



HAL
open science

L'influence de Mgr Wojtyla au Concile Vatican II dans la genèse d'une anthropologie théologique du don

François de Muizon

► **To cite this version:**

François de Muizon. L'influence de Mgr Wojtyla au Concile Vatican II dans la genèse d'une anthropologie théologique du don. *Ecce Corpus*, 2019, 1, pp.11-42. hal-04636188

HAL Id: hal-04636188

<https://uco.hal.science/hal-04636188>

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

L'influence de Mgr Wojtyla au Concile Vatican II dans la genèse d'une anthropologie théologique du don

François de Muizon

*Les textes du Concile Vatican II traduisent un renouveau théologique qui est aussi un retour aux sources du Magistère ecclésial, dans de nombreux domaines de la théologie. En particulier, la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes*, promulguée in extremis le 7 décembre 1965, présente une anthropologie théologique d'une tonalité nouvelle, résolument personnaliste, renouant avec la grande anthropologie de l'Image héritée des Pères de l'Église. La question posée dans cet article porte sur le rôle exact qu'a joué Mgr Karol Wojtyla, futur Jean-Paul II, dans l'élaboration de ce que l'on peut appeler une « anthropologie personnaliste du don », dont l'énoncé formel réside en GS 24 § 3. La question est d'importance, quand on sait que le pape Jean-Paul II sollicitera directement ou indirectement ce passage plus de 150 fois dans son magistère. Le contexte de l'élaboration des différentes couches rédactionnelles intermédiaires depuis le schéma XIII jusqu'au texte définitif est en effet mieux connu aujourd'hui, à la faveur notamment des travaux de Pierre d'Ornellas, de William Newton, ainsi que du témoignage de Pierre Hauptmann, rédacteur final du texte.*

Le Concile Vatican II (11 octobre 1962 - 8 décembre 1965) qui a rassemblé pendant quatre sessions, près de 2450 évêques et experts (les pères conciliaires), représentant tous les pays, a abouti à la rédaction de textes magistériels fondamentaux, dans lesquels apparaît une anthropologie renouvelée. C'est à la fin du Concile Vatican II, lors des étapes de préparation de la rédaction de la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes*, dont l'accent personnaliste a été remarqué unanimement, que l'on peut discerner une sorte d'acte de naissance d'une anthropologie du don. Celle-ci émerge progressivement au fil des discussions. Chaque chapitre fait l'objet d'âpres discussions, mais toujours prévaut la recherche sincère de la vérité par des voies qui vont s'approfondissant, selon ce que l'on pourrait appeler une intelligence de la foi élargie. Le travail est rigoureux alliant, selon un juste équilibre, les apports personnels originaux, les travaux en commissions et les débats en assemblée plénière.

Dès lors, quel fut le rôle exact de Karol Wojtyla dans l'élaboration de cette anthropologie personnaliste du don, qui a vu le jour au Concile Vatican II ? L'influence du jeune archevêque de Cracovie est aujourd'hui mieux connue, notamment grâce aux travaux de Pierre d'Ornellas,

sollicités dans cet article¹. L'influence décisive de Wojtyla ne porte pas tant sur les n. 47 à 52, comme on pourrait s'y attendre, lesquels abordent la « dignité du mariage et de la famille », mais bien sur les éléments d'anthropologie théologique, dans son caractère personnel (ch I : « La dignité de la personne ») et social (ch II : « La communauté humaine »).

William Newton² opte pour un rôle minime de Karol Wojtyla, et pour une prise de conscience tardive de l'importance de textes dont il ne serait en rien l'initiateur, dans la mesure où il ne faisait pas partie de la commission restreinte qui a finalisé la rédaction. La conclusion de l'article est formelle : le rôle de Wojtyla n'a pas été décisif³. Il n'est même pas identifiable⁴. Et en effet, dans une lettre adressée au Cardinal Wyszenski, Wojtyla avoue ne même pas avoir la main sur le texte⁵. Ce ne serait que bien après qu'il reconnaîtra la centralité de deux passages : GS 22 § 1 et GS 24 § 3. Concernant GS 22 § 1, Jean-Paul II écrit en 1997 : « L'expression culminante de ces pages revêt assurément une profonde signification philosophique; je l'ai reprise dans ma première encyclique *Redemptor hominis*; elle constitue un des points de référence constante de mon enseignement⁶. » et concernant GS 24 § 3, il discerne, dès 1972 : « le point le plus central de l'enseignement de Vatican II » contenant « d'une certaine manière tout ce que le Concile a voulu dire au sujet de l'Église, de l'homme et du monde⁷. » Comment un jugement aussi radical est-il possible *a posteriori*, si vraiment notre auteur n'avait pas, au moins partiellement, joué un rôle personnel dans la rédaction de ce texte ?

¹ ORNELLAS (d') P., *Liberté que dis-tu de toi-même ? Vatican II 1959-1965*, Parole et Silence, École cathédrale, 1999, 708 p., publication de sa Thèse de doctorat en théologie sur le sujet d'étude suivant : « Les orientations données à la morale fondamentale par le Concile Vatican II » (1996), à l'Institut Catholique de Toulouse, p. 22 : « Nous avons découvert avec surprise combien l'action et la pensée de Mgr Karol Wojtyla eurent une influence déterminante sur l'orientation donnée à la morale fondamentale par le Concile Vatican II ».

² NEWTON W., « John Paul II and *Gaudium et Spes* 22 : his use of the text and his involvement in its authorship », *Anthropotes* (2008), 24/2, p. 375-412. Dans cet article, l'auteur étudie en réalité deux passages : GS 22 § 1 et GS 24 § 3.

³ « This conclusion may disappoint some who believed, or at least, hoped, Wojtyla might be the author of these seminal texts from the Second Vatican Council [...] Wojtyla is not the author of these texts [...] The themes contained in GS 22 § 1 and GS 24 § 3 became central to his theological vision after the Council. » NEWTON W., *op. cit.*, p. 409.

⁴ « Who are the authors of these redactions of *Gaudium et Spes* ? [...] It is clear that these texts are the work of a redaction team that consisted of Haubtmann, Hirschmann, Tucci and Moeller. [...] These are the principal authors of GS 22 § 1 and GS 24 § 3. », *Ibid.*, p. 399-400.

⁵ « Il est difficile de prévoir comment cela sortira dans le texte, car le texte est préparé par une équipe spéciale de rédaction, notre réunion de février ne travaillait pas directement sur la rédaction du texte mais sur les directives doctrinales et pratiques auxquelles doit s'ajuster la rédaction du schéma. Comment sera cette dernière ? Nous le verrons à la fin du mois de mars. » AKKWG12/26, cité par ORNELLAS (d') P., *op. cit.*, p. 482.

⁶ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Fides et Ratio*, n. 60.

⁷ WOJTYLA K., *Aux Sources du Renouveau*, (1972), trad. d'après l'édition italienne par LOUETTE H., Paris, Parole et Silence, 2012, p. 224.

À l'inverse, Pierre d'Ornellas soutient l'hypothèse d'une forte influence rédactionnelle de Wojtyla sur ces textes. Pour preuve, l'anecdote qu'il rapporte, quand, au jeune archevêque de Cracovie mis à contribution pour élaborer le fameux schéma XIII, préparatoire à ce qui deviendra la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes*, Pierre Haubtmann, le rédacteur final, écrira, le 18 juin 1965 : « Le schéma actuel vous doit beaucoup plus que vous ne le pensez⁸ ». Même s'il n'en fut pas le rédacteur final, on peut donc légitimement considérer que Wojtyla eut une influence décisive sur le détail du texte lui-même.

I/ Le rôle du « texte de Cracovie » dans l'élaboration du « schéma XIII »

Quel fut le style de Wojtyla et comment a-t-il travaillé ? L'évêque polonais dit préférer la méthode « heuristique » à la méthode « ecclésiastique » qui engendre selon lui « des plaintes sur la grande misère du monde, des récupérations trop faciles au profit de l'Église de tout ce qui se fait de bien dans le monde, des déclarations purement verbales⁹ ». L'enjeu est de taille puisqu'il s'agit de rien de moins que de renouer le dialogue avec le monde moderne, donc d'un axe majeur du Concile, tel que Jean XXIII l'a formulé. Wojtyla avertit très clairement : « Prenons garde que notre schéma devienne un soliloque ». Si les présupposés ecclésiastiques et théologiques sont trop importants, le discours devient inaudible à une conscience moderne de plus en plus sécularisée. La méthode heuristique de Wojtyla est purement argumentative, s'appuyant sur la *raison naturelle*, et rejetant le registre de la moralisation et de l'exhortation. Pour parler aux non-croyants, il privilégie l'argumentation rationnelle.

La sous-commission doctrinale dont fait partie Wojtyla¹⁰ a entre les mains plusieurs textes, dont le « texte de Cracovie », *De ecclesia in mundo hodierno*, texte qui aura un impact décisif sur la suite. L'épiscopat polonais avait chargé Wojtyla de sa rédaction. Le texte est composé de 23 paragraphes¹¹. L'axe est clair : le thème de la liberté religieuse apparaît au centre d'une anthropologie de la personne, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu (§ 1), la ressemblance se manifestant par la raison et la liberté. La corrélation entre raison et moralité, entre vérité et liberté est déjà clairement mise en évidence (§ 8). La conscience humaine est apte à dicter les préceptes de la vie morale si elle est bien formée, c'est-à-dire si elle suit « les normes objectives et les exigences du vrai bien » pour la personne humaine. « La dignité de la personne exige que l'homme forme sa conscience dans la vérité et agisse à partir de la conviction de sa conscience », ce qui implique le

⁸ cité par ORNELLAS (d') P., *op. cit.*, p. 22.

⁹ cité par ORNELLAS (d') P., *op. cit.*, p. 444.

¹⁰ Elle est composée de Mgr GARRONE, Mgr WOJTYLA, Mgr POMA et Mgr Gonzales MORALEDÓ.

¹¹ *Ibid.*, p. 447.

respect absolu de sa liberté, qui est considérée comme un bien fondamental de la personne, sans qu'elle soit pour autant absolutisée. En effet, « la liberté de la personne, tout en étant un grand bien, ne peut être sa propre fin. Car celui-là est vraiment libre qui sait user correctement de sa liberté, qui est maître de ses actions et les subordonne aux exigences du bien commun » (§ 16). La liberté de la personne est au service de la poursuite du vrai bien des personnes. Ce texte contient une synthèse de théologie morale fondée sur une anthropologie de la personne élaborée.

Après réception du « texte de Cracovie », la sous-commission doctrinale décide de développer la partie anthropologique du schéma XIII. « Il semble qu'on doive y ajouter quelques idées : dignité de la personne non seulement dans sa vocation intégrale mais aussi dans son origine et en elle-même; la liberté comme prérogative essentielle de cette dignité¹² », écrit Mgr Gonzalez Moralejo. Wojtyla propose de « présenter plus profondément la doctrine sur la personne humaine sous la lumière de la raison et de la Révélation. Et non seulement de sa vocation mais aussi – et ceci vraiment en premier – de sa nature » [et de] « parler davantage de la personne “en soi” ou “ad intra”. Cela ne veut pas dire qu'il ne doive pas être question de ses relations aux autres et à la société. Ces relations ont leur racine dans la nature de la personne, d'où tous les droits de la personne trouvent leur source¹³ ». Sonder la nature de la personne c'est donc chercher « à l'intérieur de l'homme » les fondements de la compréhension de la personne et de sa dignité, dans « ce qu'est l'homme en lui-même. Toutes les extériorisations – activité, créativité, œuvres, produits – ont ici leur origine et leur cause »¹⁴. Il faut donc comprendre par les concepts d' « origine » et de « cause » rien moins que l'être personnel humain en tant que tel, être intelligent et libre, saisi avant ses propres productions dans la culture, la civilisation et la technique. Notons que la problématique de la relation de la personne à ses actes était déjà au cœur des préoccupations de Wojtyla¹⁵. « Ni l'idée d'*homo faber*, ni même d'*homo sapiens* comprise uniquement fonctionnellement ne suffisent plus¹⁶ ». Dès lors, la dignité de la personne humaine est inconditionnelle car elle vient de son caractère intrinsèquement spirituel, c'est-à-dire spécifiquement personnel. Ce recentrage de la

¹² Manuscrit du P. P. HAUBTMAN, HAUB 1355, p. 3, op. cit., p. 454.

¹³ HAUB 1251, op. cit., p. 455.

¹⁴ Intervention de Karol Wojtyla à Radio-Vatican, 19 octobre 1964.

¹⁵ Il publie *Personne et Acte* peu après son retour du Concile. On y trouve une allusion importante au Concile : « Au moment où il écrivait cette étude, l'auteur a participé aux travaux du Concile Vatican II, ce qui lui fut une impulsion pour ses réflexions sur la personne. Il suffit de rappeler que l'un des documents principaux de ce Concile, la Constitution Pastorale *Gaudium et spes*, non seulement met au premier plan la question de la personne et de sa vocation, mais exprime également la conviction du caractère transcendant qui est le sien. », WOJTYLA K., *Personne et acte*, Centurion, p. 41, note 9.

¹⁶ Intervention de Karol Wojtyla à Radio-Vatican, 19 octobre 1964.

théologie morale autour d'une notion forte de la personne humaine est tout à fait caractéristique des préoccupations majeures de l'évêque polonais.

La sous-commission doctrinale sera finalement unanime autour de la nécessité de réintroduire dans le schéma XIII une anthropologie de la personne laquelle se définit elle-même comme une anthropologie :

- qui étudie la personne considérée en elle-même,
- qui expose sa vocation intégrale dans toute sa profondeur,
- qui constitue une réponse sereine à l'athéisme
- et qui permette enfin de recentrer la morale fondamentale.

Remarquons que si le communisme constitue l'aiguillon de la réflexion polonaise sur la liberté de conscience à l'Est, c'est plutôt le positivisme ambiant et l'existentialisme diffus, lequel récuse toute référence à la nature au nom d'une liberté infinie, créatrice des valeurs, qui appellent cette anthropologie personnaliste à l'Ouest.

II/ Le « texte d'Arricia » (Wojtyla-Daniélou) : une simple « opinion théologique » ?

Pour mettre en œuvre cette anthropologie de la personne, une sous-commission élargie à 84 membres se réunira à Arricia, près de Rome, du 1^{er} au 6 février 1965. C'est dans ce contexte précis qu'émerge une anthropologie d'un genre inédit, élaborée en étroite corrélation avec la question de la liberté et de la dignité de la personne. Cette orientation est décisive : « d'un point de vue doctrinal, cette étape est la plus importante dans la rédaction de *Gaudium et Spes* » écrit d'Ornellas¹⁷. En effet, ce qui est très original et nouveau dans le texte d'Arricia, c'est l'idée de fonder la liberté de la personne dans sa nature d'être-de-don.

« La notion de don de soi fait son apparition à l'intérieur du schéma XIII à propos de la nature sociale de l'homme. [...] La réflexion conciliaire aboutit à une densité jamais atteinte. [...] Malgré la sobriété de la Constitution Pastorale à ce sujet, sa genèse invite à considérer la personne humaine comme un être créé et racheté *pour se donner*. En effet, chaque personne est issue du don du Créateur. En cette donation d'elle-même émerge la figure de la liberté. La doctrine morale issue du Concile Vatican II doit désormais s'élaborer en réservant une place prépondérante à la notion de don¹⁸. »

Comment justifier une telle orientation ? Le souci est d'abord d'éviter le dualisme, la dissociation entre deux mondes, le monde créé et le monde sauvé, (ce qui revient au fond à la dissociation entre une philosophie de la nature et une théologie de la grâce), selon l'injonction du chanoine Hauptmann : « cet ordre dit naturel doit être intégré dans l'ordre de la révélation, car dans

¹⁷ ORNELLAS (d') P., *op. cit.*, p. 464.

¹⁸ *Ibid.*, p. 464-465.

l'ordre ontologique, le créateur des choses et le sauveur du monde sont de fait une même personne, le même et unique Dieu¹⁹. » Il n'y a pas d'un côté une anthropologie naturelle et de l'autre une théologie de l'action gracieuse du Sauveur. Dans ce sens, Daniélou préconise d' « établir un lien plus étroit entre théologie et anthropologie » dans la mesure où « la relation à Dieu est constitutive de l'homme ». En ce sens, « il n'y a pas d'humanisme athée satisfaisant ». Congar voudrait, quant à lui, que « l'aspect pneumatologique soit fortement marqué : c'est l'Esprit qui crée l'homme nouveau et transforme le cœur humain²⁰ ». Quant à Wojtyła, toujours préoccupé de répondre à l'athéisme, il propose que le dialogue « sur les questions urgentes du genre humain » soit fondé sur « la loi naturelle *et* sur le respect de la personne humaine dans toute sa réalité extérieure qui doit être manifeste²¹ ». Le style est nouveau, mais pas la doctrine : à côté de la référence traditionnelle à la loi naturelle est associée la référence à la personne humaine, mais en définitive, dans la loi naturelle, il s'agit bien de la « nature de la personne », considérée dans toute sa profondeur intégrale.

À ce moment précis de la discussion, est émise ce qui est désigné comme une simple « opinion théologique » selon laquelle existerait une *analogie* fondamentale entre la communion des Personnes divines au sein de la Trinité et la communion des personnes humaines dans la société, et cela, en vertu de la théologie traditionnelle de l'image et de la ressemblance, attestée largement depuis les Pères²². Wojtyła et Daniélou sont alors chargés de produire un texte, qui sera discuté et amendé. Dans ce texte, l'un et l'autre s'accordent à penser que la relation de l'homme à Dieu est anthropologiquement essentielle, et que, s'il est nécessaire de commencer par une anthropologie, cela implique une christologie et une théologie de l'image.

« Le professeur de Lublin, sensible à la défense de l'Église en terre marxiste, l'expose à partir de la liberté de conscience et de son lien avec la vérité ; le professeur de Paris, sensible aux dangers de l'existentialisme, la situe comme ordination de la nature humaine créée à l'image de Dieu, son Créateur²³ ».

¹⁹ cité par ORNELLAS (d') P., *op. cit.*, p. 478.

²⁰ cité par ORNELLAS (d') P., *op. cit.*, p. 479.

²¹ cité par ORNELLAS (d') P., *op. cit.*, p. 481.

²² L'analogie trinitaire en anthropologie fait l'objet d'une étude patristique approfondie dans notre ouvrage *Homme et femme, l'altérité fondatrice*, Cerf, 2008, au ch VII (« La sexuation fait-elle partie de l'image de Dieu en l'homme ? »), ainsi que d'une reprise théologique au ch IX (« Théologie de la conjugalité : du mystère sexuel au mystère trinitaire »). Par ailleurs, l'analogie trinitaire de la famille fait l'objet d'une approche synthétique dans la thèse soutenue en théologie sous le titre « Une anthropologie personnaliste du don, source philosophique et théologique de l'éthique sexuelle, conjugale et familiale », en septembre 2014, au ch 10 (« L'analogie trinitaire, fondement théologique de l'anthropologie du don et sa fécondité pour la théologie du mariage et de la famille »).

²³ ORNELLAS (d') P., *op. cit.*, p. 482.

Le texte insiste sur la profondeur de l'intériorité humaine où habite la vérité²⁴, puis sur la conscience et la liberté, sur la communion des personnes, qu'il articule à la communion avec Dieu, laquelle précède l'homme et lui donne d'être. « Exister [pour l'homme], c'est être aimé. C'est pourquoi reconnaître cet amour dont il vient, c'est seulement pour lui ratifier la réalité. Cette relation avec Dieu est constitutive de sa nature ». L'homme ne se définit donc pas par lui-même, selon un ordre naturel, mais comme déjà en relation avec une Origine personnelle qui le précède, source et principe de toute communion. La communion avec Dieu précède l'essence, serait-on tenté de résumer. À l'origine de l'être personnel, il y a le lien inter-personnel. C'est à ce moment précis de l'élaboration théologique qu'apparaît pour la première fois le thème du don, à la fois comme *don* « pour soi » – l'homme se reçoit lui-même de son Créateur comme un don fait à lui-même – et comme *don* « de soi » – l'homme est appelé à se donner lui-même dans la société –, et ce thème du don est mis en relation avec l'accomplissement intégral de la personne : « C'est par son appartenance et sa collaboration à la société, dans la communication des travaux et des biens, *en donnant et en recevant*, que l'homme se réalise pleinement et dépasse son égoïsme ».

Enfin, et cela est très nouveau car se démarquant résolument d'une anthropologie essentialiste irrémédiablement rejetée par la pensée contemporaine, l'amour, compris comme don et circulation des dons, est présenté comme le principe unifiant la personne, échappant ainsi au risque de dualisme entre ordre physique et ordre moral :

« Au fond de l'homme il y a d'abord l'amour. L'homme est fait pour aimer, en se donnant, en aidant les autres, en accueillant leur dilection. Qu'il s'agisse de l'ordre spirituel, intellectuel ou corporel, toujours une même impulsion aimante s'exprime, touchée certes par le péché, vulnérable eu égard à son aspect irrationnel, mais radicalement bonne, nécessaire, épanouissante : elle est le *reflet* même de l'attribut qui d'après saint Jean, est la meilleure définition de Dieu²⁵. »

La « nature » de la personne réside donc dans cette capacité à l'amour, dans cette capacité d'aimer et d'être aimé, qui est une capacité de se donner et d'accueillir le don de l'autre, ainsi que de s'accueillir soi-même comme un don. Une telle *structure de don* identifiée au centre de la personne est référée, dans le cadre d'une théologie de l'image, au Créateur lui-même, comme son

²⁴ Le ton est augustinien, rappelant le célèbre « *Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas* » (Ne va pas au dehors, rentre en toi-même. C'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité), St AUGUSTIN, *De vera religione*, XXXIX, 72.

²⁵ Manuscrit de Mgr MOELLER, MOEL 01234, cité par ORNELLAS (d') P., *op. cit.*, p. 486.

« reflet »²⁶. Récapitulons les grandes lignes de cette anthropologie du don esquissée dans ce texte : l'homme ordonné à la vérité, découvre une loi inscrite en son cœur qui éclaire sa conscience sur le bien, bien vers lequel pourra se porter sa liberté, dans la mesure où il se donnera. Par le don, fruit d'un acte d'amour personnel, l'homme s'accomplit pleinement. « Au fond de l'homme » appelé à la communion avec Dieu et créé à son image, est présent l'amour, « reflet même de l'attribut divin²⁷ ».

Dans ce texte, le don s'entend en deux sens : comme don reçu (don 1) et comme don offert (don 3). C'est bien par l'amour comme libre *don de soi* que l'homme se révèle à l'image de son Créateur, lequel l'a *donné* à lui-même. « Comme Dieu qui est Amour, [l'homme] peut aimer et se donner, librement, totalement », le « comme » ayant ici un sens quasi-causal. C'est bien parce qu'il est aimé d'un amour originaire qui lui donne d'être, qu'il peut donner à son tour. De là s'élabore ce que l'on peut, à bon droit, appeler une véritable anthropologie théologique du don : « [L'homme] n'existe que parce qu'il est aimé de Dieu. Il ne vit pleinement que s'il reconnaît librement cet amour et se livre à son Créateur [...] Se recevant lui-même de Dieu comme don, il se donne en retour par amour pour Lui »²⁸. Cela signifie qu'à l'origine de son être, de sa nature de personne, réside un amour originaire qui lui donne d'être et le « pousse » à se donner lui-même en sollicitant sa liberté. Dès lors, « cette relation d'amour est constitutive de son être » et c'est précisément cela que nie l'athéisme, précise la fin du texte. La marque de Karol Wojtyła semble évidente, et l'on sent le progrès de son anthropologie qui est devenue plus explicitement théologique, tout en intégrant les problématiques philosophiques.

Une deuxième rédaction²⁹ du texte Wojtyła-Daniélou ajoute une compréhension plus achevée encore des liens entre don, amour et liberté : « C'est en aimant et en se donnant aux autres qu'il se libère et qu'il trouve la joie ». La tonalité est franciscaine : la joie parfaite est trouvée dans l'oubli total de soi. Pour autant, la joie signifie bien ici une plénitude, un accroissement d'être. C'est donc qu'en se donnant, l'homme ne se perd nullement. Plus encore et paradoxalement, l'homme se trouve lui-même dès lors qu'il accepte de se perdre en se donnant. Là semble résider l'acte libérateur. Mais, précisément, de quoi l'homme se libère-t-il en se donnant ? En premier lieu, il se libère des exigences tyranniques de l'*ego*, principe de l'individualité par nature autocentrée, et qui

²⁶ Ce thème du « reflet » rappelle la tonalité délicate de *La boutique de l'orfèvre*, drame humain et spirituel écrit en 1960 : « L'orfèvre a fermé sa boutique, et ils sont déjà loin, mes jeunes mariés. Mais savent-ils ce qu'ils *reflètent* ? Ne faut-il pas leur dire. Non, ils pensent par eux-mêmes, après tout ... Ils vont revenir, ils reviendront. Ils sont partis, quelques instants seulement, pour réfléchir : créer le *reflet* de l'Existence absolue et de l'Amour est une œuvre grandiose ! » (C'est moi qui souligne), Andrzej JAWIEN (*alias* Karol WOJTYŁA), *La boutique de l'orfèvre. Méditations sur le sacrement du mariage se transformant, de temps à autre, en drame*, trad. Koukou CHANSKA, Paris, éditions Cana-Cerf, p. 80.

²⁷ Manuscrit de Mgr MOELLER, MOEL 01234, cité par ORNELLAS (d') P., *op. cit.*, p. 486.

²⁸ HAUB 1533, 1^{er} mars 1965, cité par ORNELLAS (d') P., *Ibid.*, p. 489.

²⁹ Il y aura quatre versions, toutes rédigées en mars 1965.

n'est pas encore le « je » personnel. Il se libère de ce « moi haïssable » qui « voudrait être le tyran de tous les autres », et que Pascal a si bien dénoncé dans ses *Pensées*³⁰.

Suit l'esquisse d'une véritable anthropologie du don qui annonce la fameuse formule de *Gaudium et Spes* 24 § 3 : « Si l'homme est la seule créature que Dieu a voulue pour elle-même, il est aussi, par essence, relation aux autres et ne se trouve qu'en se donnant³¹ ». Cette formule, originale et dense, appelle quelques remarques. Tout d'abord, l'expression « seule créature que Dieu a voulue pour elle-même », qui sera retenue dans le texte définitif, est référée en note à une assertion de St Thomas d'Aquin qui porte sur la Providence de Dieu, à laquelle les hommes, créatures raisonnables, participent : « les créatures rationnelles se gouvernent par elles-mêmes³² ». C'est donc parce que l'homme, de par sa nature spirituelle, est maître de son activité, qu'il « requiert de la Providence une vigilance s'adressant à elle *pour elle-même* », à la différence des autres créatures. « Ainsi, la Providence divine régit-elle les créatures raisonnables *pour elles-mêmes* » poursuit le texte de la *Somme contre les Gentils*. La pointe de l'extrait visé porte donc sur la capacité de l'homme à agir librement, laquelle n'est pas niée mais promue par la Providence divine.

Ensuite, le texte articule immédiatement deux affirmations importantes, d'une part l'homme, créature voulue pour elle-même et d'autre part, l'homme, être de relation qui se trouve en se donnant lui-même. C'est l'insistance sur le caractère social, relationnel, de l'homme comme faisant intrinsèquement partie de la nature profonde de la personne humaine, qui a conduit à faire apparaître le thème du don. L'idée centrale est que le fait de se donner, comme acte de la liberté humaine, exprime le commandement de l'amour dans sa perfection. Il y reviendra dans la deuxième partie, associé au thème de la « personnalisation » de l'homme et à celui de « l'interdépendance » entre la personne et la société, « une sorte de communauté de destin ». Par ailleurs, l'« opinion théologique sur la Trinité » exprimée dans le texte d'Arricia réapparaît aussi dans un texte intermédiaire particulièrement saisissant et qu'il nous faut citer largement :

« Dieu, qui est vraiment un, subsiste en trois Personnes, dont chacune vit vers les autres de telle sorte qu'elle est constituée par la relation elle-même. Il est possible (*licet*) de penser que les personnes présentent en elles-mêmes une certaine imitation de Dieu puisqu'elles sont créées à l'image de Dieu un et trine et restaurées à sa ressemblance. Effectivement, si l'homme est la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, de même il est rapporté (*refertur*) de lui-même aux autres, de telle sorte qu'il peut se trouver uniquement en se donnant³³ ».

³⁰ PASCAL Bl., *Pensées*, Br 455, La 141.

³¹ Version du 15 mars 1965, § 17, cité par ORNELLAS (d') P., *Ibid.*, p. 490.

³² THOMAS d'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, III, 112, « Comment les créatures raisonnables sont gouvernées pour elles-mêmes et les autres en raison d'elles », Paris, Cerf, 1993, p. 658.

³³ AS IV, VI, 453, cité par ORNELLAS (d') P., *Ibid.*, p. 581.

Le texte propose donc le modèle trinitaire – où les personnes sont parfaitement unies dans la distinction de leurs relations mutuelles – comme la source ultime de cette aptitude au don présente en l’homme, par laquelle l’homme *peut* se trouver lui-même, en se donnant intégralement aux autres. Le texte intermédiaire donne aussi une précision qui ne sera pas retenue, telle quelle, dans le texte final : « il ne s’agit pas de la structure interne de chaque personne humaine et de sa relation à la Trinité, mais de la communautés des personnes ». Cette remarque est fondamentale car c’est bien en tant que « communion de personnes » et non en tant qu’ « individu isolé », que l’homme peut être dit « à l’image de Dieu un et trine ». Il faudra s’en souvenir car cette intuition théologique, qualifiée « d’opinion » ne sera pas retenue telle quelle. Dans le texte définitif, la spéculation trinitaire sera simplement remplacée par un verset évangélique (Jn 17, 21-22), mais elle réapparaîtra régulièrement dans l’enseignement magistériel ultérieur. Nous retiendrons aussi l’idée, tout à fait singulière et en réalité d’une très grande profondeur, que le don de soi n’est pas l’antithèse de la consistance personnelle, mais que précisément c’est *en se donnant, que la personne se trouve* elle-même, trouve sa véritable consistance ontologique, advient à elle-même. On retrouve ici une intuition formulée dans la célèbre prière pour la paix, attribuée à St François d’Assise : « c’est *en se donnant*, que l’on reçoit ; c’est *en s’oubliant* que l’on se trouve soi-même »³⁴.

III/ *Gaudium et Spes* 24 § 3, principe fondamental de l'anthropologie du don

1°/ Un jugement radical

L’ample réflexion préalable à la rédaction de la Constitution pastorale, menée sous l’impulsion essentielle de Wojtyła et de Daniélou, contribuera à faire émerger un paragraphe demeuré inaperçu sur le moment mais qui deviendra progressivement célèbre, à mesure qu’on en pénétrera la profondeur et la fécondité. Plus de vingt ans après sa rédaction, en 1988, Jean-Paul II affirmera qu’il contient rien moins que « le principe fondamental de l’anthropologie chrétienne³⁵ ». Ce jugement radical vaut la peine qu’on s’y arrête un moment. Citons intégralement ce paragraphe jugé déterminant pour l’anthropologie théologique :

« Allons plus loin : 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 (*caritate*). Cette ressemblance montre bien que l’homme, seule créature sur terre que Dieu a

³⁴ Selon l’historien Christian RENOUX, cette prière apparaît pour la première fois en 1912, publiée par un prêtre français, Esther BOUQUEREL, dans sa revue *La Clochette*. Associée à Saint François d’Assise en 1927 par des pacifistes protestants français, elle sera mondialement diffusée en 1939-1945. Cf. RENOUX Chr., *La prière pour la paix attribuée à saint François, une énigme à résoudre*, Paris, Éditions franciscaines, 2001.

³⁵ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem* sur la dignité et la vocation de la femme, 15.08.88, n. 20.

voulue pour elle-même (*propter seipsam*), ne peut pleinement se trouver lui-même (*seipsum*) que par le don désintéressé (*sincerum*) de lui-même (*sui ipsius*) (cf. *Luc 17, 33*). »

Le texte original est court³⁶, condensé, « assez simple, mais d’une extraordinaire densité³⁷ ». C’est le seul endroit de la partie doctrinale de la Constitution pastorale où le concept de don est mentionné explicitement. Il est constitué par une citation extraite de la prière sacerdotale (Jn 17, 21-22), puis par l’énonciation du lien de ressemblance, qui procède d’une analogie de relation entre la communion trinitaire des Personnes divines, et les unions entre les personnes humaines, quand elles sont vécues « dans la vérité et dans l’amour ».

Suit la « formule » très ramassée, qui exprimerait selon les mots récurrents de Jean-Paul II « la vérité qu’est l’homme³⁸ », « toute l’anthropologie chrétienne³⁹ ». Elle « présente d’une manière synthétique l’ensemble de la vérité sur l’homme et la femme [...] comme la structure qui porte l’anthropologie biblique et humaine⁴⁰ ». Elle contient « d’une certaine manière la définition de l’homme que nous a donnée le Concile Vatican II⁴¹ ». Les expressions utilisées par Jean-Paul II impressionnent par leur caractère radical : cette formule contiendrait, en compréhension, tout ce que l’on peut dire, du point de vue de l’anthropologie théologique, sur l’homme. Rarement utilisée par Paul VI, cette intuition conciliaire sera abondamment sollicitée dans le Magistère ordinaire de Jean-Paul II. Nous ne donnons ici qu’un bref aperçu de cette riche postérité. « Ce passage remarquable de la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes*, synthétise la vérité essentielle sur l’homme⁴² », résume « toute l’anthropologie chrétienne » car l’homme n’accède à la connaissance et à la réalisation de « cette vérité de l’être » seulement par l’Esprit Saint⁴³. De telles formules sont d’une radicalité surprenante, totalisante, en un sens. En quel sens, peut-on considérer que dans ces formules, « tout est dit » sur la vérité de l’homme, selon une perspective d’anthropologie théologique ? Une

³⁶ « Immo Dominus Iesus, quando Patrem orat ut “omnes unum sint ..., sicut et nos unum sumus” (Io. 17, 21-22), prospectus praebens humanae rationi impervios, aliquam similitudinem innuit inter unionem personarum divinarum et unionem filiorum Dei in veritate et caritate. Haec similitudo manifestat hominem, qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit, plene seipsum invenire non posse nisi per sincerum sui ipsius donum (Cf. Lc. 17, 33.) ».

³⁷ JEAN-PAUL II, Discours à la Fédération italienne des consultants familiaux d’inspiration chrétienne, 02.03.90, n. 4.

³⁸ JEAN-PAUL II, Homélie à la fête de la Présentation du Seigneur, 02.02.79.

³⁹ JEAN-PAUL II, Lettre encyclique sur l’Esprit Saint dans la vie de l’Église, *Dominum et vivificantem*, 18.05.86, n. 59.

⁴⁰ JEAN-PAUL II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem* sur la dignité et la vocation de la femme, 15.08.88, n. 7.

⁴¹ JEAN-PAUL II, Discours à la Curie romaine pour la présentation des vœux de Noël, 22.12.95, n. 2.

⁴² JEAN-PAUL II, Lettre à tous les jeunes du monde, 31 mars 1985, n° 14, in *Documentation Catholique*, 1894 (1985), p. 429.

⁴³ JEAN-PAUL II, Encyclique *Dominum et vivificantem*, n° 59.

hypothèse formulée par Pascal Ide⁴⁴ est que ce paragraphe de *Gaudium et spes* « contient en germe toute une théologie du don » qui sera ensuite élaborée « progressivement » dans les enseignements de Jean-Paul II. Telle la plante déjà tout entière présente dans la graine, l'anthropologie théologique du don se déploierait comme naturellement et germinalement à partir de l'affirmation conciliaire. Pour vérifier une telle hypothèse, commençons par repartir de la formulation elle-même.

2°/ Un triple don dans un mouvement unique : « le dynamisme du don »

L'apport le plus original de la formule conciliaire est sans aucun doute la formulation explicite et remarquable d'une structure ternaire du don. Remarquons tout d'abord que le mot « don » n'apparaît explicitement qu'une seule fois, mais la structure ternaire de la phrase, induite par le jeu des pronoms, autorise à discerner trois modalités du don. Dans un article déjà cité, Pascal Ide⁴⁵ fait remarquer comment, par le jeu des pronoms, la formule invite à distinguer successivement un « don reçu » (don pour soi, *propter seipsam*), un « don recueilli » (don à soi, *seipsum*) et un « don offert » (don de soi, *sui ipsius*). La triple occurrence du terme latin *ipsum* (*seipsam*, *seipsum*, *ipsius sui*) confirme la structure tripartite de la phrase ainsi que l'orientation anthropologique de la formule : c'est bien de la personne en elle-même dont il s'agit, dans le dynamisme spécifique d'accès à elle-même qui la caractérise, entre le don reçu à elle-même, le don approprié en elle-même, et le don offert d'elle-même.

a) « L'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même ... »

Apparemment, le début de la phrase ne parle pas de don, mais plutôt de l'origine du don, de sa source. Pourtant, il est dit que Dieu « veut » l'homme pour lui-même. Or, vouloir pour Dieu, c'est faire exister un autre que soi, c'est, en rigueur de terme, créer, s'il est vrai que créer signifie

⁴⁴ IDE P., « Une théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et Spes*, 24, § 3 chez Jean-Paul II », *Anthropotes*, n° 17/1, 2001, p. 151-180 et n° 17/2, p. 129-163. ici p. 151.

⁴⁵ IDE P., *art. cit.*, p.156. Le Cardinal Franck RODÉ a fourni un commentaire décisif de cette triple donation qui constitue la personne humaine lors du premier colloque français consacré à la pensée personaliste de Jean-Paul II, « Le personalisme de Jean-Paul II, Sources et enjeux », 2008, in GABELLIERI E., LACROIX X., MÉLINA L., ORNELLAS (d') P. *et alii*, *Le personalisme de Jean-Paul II, Sources et enjeux*, Actes du Colloque international organisé par la Faculté de philosophie et la Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Toulouse, 7-8 mars 2008, sous la présidence d'honneur du Cardinal Franc RODÉ, c.m., in *Recherches Philosophiques*, Revue de la faculté de philosophie de l'Institut Catholique de Toulouse, tome V, 2009, p. 162-182.

poser dans la distance l'autre que soi, lui donner d'être dans l'altérité⁴⁶. Dire que Dieu veut l'homme pour lui-même signifie donc qu'Il lui donne d'être en se donnant à lui. Le don dont il est question est celui que l'homme reçoit comme un cadeau : c'est le donné (*datum*). La dimension de réceptivité est formulée en premier, comme pour signifier que l'homme ne peut donner – et, *a fortiori*, se donner – que pour autant qu'il se reçoit lui-même d'un autre. Le fond de la subjectivité personnelle est réceptivité⁴⁷.

b) « ... ne peut pleinement se trouver lui-même ... »

Pas plus que dans la première partie, la notion de don n'apparaît formellement dans cette seconde partie. Il est question en revanche de « se trouver ». Il s'agit d'une possibilité qui appelle une actualisation. La forme réfléchie indique une capacité d'intériorisation, de réflexion, d'auto-appropriation qui n'est autre que celle d'un être libre. Seul l'homme en tant qu'il est libre peut se trouver. Cette liberté inhérente à « la créature voulue pour elle-même » est une réalité qui transcende la causalité déterminante. Elle ne peut qu'être reçue comme un don par la personne, mais encore faut-il que celle-ci se l'approprie. Entre le don reçu de l'origine (*archè*) et l'accomplissement (*télos*) dans le don de soi, il y a le moment où le sujet se saisit de lui-même, prend singulièrement consistance et advient comme personne libre.

c) « ... que par le don désintéressé (*sincerum*) de lui-même. »

Ce n'est que dans cette dernière partie qu'apparaît formellement la notion de don. Ce don a pour sujet « l'homme », pour objet « lui-même » et il est qualifié de « désintéressé », selon la traduction française du Cardinal Garrone. On trouve parfois la traduction « don total », mais en italien, on trouve tout simplement « dono sincero ». « Désintéressé » insiste sur la gratuité et la radicalité du don « total », qui ne retient rien. Le choix de la traduction française qui préfère l'expression « don *désintéressé* de soi », renvoie à l'idée de don gratuit, dégagé de la moindre recherche d'intérêt égoïste, purifié du moindre retour sur soi. En réalité, le mot latin « *sincerum* » a un sens légèrement différent. Étymologiquement, l'adjectif signifie « sans cire » (*sine cera*), c'est-à-dire « sans adjonction de cire ». Cet adjectif désignait à l'origine le bon miel, le miel pur, celui que le bon apiculteur n'a point mêlé de cire. Ensuite le terme s'est appliqué à l'apiculteur lui-même ;

⁴⁶ « Créer (bâra'), écrit Jean-Pierre GABUS, ce n'est pas seulement faire passer du néant à l'être, de la ténèbre à la lumière, de la mort à la vie, c'est encore faire surgir quelque chose hors de soi et devant soi, quelque chose qui est autre que soi [...] Dieu en créant le monde l'a posé hors de soi comme en face de lui, séparé et distinct de lui-même dans une véritable autonomie. », (GABUS J.-P., *L'amour fou de Dieu pour sa création*, Les Bergers et les Mages, Paris, 1991, p. 68). La distance posée qui permet le vis-à-vis est reconnue à maintes reprises comme une bénédiction, comme quelque chose de fondamentalement bon. cf. MUIZON (de) Fr., *Homme et femme, l'altérité fondatrice*, Cerf, 2008, p. 120-121.

⁴⁷ Cette idée est centrale dans la psychologie sociale de Jean-Claude Sagne, *La loi du don, Les figures de l'Alliance*, PUL, 1997.

enfin à tout homme consciencieux, pur, et ne mentant pas. Le don sincère serait le don pur⁴⁸, le don qui n'est que don dans sa simplicité, et qui, par là, ne ment pas. C'est donc le don véritable (objectivement bon), exprimé par des actes qui en constituent un authentique langage (expression subjective). L'idée de réconcilier la dimension subjective (le vécu) et la dimension objective du don (l'acte humain), correspond bien au projet de Karol Wojtyła, au début de *Personne et Acte*.

Le don sincère de soi serait aussi l'acte libre qui caractérise adéquatement la dignité spirituelle de la personne, en vertu même de l'acte créateur de l'homme et de la femme, créé à l'image de Dieu⁴⁹. Il ne s'agit donc nullement de procéder à une réduction subjectiviste, préférant la sincérité à la vérité, mais bien plutôt d'exprimer l'objectivité du don, « c'est-à-dire sa conformité à la loi inscrite dans le cœur de l'homme, pour exprimer l'amour vrai entre celui qui se donne et ses semblables à qui il se livre⁵⁰ ». Le Christ, nouvel Adam, est « le principe et le modèle » de cette sincérité conforme à l'être personnel⁵¹. Le don sincère de soi est disponibilité et obéissance à la vérité de la personne. Il n'est pas spontané, mais exige une éducation particulière :

« La maturité humaine et en particulier la maturité affective exigent une formation limpide et forte à la liberté qui prend les traits d'une obéissance convaincue et cordiale à la "vérité" de son être propre, au "sens" de son existence, c'est-à-dire au don sincère de soi, comme route et contenu fondamental de l'authentique réalisation de soi (cf. GS n° 24) ⁵². »

3°/ Recueil des premiers résultats

Le jeu des pronoms nous a convaincu qu'il était possible d'y discerner l'expression concentrée d'une riche anthropologie théologique du don, à la fois dynamique et intégrale,

situant *l'éthique* (« don de soi » : choix, décision, liberté)

entre *l'archè* (« don pour soi » : rapport à l'Origine)

et le *télos* (« don à soi » : accomplissement personnel et interpersonnel).

Comment mieux définir cette anthropologie à la fois dynamique et intégrale ? Repérons, dans une première approche, qu'elle vise l'accomplissement final de la personne (« pleinement se trouver ») en le reliant au Don originaire créateur, lequel appelle une attitude fondamentale de

⁴⁸ « À l'origine, sincérité signifie pureté; la sincérité est la transparence à la vérité. Mais aujourd'hui, est sincère celui qui agit en conformité avec sa conscience dans son état actuel; est sincère celui qui suit le verdict spontané de sa conscience. », « Pauvreté et amour de la vérité », in COTTIER M.-M., *Nova et Vetera*, juillet-septembre 1960, p. 168.

⁴⁹ « Et Dieu créa (*bâra'*) l'humain (*ha'âdâm*) à son image (*çelem*), à l'image (*çelem*) de Dieu il le créa (*bâra'*), mâle (*zakar*) et femelle (*nêqebah*) il les créa (*bâra'*) » (Gn 1, 27)

⁵⁰ ORNELLAS (d') P., *op. cit.*, p. 587.

⁵¹ cf. CONCILE VATICAN II, Décret *Ad gentes*, n° 8.

⁵² JEAN-PAUL II, Exhortation *Pastorem Dabo vobis*, n° 44.

réceptivité et d'appropriation du don de l'être personnel qui n'est autre que le don de la vie personnelle (« seule créature voulue pour elle-même »), et ce dynamisme ne peut pleinement se déployer que par la mise en œuvre de la liberté humaine (réponse suscitée par le don), laquelle est à l'origine du don éthique de soi, de l'amour gratuit et désintéressé (« par le don sincère de soi »).

Par une image célèbre et suggestive, St Bernard articule ces trois moments du don :

« Si vous êtes sages, vous serez semblables au bassin, non au canal d'une fontaine. Le canal répand l'eau au dehors presque en même temps qu'il la reçoit, mais le bassin ne se répand que quand il est plein, et communique alors ce qu'il a de reste sans se faire préjudice, sachant bien qu'il y a malédiction contre celui qui détériore la part qu'il a reçue⁵³. »

Si le canal signifie l'articulation du don 1 avec le don 3, il manque le don 2, ce qui produit un préjudice, une détérioration de la personne, qui, restant passive, ne fait que redonner ce qu'elle a reçu, sans s'accomplir singulièrement. Le bassin, exprime au contraire la prise en compte du don 2, l'accueil du don dans un acte d'appropriation singulière. Le difficile n'est peut-être pas tant de donner mais de recevoir vraiment le don originaire. Il s'agit donc d'apprendre à recevoir, à se laisser remplir par Dieu, pour pouvoir donner en surabondance. Pour cela, il importe de laisser son bassin intérieur se remplir. Il ne s'agit pas de donner immédiatement tout ce que l'on reçoit. Selon St Bernard, le bassin c'est le cœur, qui se remplit dans la prière et l'étude, depuis la source qui est le Christ. Si je ne prie pas, je ne suis pas dans une attitude d'accueil à l'égard de cet amour qui se donne à moi et me donne d'être. Mon bassin, réservoir spirituel, reste vide. La fontaine, ce sont les sacrements qui irriguent notre vie intérieure. La charité fraternelle c'est le bassin qui déborde. Le don sincère de soi est donc un fruit, issu d'une surabondance reçue.

La formule tient aussi dans une même phrase comme en un lien inséparable ces trois dimensions du don :

1°/ *Le don de l'être, reçu de l'Origine*, du Créateur, du Donateur inconnu, en son insondable et mystérieuse profondeur trinitaire, don d'être auquel la personne humaine est réceptive. (« don 1 » ou « don reçu »)

2°/ *La reconnaissance du don* qui est aussi intériorisation et appropriation active par la personne humaine de ce don initial. Ce recueil de l'esprit⁵⁴ en lui-même est la condition d'émergence d'une liberté effective et singulière en l'homme, laquelle s'appuie sur le donné, sans s'y enfermer. (« don 2 » ou « don approprié »)

⁵³ St Bernard, *in Canticum*, Sermon 18, 3.

⁵⁴ Dans son ontologie analysée plus haut, Claude Bruaire analyse avec une profondeur inégalée ce recueil de l'esprit, où, en s'appropriant le don, la liberté personnelle s'enracine et émerge comme liberté singulière du moi.

3°/ Le *don éthique de soi*, expression de l'authentique déploiement de la liberté humaine, précédée, sauvée et achevée par la grâce, et par laquelle la personne s'accomplit pleinement elle-même. (« don 3 » ou « don offert »)

Cette triple dimension du don, indique aussi un triple rapport à l'altérité, qu'il convient de distinguer, et dont nous indiquons en notes les correspondances scripturaires :

1°/ Le « don 1 » renvoie à la libre initiative d'un don ontologique originaire (altérité fondatrice de l'Origine) ainsi qu'à la structure de réceptivité fondamentale en l'homme. En termes bruarriens, nous dirions que l'être d'esprit, c'est « l'être donné à lui-même » par un autre. L'être personnel s'éprouve précédé par un Tu personnel, duquel la personne se reçoit intégralement, jusque dans son agir, là où précisément elle devient sujet autonome⁵⁵.

2°/ Le « don 2 » exprime, quant à lui, l'intériorisation du don en vue de l'émergence de la liberté singulière et, par là, de l'accomplissement de l'identité personnelle. L'être personnel se saisit lui-même comme être singulier, en s'appropriant ce don qu'il est, lui, à lui-même⁵⁶.

3°/ Le « don 3 » exprime l'accès gracieux à une capacité, librement assumée, de se donner soi-même à un autre, ce qui implique une brèche vers cet autre que soi, qui devient le destinataire du don gratuit et généreux de soi. Il est donné à la personne de vivre une telle brèche vers l'altérité, précisément parce qu'elle se reçoit elle-même de l'Origine, d'une altérité fondatrice.

On pourrait le résumer ainsi : Il m'est donné de me donner moi-même à cet autre que tu es, dans la mesure où moi je me reconnais donné à moi-même par le tout-Autre et je te reconnais donné à toi-même par le tout-Autre. Cette initiative personnelle du don est, paradoxalement, elle-même un don⁵⁷. Cette première approche appelle une remarque, proposée sur un mode analogique. Les trois moments logiques du don ne rejoignent-ils pas, en un sens, les trois interprétations de la liberté développées par André-Mutien Léonard⁵⁸ :

⁵⁵ Il est manifesté dans la personne de Jésus : « Je ne fais rien de moi-même [...] je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé » (Jn 5, 30). L'Écriture n'hésite pas à l'exprimer à l'actif, « c'est Toi qui m'a formé les reins » (Ps 139, 13), ou même à donner la parole au Donateur inconnu, afin qu'il exprime explicitement l'initiative absolument gracieuse du don d'être personnel : « Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré » Ps 2, 7, cité en Lc 3, 22, baptême du Seigneur.

⁵⁶ L'intériorisation du don conduit à l'affirmation du sujet personnel : « Je te rends grâce pour tant de prodiges : merveille que je suis » (Ps 139, 14). L'intériorisation est le moment où l'être personnel prend consistance : « comme le Père a la vie en lui-même, de même a-t-il donné au Fils d'avoir aussi la vie en lui-même » (Jn 5, 26). C'est aussi l'expérience d'une altérité radicale découverte au cœur de la plus profonde intimité et ipsité, *intimus intimo meo* selon la célèbre formule augustinienne.

⁵⁷ « Ma vie, nul ne la prend, mais c'est moi qui la donne » (Jn 10, 18). C'est cela qui rend intelligible et recevable le commandement de l'amour, et spécialement celui qui enjoint de « donner sa vie pour ses amis » (Jn 15, 13).

⁵⁸ cf. LÉONARD A., *Le fondement de la morale. Essai d'éthique philosophique générale*, Cerf, 1991. Lire le résumé synthétique dans MUIZON (de) Fr., *Homme et femme, l'altérité fondatrice*, Cerf, 2008, p. 211-215. Extrait en annexe.

- interprétation archéologique : l'homme se reçoit d'un donné, qu'il vit comme un conditionnement.
- interprétation tautologique : la liberté émerge comme liberté singulière du moi.
- interprétation téléologique : l'accomplissement ultime de la liberté dans le don d'elle-même.

Il n'est évidemment pas question de confondre le rapport à l'Origine avec le rapport au conditionnement. Certes, chez Léonard, l'*archè* de la liberté relève de l'hérédité naturelle et de l'héritage culturel, qu'une lecture dualisante de type existentialiste peut interpréter exclusivement en terme de conditionnement aliénant la liberté. Une lecture métaphysique peut aussi y lire l'expression d'une donation d'être fondamentale, non en opposition, mais bien plutôt à la racine de la liberté. La liberté n'est pas seulement une liberté contre le donné, mais une liberté qui s'appuie sur le donné, pour en émerger. Sans doute faudrait-il ici encore distinguer entre causes secondes, les médiations naturelles, et Cause première, l'Origine en tant que telle.

4°/ Examen des premières difficultés

Wojtyla manifeste une conscience vive des difficultés que pose une telle formulation du principe de l'anthropologie, tant l'énoncé semble, à bien des égards, contradictoire. En effet, entre la première partie qui porte sur la création de l'homme par Dieu et la dernière qui porte sur son achèvement dans le don de soi, le lien n'a rien d'évident.

a) Comment être libre et autonome quand on est voulu par un autre ?

[lien entre don 1 et don 3]

La personne est dite « voulue *pour* elle-même », mais *par* un autre. La formulation est surprenante : « seule créature sur terre que Dieu a voulue *pour* elle-même ». Que signifie exactement « pour elle-même » ? Une finalité visée par la volonté divine ? La référence à la *Somme contre les Gentils*, de Saint Thomas d'Aquin peut à nouveau nous éclairer :

« Dieu est la fin de l'univers. Seule une nature intellectuelle peut l'atteindre en lui-même (*sola intellectualis natura consequitur in seipso*) par la connaissance et l'amour. En conséquence, seule la nature intellectuelle est voulue pour elle-même (*sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita*) dans l'univers, les autres le sont pour elle⁵⁹. »

L'expression « voulue pour elle-même » désigne donc une spécificité qui qualifie la personne humaine comme être raisonnable. Par ailleurs, on peut aussi y discerner une allusion au principe moderne de l'anthropologie morale kantienne qui énonce que la personne est à considérer «

⁵⁹ THOMAS d'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, III, 112, « Comment les créatures raisonnables sont gouvernées pour elles-mêmes et les autres en raison d'elles », Paris, Cerf, 1993, p. 658. (cf *infra*, note 594, p. 317).

toujours aussi comme une fin et jamais seulement comme un moyen⁶⁰ ». L'accent est mis sur le fait que c'est le Créateur lui-même qui vise l'homme comme une fin en soi, en le « voulant », c'est-à-dire, ici, en le créant, en lui donnant gracieusement l'être personnel.

L'objection qui viendrait spontanément, depuis une posture existentialiste mais pas uniquement, serait : comment être soi, libre et autonome, quand on est « voulu par un autre que soi » ? Ce qui est inconcevable, pour Sartre notamment, c'est que l'homme, en étant désiré et voulu par un autre, soit le projet d'un autre, et non pas son propre projet à lui. Si être libre c'est se vouloir soi-même, décider qui on veut être, alors, l'homme, origine de lui-même, n'a de compte à rendre à personne. Si, selon l'option existentialiste, en l'homme, l'existence précède l'essence, c'est bien parce que l'homme est pure liberté. S'il est précédé par la volonté d'un autre, il n'est que la réalisation du programme décidé par un autre. Sa nature, son essence le déterminent et l'empêchent d'être libre. À l'évidence, Sartre peine à penser une dépendance à l'autre qui ne soit pas aliénante, mais libérante. Réduisant l'acte créateur *ex nihilo* d'une personne, au modèle de la fabrication technique d'un objet, il est contraint de faire de Dieu le Suprême Mécanicien du monde, mais en aucun cas son Créateur. La difficulté se concentre donc sur la possibilité d'une pensée de la Création de l'homme par un Autre, qui ne nie pas sa liberté, mais la suscite, la promeut. Le déficit d'une authentique théologie de la Création est ici patent.

Par ailleurs, une autre contradiction réside dans le fait que, selon l'énoncé, il est dit que, du point de vue de l'origine, Dieu veut l'homme « pour lui-même » mais, du point de vue de son accomplissement dernier, il est aussi dit que l'homme ne se trouve pleinement qu'en se donnant à un autre, donc en vivant « pour autrui ». Dans la *Lettre aux familles* de 1994, Jean-Paul II revient sur ce problème : « Le destin ultime de l'homme n'est-il pas en désaccord avec l'affirmation que Dieu veut l'homme ? Si l'homme est créé pour la vie divine, existe-t-il vraiment “pour lui-même” ? Voilà une question de grande importance [...]. En destinant l'homme à la vie divine, il pourrait sembler que Dieu le soustraie définitivement à son existence “pour lui-même”⁶¹. » La contradiction devient paradoxe manifestant la complexité de la vie personnelle, laquelle n'advient qu'au prix d'une dialectique subtile entre identité et altérité : dans l'acte créateur, l'homme est voulu pour lui-même par un autre. Dans la vie éthique, réponse au don premier, l'homme veut l'autre pour lui-même, et s'accomplit lui-même, en se donnant lui-même à l'autre, imitant en cela son Origine créatrice, et manifestant sa capacité à entrer dans le dynamisme d'un don qui le précède ontologiquement.

⁶⁰ KANT E., *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, (1785), trad. Victor DELBOS, Paris, Delagrave, 1986, p. 150 : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité en ta personne comme dans la personne d'autrui, toujours aussi comme une fin, et jamais seulement comme un moyen ».

⁶¹ JEAN-PAUL II, *Lettre aux familles Gratissimam sane*, 02.02.94, n. 9.

b) Un « don sincère de soi » est-il à la portée de l'homme ? [don 3]

Au fond, la question qui revient⁶² parce que c'est une vraie question est : l'homme, comme être créé, marqué au coin de la finitude, peut-il se donner intégralement lui-même, d'une façon totalement sincère, totalement désintéressée, sans se détruire lui-même ? N'est-ce pas, du côté de l'homme, une impasse existentielle aussi bien qu'une aporie éthique ? L'objet du don ne saurait se confondre logiquement avec le sujet du don. Donner « de soi », est-ce vraiment donner « le soi » ? Formulée en termes plus métaphysiques, la question met à jour une tension entre nature et liberté, et plus fondamentalement entre nature et personne : chez l'être humain, la substance peut-elle passer tout entière dans la relation, l'être dans le don ?

Pour en mesurer toute la profondeur, il est éclairant de se reporter à l'une des versions antérieures au texte définitif de GS 24 § 3, qui, adoptant un point de vue fondamentalement trinitaire, met principalement l'accent sur la relation, sur l'homme comme être de relation, dans la mesure où il est créé à l'image d'un Dieu qui est lui-même essentiellement relation :

« La foi chrétienne nous ouvre à ce propos des perspectives tout à fait nouvelles que notre raison n'aurait jamais pu découvrir. Car elle nous enseigne que, s'il n'existe qu'un seul Dieu, il y a en lui trois Personnes, dont chacune vit tellement pour les autres qu'elle est constituée par cette *relation* même. Créée à l'image de Dieu un et trine, comment la personne humaine n'en porterait pas la marque ? Aussi bien, si l'homme est la seule créature terrestre que Dieu a voulue pour elle-même, il est aussi *relation* aux autres, à ce point qu'il ne se trouve qu'en se donnant⁶³. »

Cette version qui définit l'homme comme pur « être de relation » a été rejetée par la Commission, car elle ne distinguait précisément pas assez entre personne humaine, qui reste substance, douée de raison, donc de liberté, donc seulement *capable* de relations, et Personne divine, qui *est*, actuellement, pure « relation subsistante⁶⁴ ». Pour autant, ce qui semble n'être qu'un repentir prudent, n'en perd peut-être pas moins son caractère foncièrement novateur, dans la mesure où la phrase n'est pas abandonnée, mais seulement transformée. Le passage de la notion ambiguë de *relation* à celle, beaucoup plus claire, parce que plus déterminée, de *don*, est en réalité remarquable,

⁶² cf *infra.*, p. 9-11, 143-148, 292-300, 319.

⁶³ *Documentation Catholique*, 16.10.1966, n° 1480, col. 1806, cité in IDE P., « Une théologie du don. Les occurrences de *Gaudium et Spes*, 24, § 3 chez Jean-Paul II », *Anthropotes*, n° 17/1, 2001, p. 155, c'est moi qui souligne.

⁶⁴ THOMAS d'AQUIN, *Somme de théologie*, Ia, q. 29, a. 4.

d'autant que cette phrase aurait dû être supprimée⁶⁵. Or c'est précisément cette phrase qui sera, de tout le Concile, et de loin, la plus commentée par Jean-Paul II.

En déclarant que l'accomplissement ultime de la personne est dans « le don sincère de soi », le texte définitif respecte-t-il suffisamment le propre de la personne humaine, créature qui ne saurait se départir de son ancrage substantiel, de sa « nature » qu'il ne peut céder à un autre, sauf à disparaître. En rigueur de terme, seul Dieu se donne lui-même d'une façon absolument gratuite et désintéressée. La définition classique de Boèce, – « *Personna est naturæ rationalis individua substantia*⁶⁶ » –, correspondait à une position d'équilibre entre substance (individualité) et relation (par la nature rationnelle). On peut donc légitimement se demander si la différence entre le Créateur et la créature est suffisamment honorée. L'homme est créé « à l'image de Dieu », mais il n'est pas Dieu.

c) Un paradoxe irréductible pour la raison humaine ?

La citation évangélique qui suit manifeste un redoutable paradoxe⁶⁷ pour la raison humaine. « Qui cherchera à conserver sa vie, la perdra et qui la perdra, la sauvegardera » (Luc 17, 33)⁶⁸. Est visé ici le mystérieux paradoxe de l'existence humaine elle-même, exprimé dans les termes d'une dialectique entre conserver et perdre, quand « l'objet » concerné est la réalité la plus subjective qui soit : « sa vie » (littéralement « son âme »). Dans un contexte eschatologique de venue du Royaume, d'attente du Jour du Fils de l'Homme et par suite, de pleine manifestation de l'homme à lui-même dans le vérité ultime de sa condition, la vie personnelle apparaît comme ce qui défie les lois habituelles de la vie naturelle où ce que j'ai, je le possède tant que je le garde. Ce que je perds en revanche, je ne l'ai plus. Ici tout s'inverse, comme pour indiquer un ordre d'une radicale nouveauté.

Le verbe traduit par « conserver » (*peripoïesasthai*) signifie aussi « sauver » ou « gagner », renvoyant à la vie naturelle, où mettre en sécurité un bien matériel est possible, pour le conserver.

⁶⁵ Il est « surprenant que ce passage demeure puisque 195 Pères ont demandé que le paragraphe sur la création de l'homme à l'image de Dieu un et trine et sur le don de soi comme seule manière pour l'homme de se trouver, soit supprimé. », ORNELLAS (d') P., *op. cit.*, note 403, p. 586.

⁶⁶ BOÈCE, *Contre Eutychès et Nestorius*, III, 1, in *Traité théologiques*, trad. Axel Tisserand, Paris, GF-Flammarion, 1999, p. 75.

⁶⁷ Nous renvoyons à l'analyse d'H. de LUBAC : « Le paradoxe est l'envers dont la synthèse est l'endroit. [...] Il est partout dans le réel, avant d'être dans la pensée [...]. Plus la vie s'élève, s'enrichit, s'intériorise, plus le paradoxe gagne du terrain. Déjà souverain dans la vie simplement humaine, son royaume d'élection est la vie de l'esprit. La vie de l'esprit est son triomphe. » LUBAC (de) H., *Paradoxes suivis de Nouveaux Paradoxes* Paris, Seuil, 1959, p. 71.

⁶⁸ Ce n'est certes pas un hasard si l'on retrouve une citation parallèle (Mt 10,39) dans *Amour et responsabilité* (p. 87), précisément au moment où Wojtyła aborde l'analyse de la réalité paradoxale de l'amour sponsal.

Chercher à mettre la vie « en conserve » pour la conserver, la « retenir », c'est à coup sûr briser son mouvement dynamique et par là, la perdre. Il est remarquable que ce soit le même verbe qui soit utilisé dans la deuxième partie : il s'agit bien aussi de perdre quelque chose, de quitter une forme de toute-puissance sur la vie, de laisser le fantasme d'une existence sans faille, d'une plénitude sans vulnérabilité. Mais chercher consciemment à perdre quelque chose, c'est tout simplement céder librement la chose, en faire le don. Le verbe perdre n'a donc pas le même sens dans la première et la deuxième partie de la phrase : d'un côté « sa » vie sera perdue en tant qu'elle sera anonymement « enlevée », arrachée, et l'homme en sera dépossédé, de l'autre, perdre « sa » vie est le fruit d'une décision personnelle, d'une recherche, et par là elle, est le signe d'un don personnel. Si donc, retenir la vie qui se donne, chercher par soi-même à la conserver pour soi-même, est la cause précise de sa perte, à l'inverse, la « laisser », la laisser être et jaillir comme un cadeau immérité « la rendra vraiment vivante »⁶⁹, littéralement « l'engendrera à la vie » (*zoogonèsei*). Il ne s'agit dès lors plus de « sauver les meubles », mais d'accueillir un dynamisme inouï, celui de « la vie » au cœur de la perte consentie de « sa vie ».

Le sens de la citation éclaire la spécificité du don de soi. « L'homme, par le don de soi, s'engendre à la véritable vie⁷⁰ » résume d'Ornellas. La liberté humaine se déployant dans le don de soi fait entrer l'homme dans la vie véritable, dans sa véritable dimension d'être ordonné à la relation et destiné à vivre dans la communion des personnes. Ce don de soi est à la fois et inséparablement donation de l'homme à ses frères et remise de soi au Créateur qui lui a donné à lui-même d'être. Le signe de cette vie qui jaillit dans la vie donnée est la joie, une joie inattendue, vraiment donnée.

Pour autant, le texte se situe aux antipodes d'un idéalisme du don de soi ou d'un irénisme qui en nierait les difficultés pratiques. En effet, si GS 24 § 3 exprime le principe fondamental de l'anthropologie, c'est à une anthropologie dont les principes sont à chercher ultimement dans une *théologie*, que nous avons à faire. Certes, c'est l'homme dans toutes ses dimensions (créé, pécheur, et sauvé) qui est visé, mais c'est un homme déjà unifié, du moins en promesse, dans la mesure où il est le destinataire du geste sauveur et récapitulateur du Christ. Une tel homme unifié, en tant qu'il est bénéficiaire d'une donation gracieuse parce que divine, manifeste dans sa vie interpersonnelle et sociale, l'origine divine du dynamisme du don. À juste titre, les rédacteurs font remarquer que « la relation entre la vie sociale et la vie trinitaire suppose l'unité de l'homme déjà faite⁷¹ ».

⁶⁹ Traduction de GUITTON J., *le travail intellectuel*, Aubier, p. 171.

⁷⁰ ORNELLAS (d') P., *op. cit.*, p. 588.

⁷¹ AS IV, II, 828, cité in ORNELLAS (d') P., *op. cit.*, p. 585.

La relation entre l'homme empirique et son origine métaphysique n'est donc pas à comprendre comme une loi anthropologique immuable, neutre, déterminante, au sens où elle serait simplement immanente à l'homme. Cette relation est à comprendre comme la possibilité d'un processus dynamique de métamorphose de la condition humaine⁷², dans la mesure où l'homme consent à une telle ouverture relationnelle, dont le principe est christique. La donation christique offre à l'homme d'être rétabli et métamorphosé dans le dynamisme originel du don. La visée éthique – « don de soi » – est ainsi précédée et achevée par une perspective métaphysique descendante, catalogique, dont l'origine est théologique et dont la philosophie prend acte. La « vérité sur l'homme » – anthropologique – se manifeste ainsi comme un *fruit* du don christique, lequel a pouvoir de réordonner la liberté blessée vers le don sincère de soi.

Nous pouvons donc conclure que l'adjectif « sincère » ne signifie pas un pur subjectivisme qui s'opposerait à une vérité objective. Il exprime au contraire l'objectivité du don, sa conformité à la loi inscrite dans le cœur de l'homme, par le Créateur. C'est le Christ, l'« être-de-don » par excellence, qui conduit l'homme à vivre dans la vérité du don, lequel lui permet de « se trouver », c'est-à-dire de vivre en conformité avec ce qu'il est réellement, un être ordonné au don et à la communion avec Dieu et avec les hommes. La liberté n'acquiert sa pleine dignité qu'à partir du moment où elle s'ordonne au don de soi, qui fait entrer l'homme dans la vie en plénitude qu'il « sauvegardera », ce qui confirme le sens du recours à la citation de Luc 17, 33.

Pour conclure, il semble difficile de nier le rôle décisif que joua Mgr Karol Wojtyła dans l'élaboration d'une anthropologie théologique d'un style nouveau, résolument personnaliste et centrée sur le don. Certes, il n'était pas seul (Daniélou, Haubtmann, Moeller, et d'autres encore y ont collaboré) et les convergences apparues au prix de vives discussions, n'en manifestent que plus clairement une sorte d'inspiration géniale, jaillie de l'Esprit. On sait aussi l'immense fécondité d'une telle inspiration et comment elle a puissamment renouvelé l'anthropologie théologique, à l'heure où les maîtres du soupçon et de la déconstruction semblaient avoir eu définitivement raison de cette construction provisoire qu'est l'homme. On peut enfin considérer la théologie du corps développée par Jean Paul II au début de son pontificat comme la mise en œuvre la plus savoureuse de cette anthropologie personnaliste du don puisée aux sources du Concile Vatican II.

⁷² cf. FALQUE E., *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, 2004.