique voire instinctif, mais comme le signe inscrit dans la chair d'un don originel et premier de la Création. « *Voici ce qu'est le corps : un témoin de la création en tant que don fondamental, donc un témoin de l'Amour comme source dont est né le fait même de donner. La masculinité-féminité - c'est-à-dire le sexe - est le signe originel d'une donation créatrice, d'une prise de conscience de la part de l'être humain, homme-femme, d'un don vécu, pour ainsi dire, de la manière originelle. C'est avec cette signification-là que le sexe prend sa place dans la théologie du corps* » (13, 02.01.80, 73). L'expérience de la nudité originelle, réciproque, sans honte, exprime le fait que la personne est libérée de l'aspect instinctif, animal, déterminé de son propre corps sexué. Dans la chair, est manifestée la capacité originelle de se donner en vérité à l'autre, capacité qui ouvre la personne à sa véritable dimension. Cette capacité de don inscrite en l'homme et en la femme s'origine dans le don premier, créateur, dont Dieu lui-même est la source.

La signification sponsale du corps est alors une révélation et une découverte à la fois : « *Le corps humain avec son sexe, sa masculinité et sa féminité, vu dans le mystère de la création est non seulement une source de fécondité et de procréation, comme dans tout l'ordre naturel, mais il comprend depuis "l'origine" l'attribut "sponsal", c'est-à-dire la capacité d'exprimer l'amour: cet amour, justement, par lequel l'homme-personne devient don et — par ce don — réalise le sens même de son "être" et de son "exister"* » (15, 16.01.80, 83). Cette capacité de don désintéressé de soi manifeste la signification la plus profonde et la plus personnelle exprimée dans le corps, en tant qu'il est sexué, signification qui concerne, d'une façon décisive, l'accomplissement de la personne.

“Le corps humain, orienté intérieurement par le “don sincère” de la personne, non seulement révèle la masculinité et féminité sur le plan physique, mais il révèle une valeur telle et une beauté telle que la dimension simplement physique de la sexualité est totalement dépassée » (id., 85).

La relation interpersonnelle entre l’homme et la femme se caractérise non seulement comme don de soi à l’autre mais aussi comme accueil du don de l’autre. Le don de soi est possible dans la mesure où le donateur, parce qu’il est l’être donné à lui-même, est libre. L’accueil de l’autre comme don est possible dans la mesure où l’autre est aussi donné à lui-même¹³. À la signification sponsale du corps qui *“indique une capacité particulière d’exprimer l’amour dans lequel l’être humain devient don”* correspond une *“profonde disponibilité à l’affirmation de la personne”*. C’est une *“capacité de vivre le fait que l’autre - la femme pour l’homme et l’homme pour la femme - est, par le moyen du corps, quelqu’un que le Créateur a voulu “pour lui-même”, c’est-à-dire l’unique, l’impossible à répéter, quelqu’un voulu par l’éternel Amour (id., 85)»*. Ainsi, c’est parce que l’homme et la femme se reçoivent mutuellement comme dons à eux-mêmes, des mains du Créateur, qu’ils sont, en leur corps sexué, l’un pour l’autre, absolument irremplaçables dans le lien qui les rend uniques l’un pour l’autre. Cette capacité révèle la signification la plus profonde du corps sexué ordonnée à une communion unique de personnes. Dès lors la personne ne s’affirme pas d’abord dans une lutte pour exister à partir de soi. Elle n’advient à elle-même qu’en passant nécessairement par l’autre. *« L’affirmation de la personne n’est rien d’autre que l’accueil du don (l’homme est donné à la femme par Dieu, la femme est donnée à l’homme par Dieu) qui par sa réciprocité crée la communion des personnes (id., 86) »*. La structure inséparable “donner-accueillir le don” conduit à la révélation réciproque de l’homme et de la femme, de l’homme par le don de la femme et de la femme par le don de l’homme. *“Donner et accepter le don se compénètrent de sorte que le fait de donner lui-même devient acceptation et celui d’accepter revient à donner » (17, 06.01.80, 95)*. La communion des personnes induit un dynamisme d’approfondissement du don mutuel et de révélation réciproque de sa propre identité sexuée.

Ce processus concerne d’abord l’être de la femme : *« La femme, qui dans le mystère de la création est “donnée” à l’homme par le Créateur, est, grâce à l’innocence originelle, “accueillie” par lui, c’est-à-dire acceptée comme don [...] L’acceptation de la femme par l’homme et sa manière de l’accueillir deviennent quasi une première donation, si bien que la femme en se donnant [...] “se découvre elle-même”, grâce au fait qu’elle a été acceptée et accueillie, et en même temps, grâce à la manière dont elle a été reçue par l’homme (id., 95) »*. Cette révélation de la femme à elle-même et à l’homme, par son don et l’acceptation par l’homme de son don, génère une dynamique particulière : dans *« l’offrande de ce qu’elle est dans toute la vérité de son humanité et dans toute la réalité de son corps et sexe, de sa féminité, elle atteint la profondeur intime de sa personne et parvient à la pleine possession de soi-même. »* Le fait de se trouver soi-même dans son propre don, d’accéder à sa propre consistance ontologique, devient source d’un nouveau don de soi, produisant la réciprocité et l’approfondissement du don. *« La femme est dès l’origine confiée à ses yeux, à sa conscience, à sa sensibilité, à son “cœur” [...] (L’homme) doit assurer le processus même de l’échange du don [...] qui crée la communion des personnes (id., 96) »*.

¹³ Cette herméneutique personaliste et existentielle du texte biblique nous semble, dans ses conclusions, en résonance profonde avec l’ontologie de Bruaire, à laquelle Jean-Paul II ne se réfère jamais.

L'homme va alors être concerné dans son être masculin par ce dynamisme du don réciproque où se conjuguent la capacité de don de soi, qui implique la pleine possession de soi, et l'enrichissement de soi, dans sa singularité personnelle : « *L'homme s'enrichit non seulement grâce à elle qui lui donne sa propre personne et féminité, mais aussi grâce à la donation de lui-même. La donation par l'homme en réponse à celle de la femme, est un enrichissement pour lui-même. En effet, il s'y manifeste, pour ainsi dire l'essence spécifique de sa masculinité, qui par la réalité du corps et sexe, atteint la profondeur intime de la "maîtrise de soi" grâce à laquelle il est capable tant de se donner lui-même que de recevoir le don de l'autre. L'homme, donc, non seulement reçoit le don mais simultanément, par la révélation de l'essence spirituelle intérieure de sa masculinité, est accueilli par sa femme comme un don, avec toute la vérité de son corps et sexe. Ainsi reçu, par cette acceptation et cet accueil du don de sa masculinité, il s'enrichit (id., 96) ».*

L'homme et la femme prennent conscience qu'ils sont précédés par un don originaire qui leur donne d'être, et que c'est au sein de cette donation première, que l'autre de l'autre sexe apparaît comme celui qui donne la capacité de se donner librement, avec toute la profondeur et la vérité d'un corps sexué. Ce dynamisme du don réciproque crée une communion de personnes, confirmant chaque sexe dans sa propre vocation, au moment où il se donne à l'autre sexe.

Enfin le corps en tant que sexué a aussi une signification procréative, mais ce qui frappe c'est que la signification relationnelle, l'aptitude à réaliser une communion interpersonnelle, est largement mise en avant, et la procréation elle-même ne trouve sa pleine signification qu'à l'intérieur de l'herméneutique du don. « *La procréation fait que "l'époux et l'épouse" se connaissent réciproquement dans le "troisième" engendré par eux deux* » (21, 12.03.80, 116) et s'y reconnaissent. Sans confondre les sphères d'action des causes, Jean-Paul II affirme que les premiers parents transmettent la vérité fondamentale au sujet de l'homme à l'image de Dieu, et cela, par la médiation des lois naturelles. « *Dans ce nouvel homme né de la femme-génitrice et de l'homme-géniteur se reproduit chaque fois "l'image même de Dieu", de ce Dieu qui a constitué l'humanité du premier homme* » (id., 117-118). La transmission de l'image de Dieu constitue d'ailleurs « *une base de continuité et d'unité entre l'état d'innocence et l'état de péché* » (id., 118). « *La "connaissance" dont parle Gn 4,1 est l'acte qui engendre l'être* » et « *renouvelle l'existence de l'homme comme image de Dieu* » (id., 118). Ainsi le don réciproque des époux s'ouvre à la donation ineffable de l'être personnel, transmettant « *l'image même de Dieu* ». Tel est non seulement ce qui se donne dans « *la première rencontre béatifique* » (15, 16.01.80, 85), mais aussi « *dans toute union [où] se renouvelle le mystère de la création* » (10, 21.11.79, 61).

II/ Le don obscurci

L'évidence nous apprend que nous ne vivons pas seulement de la condition béatifique, que nous ne pouvons accéder immédiatement à notre plus profonde identité, tels que nous sommes sortis des mains du Créateur. Nous vivons dans *ce* monde, « aux frontières » de la préhistoire et de l'histoire, monde où les significations originelles sont devenues confuses.

1°/ Le cœur troublé et la sortie de la transparence du sens du corps

Le 2^e cycle des catéchèses développe la situation existentielle mondaine, historique, de l'homme et de la femme, à partir de l'axe herméneutique de Gn 3, qui signe la sortie de la transparence du sens sponsal du corps et l'entrée dans l'opacité existentielle. Évitant tout idéalisme de l'innocence originelle, Jean-Paul II interprète aussi la sexualité et les relations hommes-femmes à la lumière du Livre de Tobit où « *l'amour devait dès le premier moment affronter l'épreuve de la vie et de la mort* » (112, 27.06.84, 610).

La réflexion se concentre massivement sur l'interdit de l'adultère, dont le vrai lieu, au-delà de l'aspect seulement légal (Ex 20, 17), est le cœur : « *Celui qui regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur* » (Mt 5, 27-28). La notion de cœur est interprétée comme le lieu d'accès aux significations personnelles. Seul l'homme intérieur, le « cœur », peut atteindre adéquatement la signification sponsale du corps, qui n'est pas d'abord conceptuelle mais existentielle. « *La "signification du corps" est en même temps ce qui détermine son attitude : c'est la manière de vivre du corps. C'est la mesure que l'homme intérieur, c'est-à-dire ce "cœur" dont parle le Christ dans le Discours sur la Montagne, applique au corps humain en ce qui concerne sa masculinité-féminité* » (31, 25.04.80, 174).

L'état désigné par le terme de concupiscence¹⁴ est marqué par la perte des dons exprimés dans la nudité originelle (transparence du sens sponsal du corps, simplicité de la relation interpersonnelle), perte qui se traduit dans l'expérience de la pudeur sexuelle. La rupture du péché est d'abord rupture avec soi-même, perte de l'unité du sujet avec son corps, qui va de pair avec la perte de l'unité entre les personnes. Apparaît une contradiction existentielle (Rm 7, 22-23) : le corps devient foyer constant de résistance à l'esprit, menaçant l'unité de l'homme-personne. « *L'homme de la concupiscence ne domine pas son propre corps de la même manière, avec la même "simplicité" et le même "naturel" que l'homme de l'innocence originelle* » (28, 28.03.80, 159). La conséquence la plus évidente de l'état de concupiscence est une « *une limitation, une violation, une déformation* » (31, 25.06.80, 175) de la signification conjugale du corps sexué et de l'herméneutique du don, qui se traduisent par un bouleversement de l'*ethos de la création*. Pour rendre compte de cette altération de la signification sponsale du corps, l'auteur recourt à de multiples expressions :

¹⁴ ou « triple concupiscence » cf. 1 Jn 2, 16 : « convoitise de la chair, convoitise des yeux, convoitise de la richesse ».

L'*opposition* entre les sexes remplace l'accueil serein de la différence (29, 04.06.80, 163).
 Le sexe comme *repli sur soi* et comme *obstacle* remplace le sexe comme aptitude à une communion simple et directe de soi par le corps (id., 164-165).
 La *peur* et le *besoin de se cacher* remplacent la confiance fondamentale (id., 165-166).
 L'*impulsion à dominer* (homme) et le *désir insatiable* (femme) remplacent le don mutuel (31, 25.06.80, 173).
 La *concupiscence* remplace la liberté intérieure (32, 23.07.80, 180).
 La *possession* remplace l'appartenance réciproque (33, 30.07.80, 184-185).
 La *jouissance égoïste* remplace le don désintéressé (id., 185).
 Le *désir devenu duperie du cœur* humain perturbe l'éternelle vocation de l'homme et de la femme à la communion par le don réciproque (40, 17.07.80, 221).
 La *convoitise charnelle* remplace l'éternelle attraction des personnes (id., 221, 223).
 Le *corps sexué* perd son caractère de signe, pour n'être plus qu'*objet de satisfaction* (41, 24.09.12, 225).
 La *concupiscence* « éloigne de la perspective personnelle et de la communion » et « pousse vers des dimensions utilitaristes : l'autre devient objet du besoin d'apaisement sexuel » (id., 227).

2°/ Le sens de la pudeur sexuelle

Avec l'apparition de la domination et de la convoitise (Gn 3,15), la pudeur sexuelle prend la figure de la honte, « *expérience de la "frontière"* » (26, 07.05.80, 150), car la signification sponsale du corps est devenue trouble, opaque. « *La pudeur sexuelle (Gn 3, 7) atteste la perte de la certitude originnaire que le corps humain à travers la masculinité et la féminité, était le "substratum" de la communion des personnes, qui l'exprime "simplement", qui servait à la réaliser* » (29, 04.06.80, 164). Mais d'un autre côté, l'expérience de la pudeur sexuelle est aussi la marque paradoxale d'une conscience maintenue intacte de la signification originnaire du corps. Au cœur du drame du péché, l'Origine n'est pas perdue. L'innocence originnaire n'est pas détruite. L'expérience de la pudeur et de la honte, dont le caractère est réellement métaphysique, en témoigne paradoxalement. « *On peut même aller jusqu'à dire que grâce à la honte, l'homme et la femme demeurent à l'état d'innocence originnaire. Ils prennent en effet continuellement conscience de la signification conjugale du corps et tendent, pour ainsi dire, à la protéger contre la concupiscence, tout comme ils cherchent à maintenir la valeur de la communion ou de l'union des personnes dans l'"unité du corps"* » (31, 25.06.80, 172). Ainsi, la pudeur est l'expression d'une situation paradoxale. Elle « *indique la menace à l'encontre de la valeur et en même temps, elle préserve intérieurement cette valeur* » (29, 28.05.80, 161). En réalité, après la chute, un double mouvement coexiste : attire des personnes et concupiscence. « *D'une part le "corps", constitué dans l'unité du sujet personnel, ne cesse de stimuler les désirs de l'union des personnes, précisément en raison de la masculinité et de la féminité ("ton élan sera vers ton mari"), d'autre part, la concupiscence oriente ces désirs à sa manière ("et lui te dominera")* » (id., 172). L'homme-masculin éprouve plus intensément la honte qui, unie à la concupiscence, deviendra, chez lui, impulsion à dominer.

Néanmoins, même si le cœur est devenu un champ de bataille entre l'amour et la concupiscence, le langage du corps garde la capacité d'exprimer l'amour par lequel la personne devient don. « *La*

dimension du don n'a pas cessé d'imprégner et de façonner l'amour qui naît dans le cœur humain. La signification conjugale du corps n'est pas devenue complètement étrangère à ce cœur » (32, 23.07.80, 178). La maîtrise de soi, qui consiste à garder le contrôle sur le cœur, désormais lieu de combats, est liée à cette liberté intérieure qui est condition pour que l'homme redevienne don pour l'autre. Il reste que la concupiscence est une menace réelle pour la personne, car elle la « dépersonnalise », « la transforme en objet pour l'autre » (id., 179), « entraînant la perte de la liberté intérieure du don » (id., 180), elle est « incapable de promouvoir l'union en tant que communion des personnes » (id., 181). L'enjeu est que les conduites, et les prises de décisions concrètes, soient conformes aux significations profondes perçues à partir du cœur. Pour cela l'éthique doit s'ouvrir au salut.

III/ L'origine retrouvée

1°/ Sauver la signification sponsale du corps

Suivent deux sections, l'une sur la rédemption du corps, l'autre sur l'anthropologie de la résurrection, laquelle constituera le foyer de sens le plus décisif, mais aussi le plus irréprésentable, susceptible d'éclairer la signification ultime du corps.

La Rédemption (3^e cycle) est pensée comme Don réitéré de l'Origine. « *Ce qui justifie l'appel à l'origine, c'est uniquement la perspective de la rédemption, à savoir la perspective du mystère de la création dans tout l'enseignement du Christ au sujet [...] de l'homme et de la femme* » (49, 03.12.80, 270). L'ethos de la rédemption c'est d'abord l'action salvifique de Dieu pensée dans le Christ comme nouvelle Origine. L'appel du Christ est appel à retrouver nouvellement l'origine, par le chemin de la pureté du cœur qui montre que l'homme de la concupiscence peut s'ouvrir à l'Esprit : « *Le Christ n'invite pas l'homme à revenir à l'état d'innocence originelle puisque l'humanité l'a laissé irrévocablement derrière elle; mais il l'appelle à retrouver les significations éternelles et, pour ainsi dire, indestructibles de ce qui est "humain", les formes vives de "l'homme nouveau"* » (id., 270). Ces significations originaires restent accessibles au cœur, à l'intériorité, et continuent d'informer les conduites : « *Dans l'ethos de la rédemption du corps, il faudra que soit de nouveau repris l'ethos originnaire de la Création* » (id., 270). La rédemption est une nouvelle création, qui insuffle en l'homme et la femme de nouveaux dynamismes de don. Concrètement, l'ethos de la rédemption du corps qui s'accomplit dans la maîtrise de soi, témoigne de la valeur retrouvée de la signification sponsale du corps « *signe transparent, par lequel - en même temps que l'éternelle attraction réciproque de l'homme et de la femme, à travers la masculinité et la féminité - le Créateur a inséré dans le cœur de chacun d'eux le don de la Communion, c'est-à-dire la mystérieuse réalité de son image et de sa ressemblance* » (id., 271). La rédemption achève la création, en redonnant accès à l'herméneutique du don. Le don de la communion est « inséré dans le cœur » à l'instar de la Loi nouvelle, « loi du don » intériorisée, gravée sur le cœur.

La Résurrection (4^e cycle) est pensée comme le dépassement eschatologique de l'opposition entre le corps et l'esprit, par une participation à la vie intérieure de Dieu : « *Par la résurrection, le corps retrouvera l'unité et l'harmonie parfaite avec l'esprit [...] 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* » (67, 09.12.81, 371). La résurrection, situation irreprésentable qui transcende l'expérience phénoménale, constitue pourtant et paradoxalement, une source d'intelligibilité pour le corps de l'homme historique, qui se trouve doublement débordé : du côté de l'origine (cf. Mt 19, 3-9) et du côté de l'accomplissement personnel (Mt 22, 23). « *Ces deux débordements du cadre de l'expérience du corps ne sont pas tout à fait hors de la portée de notre compréhension (théologique évidemment) du corps* » (68, 16.12.81, 378). La Résurrection révèle la nouvelle signification du corps dans sa nature glorifiée (67, 09.12.81, 372) selon l'ordre intégral de la personne, qui est celui d'une communion eschatologique comprise comme :

- pleine participation à la vie intérieure de la Trinité
- découverte en Dieu du cosmos et de ses lois (objectivité)
- découverte en Dieu de la profondeur de la personne (subjectivité et intersubjectivité).
- réalisation de la communion des personnes (la foi dans la communion des saints et en connexion organique avec la foi dans la résurrection des morts)
- accomplissement définitif de la signification conjugale du corps
- source d'une parfaite réalisation de l'ordre trinitaire dans le monde créé des personnes (68, 16.12.81, 377-378)

À l'issue de cette *herméneutique du don*, la signification sponsale du corps sexué apparaît dans son intégralité : signification originaire du corps issue de la Création (1^{er} cycle), manifestée depuis une condition historique marquée par l'opacité du péché (2^e cycle) mais aussi dans une lumière nouvelle issue de la rédemption (3^e cycle), laquelle s'origine fondamentalement dans une anthropologie de la résurrection (4^e cycle). Après un 5^e cycle qui applique les fruits de l'analyse au célibat évangélique, Jean-Paul II reprend l'ensemble sous l'angle d'une nouvelle herméneutique du corps (6^e cycle).

2°/ L'herméneutique du sacrement

Ce que Jean-Paul II appelle « herméneutique du sacrement » et qui fonde la sacramentalité du mariage, récapitule tout le chemin parcouru de la Création à la rédemption. L'herméneutique du sacrement manifeste que la triple concupiscence n'a pas détruit la capacité pour l'homme d'accéder à la vérité du langage du corps reçu de l'Origine. Et c'est précisément le consentement conjugal, dans le sacrement de mariage, qui proclame ce langage. « *L'herméneutique du sacrement [...] permet de comprendre l'homme sur la base de l'analyse du signe sacramentel [...]. Comme ministre du sacrement [...] l'être humain - homme et femme - [...] peut être l'auteur du langage du corps, [...] auteur (co-auteur) du mariage comme signe : signe de la création divine et de la rédemption du corps* » (108, 09.02.83, 588). De ce fait, l'échange des consentements acquiert un caractère prophétique, comme proclamation d'une vérité qui vient de l'Origine : « *sur fond des paroles que proclament les ministres du sacrement de mariage, il y a l'éternel langage des corps*

auquel Dieu a donné origine, en créant l'être humain, homme et femme, langage qui a été renouvelé par le Christ » (106, 19.01.83, 579). L'herméneutique du sacrement projette une lumière nouvelle sur la signification ultime du corps et de son langage. « *Le corps, en effet, dit la vérité à travers l'amour conjugal, la fidélité et l'honnêteté conjugales.* » (id., 578). Le corps est lesté d'un poids de sens renouvelé, d'une vérité qui vient tant de l'origine (*archè*) que de l'accomplissement eschatologique (*télos*). « *Avant de franchir les lèvres des époux, ministres du sacrement en tant que sacrement de l'Église, le langage du corps a été articulé par la parole du Dieu vivant* » (id., 580). Ainsi le sacrement de mariage plonge à la fois dans l'acte créateur originel, d'où sa qualification de « sacrement primordial » et dans l'acte rédempteur, d'où sa dimension salvifique. Présupposé dans l'*ethos de la création*, il est redécouvert dans l'*ethos de la rédemption*, il est renouvelé par le Christ. « *[Le mariage] 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'Église, lié au mystère de la Rédemption* » (104, 05.01.83, 571). Ou encore, plus simplement : « *Né du mystère de la Création, [le mariage] tire sa nouvelle origine du mystère de la Rédemption* » (106, 19.01.83, 579). Le corps fait donc désormais signe aussi du côté de l'accomplissement eschatologique.

3°/ Langage des corps et liturgie

Le verset néo-testamentaire qui fonde de façon décisive une telle approche est Eph 5, 32 : « *Ce mystère (mysterion) est grand* ». L'analogie mystique de l'union nuptiale du Christ et de l'Église s'étend au langage du corps, qui en porte désormais la marque. « *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. [...] La liturgie élève le pacte conjugal de l'homme et de la femme, basé sur le langage du corps considéré dans sa vérité, aux dimensions du mystère* » (113, 04.07.84, 614). La liturgie qui exprime et manifeste l'œuvre de salut vient désormais prendre la figure du langage du corps, donné dès la création, pour lui conférer sa pleine signification. Dans le sacrement de mariage « *la langue liturgique devient langage du corps* » (id., 615). Le dernier mot sur la signification sacramentelle du mariage est qu'à travers l'expression concrète de leur amour, les époux laissent transparaître la lumière du « grand mystère », d'une manière telle que le langage du corps peut être qualifié de liturgique : « *Voici 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 (cf. Rm 8, 23). Sur cette voie, la vie conjugale devient, en un certain sens, liturgie* » (id., 616).

Cette herméneutique du sacrement qui fonde et donne accès à l'*ethos de la rédemption*, est à relier à l'anthropologie de la résurrection développée longuement dans le 4^e cycle. Dans le cadre du sacrement, il s'agit « *d'une 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 [bien que] l'anthropologie de la résurrection ne remplace pas l'anthropologie de l'homme historique* » (77,

07.04.82, 426). L'homme historique en qui subsiste le double héritage du péché (concupiscence) et de la rédemption, doit se décider (pour le mariage ou le célibat volontaire) « *en soumettant son humanité pécheresse aux forces qui jaillissent de la rédemption du corps* » (id., 426). Grâce au sacrement de mariage, c'est l'anthropologie elle-même qui se trouve puissamment renouvelée : « *se trouve confirmée la spécifique anthropologie théologique, la spécifique herméneutique de l'homme qui pourrait s'appeler herméneutique du sacrement parce qu'elle permet de comprendre l'homme sur la base du signe sacramental* » (108, 09.02.83, 588). C'est bien au cœur des structures anthropologiques elles-mêmes, blessées par le péché, que l'homme et la femme accueillent les forces de salut issues de la résurrection du Christ, qui leur révèlent qu'ils sont d'abord des êtres appelés. « *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* » (id., 589). À ce titre, les réalités humaines (corps, désir, mariage, sexualité), bien que champ de bataille pour l'homme et la femme dans l'histoire, constituent le terrain d'élection de la révélation et de l'action salvifique de Dieu. Le mariage devient en effet un creuset privilégié où sourd mystérieusement la vie-même de Dieu.

Conclusion

Jean-Paul II a développé une très riche théologie du corps, de la sexualité et du sacrement de mariage qui renouvelle en profondeur le discours de l'Eglise. Bien que philosophe, il ne part pas de ce que la raison humaine peut saisir (par exemple de la finalité naturelle de la sexualité), mais bien d'une lecture attentive de la Genèse, comme récit de l'Origine. Il part de l'intention du Créateur qui, en créant l'homme et la femme avec un corps sexué, inscrit au fond de leur cœur un appel à aimer, un appel à réaliser une communion de personnes. Dans l'exhortation apostolique de 1988, *Mulieris dignitatem*¹⁵, il résume synthétiquement les intuitions des catéchèses : « *Seule la personne peut aimer et seule la personne peut être aimée. C'est là une affirmation d'ordre ontologique dont découle ensuite une affirmation de nature éthique. (...) La personne doit être aimée parce que seul l'amour correspond à ce qu'est la personne* » (MD, § 29). Plus loin, il soulignera le lien entre « personne » et « amour ». La personne est ce qui est pleinement reconnu dans l'amour seul ; l'amour consiste à voir l'autre comme une personne. « *L'amour est en effet, par essence, orienté vers la personne* » (79, 21.04.82, 437). À lumière de la personne comme don, la sexualité humaine n'est pas d'abord à rattacher à l'animalité, mais à la vie-même de Dieu. Elle trouve son sens ultime dans la communion des personnes à l'image de la communion trinitaire. Cette intuition, Karol Wojtyła l'avait eue très tôt, quand, jeune prêtre de paroisse à Saint-Florian, il écrivait aux couples de fiancés qu'il accompagnait, avec une audace certaine : « *l'instinct sexuel est un don de Dieu*¹⁶ ». La finalité de l'intention sexuelle ne peut être que l'amour exclusif, comme don interpersonnel de soi. Aimer, c'est donc considérer l'autre comme une personne, c'est choisir de ne jamais l'utiliser, c'est choisir de se donner. La personne ne se réalise que dans le don libre de soi. Dans le sacrement

¹⁵ citée désormais MD.

¹⁶ Enseignement à des fiancés, 1954, cité par George Weigel, *Jean-Paul II témoin de l'espérance* (1999), éd. fr. Jean-Claude Lattès, Paris, 2005, p. 133.

de mariage, le don des personnes retrouvé, par-delà la triple concupiscence, devient une manière privilégiée d'accéder au mystère ineffable de l'intimité personnelle des Trois au sein de la Trinité. La différence sexuelle, même obscurcie par le péché, reste un appel au don interpersonnel, issue de la Création, renouvelée par le Christ, à l'image de la vie trinitaire. La sexuation est donc un appel inscrit dans la chair, au cœur de l'humanité, à exister pour l'autre. Elle acquiert une portée sociale et universelle : *“Humanité veut dire appel à la communion interpersonnelle [...] Toute l'histoire de l'homme sur la terre se réalise dans le cadre de cet appel. En fonction du principe selon lequel chacun vit “pour” l'autre, dans la “communion” interpersonnelle, on voit, au cours de cette histoire, s'intégrer progressivement dans l'humanité elle-même, voulue par Dieu, ce qui est “masculin” et ce qui est “féminin”* (MD, § 7). Masculin et féminin ne sont pas seulement des particularités somatiques mais des vocations, des lieux d'appels, une révélation mutuelle. L'humanité féminine et l'humanité masculine sont données l'une à l'autre dans la mesure où elles sont appelées à être révélées l'une par l'autre. Si cet appel se réalise principalement dans le mariage, il peut prendre des formes diverses, dans la culture et dans la société, où la collaboration des sexes contribue à l'enrichissement de l'humanité. À ce titre, le mariage est, à côté de la continence volontaire, une voie véritable de sainteté, de salut et de participation à la vie trinitaire.