HAL
open science

Le mariage : symbole, analogie et sacrement : le dynamisme eschatologique de la conjugalité, enquête de l'Écriture à Jean Paul II

Henri Delavenne

▶ **To cite this version:**

Henri Delavenne. Le mariage : symbole, analogie et sacrement : le dynamisme eschatologique de la conjugalité, enquête de l'Écriture à Jean Paul II. Religions. Université de Strasbourg, 2019. Français. NNT : 2019STRAK016 . tel-03154717v2

HAL Id: tel-03154717

https://theses.hal.science/tel-03154717v2

Submitted on 6 Sep 2021

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.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE 270

EA 4377

THÈSE présentée par :

Henri DELAVENNE

soutenue le : **13 décembre 2019**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Théologie Catholique

LE MARIAGE : SYMBOLE, ANALOGIE ET SACREMENT

Le dynamisme eschatologique de la conjugalité, enquête de l'Écriture à Jean Paul II

THÈSE dirigée par :

M. VALLIN Philippe	Professeur, Faculté de théologie catholique, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. LAFFITTE Jean	Professeur, Institut Pontifical Jean-Paul II de Rome
M. TROTTMANN Christian	Directeur de recherche, CNRS ; Professeur, Département Philosophie, Université de Bourgogne

---

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. FRICKER Denis	Professeur, Faculté de théologie catholique, Université de Strasbourg

TABLE GENERALE

INTRODUCTION **7**
PREMIERE PARTIE **25**
LE BANQUET DES NOCES OU LA STRUCTURATION CONJUGALE DU SALUT **25**
1. L'enracinement vétérotestamentaire de l'image et sa dispersion sémantique 31
2. Le Nouveau Testament et le mariage comme symbole 55
3. Le mariage type, antitype et symbole 83
4. Critères de Karl Rahner pour le déploiement de la symbologie 117
5. *Crux interpretationis* : les noces d'Éphésiens 5 157
6. La charité conjugale à l'épreuve 219
7. Les actes de l'époux dans le Nouveau Testament 247
SECONDE PARTIE **287**
LE DEVELOPPEMENT CONTRARIE DE LA DOGMATIQUE DU MARIAGE **287**
8. La compréhension patristique de l'image 292
9. L'évaluation scolastique de l'image 322
10. Théories des analogies autour du concile de Trente : Obscuration du Realsymbole 353
11. Le concile Vatican II, attentes et déceptions 397
12. Les ouvertures prophétiques du Magistère pontifical 429
CONCLUSION **489**
BIBLIOGRAPHIE **495**
Magistère de l'Église 495
Pères de l'Église et époque patristique 499
Époque scolastique et moderne 504
Bibliographie générale 506
ABREVIATIONS ET SIGLES **529**
ANNEXES **535**
A. Statistiques sur le mariage 536
B. L'usage Realsymbolique des images du concile Vatican II 548
INDEX **581**
Index des mots clefs 581
Index des noms propres 589
Index des citations bibliques 598
TABLE DES MATIERES **603**

À ma famille et à mes paroissiens,
qui m’ont fait comprendre les sens du mot « don »

À tous les couples accompagnés dans la préparation de leur mariage,
qui m’ont fait aimer l’amour humain

Remerciements

Je tiens à remercier en premier lieu le Père Philippe Vallin qui a dirigé cette étude, pour son accompagnement patient et pour m'avoir permis de cheminer dans la connaissance théologique. Je tiens à remercier ensuite mes paroissiens de Notre Dame du Petit-Caux Envermeu qui ont accompagné cette recherche plus qu'ils ne le soupçonnaient : par les préparations au mariage mais surtout en me permettant de vivre la charge d'âmes.

Je remercie aussi mon archevêque, Mgr Descubes, pour m'avoir demandé de commencer cette recherche, et mon archevêque, Mgr Lebrun, pour m'avoir permis de l'achever.

Je remercie également l'Abbé Alain Moster, qui s'est fait l'instrument de la providence, et sa paroisse de la Madeleine pour son accueil ; les communautés et bibliothécaires de l'abbaye de Fontenelle, du séminaire Français et de Saint Louis des Français, ainsi que de la Grégorienne, pour avoir offert un cadre à ces recherches ; Maxime, puis Éric pour m'avoir hébergé et supporté comme chercheur errant ; le Père Paul Fonkam pour avoir pris soin de ma paroisse et ainsi permis de travailler l'esprit tranquille ; et enfin les quatre mamans qui ont relu les épreuves de ma thèse (ma maman, deux mamans de filleuls et deux grand-mères de filleuls).

INTRODUCTION

« Mysterium hoc magnum est »[1] : le moment Jean Paul II

« Ce mystère est de grande portée ; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église. »[2] Cette phrase de saint Paul ne manque pas d'interroger le lecteur de la Bible, qu'il soit auditeur occasionnel lors d'un mariage, encore distrait par l'appel à la soumission réciproque (Ep 5,21s), ou qu'il soit étudiant en théologie, même ancré dans le changement de perspective apporté par le Pape Jean Paul II.

a) Ce que nous cherchions

Nous avons nous-même été saisi par cette révolution copernicienne opérée par le grand enseignement du pape polonais et par le recentrage qu'il opère vers le mariage dans la théologie. Cet enseignement, d'un accès rendu difficile par sa structure et par les moyens utilisés pour le dispenser, a suscité une approche renouvelée du mariage et des interrogations importantes. La principale concerne la manière dont l'union du Christ et de l'Église a pu transformer efficacement, jusqu'à l'intime, le mariage d'un homme et d'une femme.

Nous disons *l'union*, oserions-nous dire semblablement *le mariage* ? probablement pas, alors que l'expression des *noces* est bien reçue dans le lexique du Nouveau Testament. Ce simple effet de différenciation est indicatif du problème que nous voulions aborder.

Nous pensions que la phrase de la Lettre aux Éphésiens citée en exergue et le rapprochement qu'elle opère nous permettraient de clarifier les changements opérés dans le mariage humain.

---

[1] Ep 5,32 – *Nova Vulgata*.
[2] Ep 5,32, la traduction est de la Bible de Jérusalem, ce qui sera la traduction habituellement utilisée par la suite.

Le défi que nous avions à relever semblait ressortir principalement à un questionnement ecclésiologique, qui aurait ensuite permis de renouveler la réflexion sur le mariage.

La richesse foisonnante de l'enseignement wojtiłien et les liens qu'il noue entre le mariage, la famille, le sacerdoce, l'Église et leur articulation eschatologique nous poussaient à espérer aussi que cette réflexion ecclésiologique nous conduise à revisiter le système complexe de ces liens[3]. Cet espoir doit être précisé car il ne suffit pas de constater que plusieurs sujets ont été abordés et mis en connexion dans les prises de paroles d'un Pape pour qu'ils soient d'office clairement articulés. Il nous faut ici clarifier la nature et les justifications de ces liens pour pouvoir ensuite les utiliser et comprendre ce qu'ils apportent.

Ce mystère du mariage était saint à l'origine[4] *:* La théologie du corps[5] *10*

L'enseignement du Pape Jean Paul II sur le mariage et la famille, appelé généralement théologie du corps, ne présente pas de changements intrinsèques de la foi de l'Église ou de son enseignement sur le mariage, ni dans d'autres domaines. Il n'aurait de toute façon pas pu le faire dans le cadre fragile des catéchèses du mercredi, qui ne présentent qu'un degré bien faible d'autorité[6] parmi les prises de parole pontificales. Il opère, en revanche, un changement important d'articulation et de perspective. Rappelant, par une lecture personnaliste des textes bibliques de la création, la primauté du mariage dans l'ordre des vocations et pas seulement dans l'ordre chronologique, il lui redonne une place cohérente avec les autres sacrements. Le Pape rejoint surtout ainsi l'expérience humaine alors si générale de la prééminence du mariage et des bouleversements que seule cette union peut engendrer dans des existences humaines marquées par la croissance et la continuité.

Cette première étape d'une vision grande et positive du mariage contraste fortement avec les opinions encratistes[7] qui ont pu prévaloir jusqu'au sein de l'Église. Cette vision du mariage

---

[3] Nous pouvons alors aussi parler de *moment*, par rapprochement avec le moment d'une force.

[4] Cf. Mt 19,3-9. Nous y reviendrons avec Jean Paul II.

[5] Nous utiliserons comme référence de ces catéchèses de Jean Paul II le livre : JEAN PAUL II, *La théologie du corps*, Paris, Les éditions du Cerf, 2014, reprenant ses catéchèses du mercredi sur ce thème. Nous utiliserons l'abréviation *TDC* suivi du numéro de catéchèse (et, le cas échéant, de paragraphe) correspondant à la numérotation de ce même livre. Voir ici *TDC* 10 (valeur du mariage à l'origine) ; 14 (signification conjugale du corps) et 75,4 (sainteté du mariage).

[6] Voir sur ce sujet les distinctions clairement rappelées par le code de droit canonique sur la fonction d'enseignement de l'Église en *CIC* 749-753, et par le catéchisme *CEC* 888-892 citant *LG* 12 et 25 et *DV* 10. Les fidèles semblent ici au maximum invités à donner l'assentiment religieux de leur esprit, bien qu'une révérence religieuse puisse suffire puisque le Pape ne réclamait pas l'attention due au chef du collège des évêques mais accueillait les pèlerins dans son diocèse.

[7] Cet encratisme a pu exister par exemple chez des Pères de l'Église. Nous ne devons pas la confondre avec un certain gnosticisme qui a pu condamner toute matière, mais il faut rattacher cette doctrine à une mise en valeur

vient aussi modérer une insistance courante dans l'Église sur la valeur du célibat et de la virginité consacrés, insistance qui pouvait conduire à penser que le mariage n'était qu'un pis-aller[8]. Et, paradoxalement, l'urgence eschatologique qui donnait une valeur si grande à la virginité faisait disparaître la valeur propre du mariage en vue de l'éternité. Heureusement aussi, cet enseignement remet en valeur la portée eschatologique du mariage, le liant ainsi intimement aux autres états de vie dans la perspective du Royaume des Cieux.

Cette perspective est une source d'inspiration pour notre propre réflexion et pour notre génération : si l'Église est appelée à s'accomplir dans la communion des saints et ainsi à accomplir les différentes vocations qui la composent et qui s'articulent en elle – dans leur signification et leur lisibilité eschatologique – alors chacune de ces vocations, relue eschatologiquement, devrait permettre de comprendre un peu mieux la structure[9] de l'Église. Inversement, la constitution même de l'Église devrait permettre de mieux accueillir la spécificité de chaque vocation qui doit grandir en elle et, ce faisant, la construire.

Il est donc nécessaire que l'Église sache aussi rendre compte clairement de ces spécificités, ce que se propose de faire notre thèse : son enjeu est la lisibilité eschatologique du mariage et de l'Église.

---

excessive de la virginité. Pour certains Pères la virginité seule l'emporte sur la puissance de la mort (GREGOIRE DE NYSSE, *De virginitate* XIII, *PG* 46, 377 B-382 B), ainsi le mariage porte en lui la racine de (presque) tous les embarras et absurdités (*Ibid.* III-IV, *PG* 46, 325 A-348 A). Pour d'autres le mariage cherche à éviter la fornication, mais aimer sa femme de manière ardente peut être vu comme adultère ou folie (JEROME, *Adversus Jovinianum* I, 49 ; *PL* 23, 281 A et II, 8 ; *PL* 23, 297 C). Enfin, des Pères professent que la génération même ne peut exister sans une certaine faute. Cf. 8.4.1 ci-dessous.

[8] Voir par exemple ce que PIE XII, lettre Encyclique *Sacra virginitas*, Città del Vaticano, LEV, 1954, *AAS* 46 (1954) 170 a écrit : « Pour ce motif surtout, il faut l'affirmer – ce que l'Église enseigne clairement – la sainte virginité l'emporte par son excellence sur le mariage. Le divin Rédempteur l'avait déjà suggéré à ses disciples comme un conseil de vie plus parfaite (Mt 19,10s) ; et l'Apôtre Paul, après avoir dit du père qui donne sa fille en mariage : "Il fait bien", ajoute aussitôt : "Et celui qui ne la donne pas en mariage, fait mieux" (1 Co 7,38). » Voir aussi le qualificatif classique de remède à la concupiscence, déjà chez saint AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia*, XVI, 18 ; *PL* 44, 424B, jusqu'au canon *CIS* 1013 §1 reprenant la doctrine scolastique, visible par exemple en THOMAS D'AQUIN, *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*. 1. *In quattuor libros sententiarum*, Stuttgart, Fromann-Holzboog, 1980, 593, abrégé par la suite : *IV Sent*., dist. 31, q. 1, art. 1, ad 3.

[9] Alors qu'au contraire, faire d'une de ces vocations un pis-aller par rapport à l'autre rendait difficile leur articulation eschatologique et tendait à les affaiblir l'une et l'autre. Cela opposait diamétralement le choix de la joie éternelle et celui de la joie ici-bas.

Ce mariage est présent dans l'Église : TDC *23,5 et 93,4*[10]

Cette présence ne nous étonne plus guère, il aurait pourtant pu en être autrement : certaines communautés chrétiennes[11] ne considèrent pas le mariage comme un sacrement et ne le lient pas spécifiquement à la vie de la communauté[12]. Il est pour eux davantage un événement humain, sanctifié de loin par le baptême, qu'un événement chrétien. De manière plus positive, le présent travail veut montrer que la place du mariage est dans l'Église par essence.

Nous devons aussi remarquer que le mariage est particulièrement présent dans la structure de l'Église : à sa base, dans la vocation chrétienne générale, à son sommet, pour décrire son union avec le Christ, mais aussi dans l'articulation de toutes les vocations, si nous évitons de les opposer[13] ou de les juxtaposer. Et nous pouvons encore trouver d'autres lieux[14] de l'Église où l'image du mariage est présente. Cette image d'Ep 5 semblait donc permettre une nouvelle approche du mystère de l'Église.

Par-delà une curiosité intellectuelle touchant une métaphore d'illustration, cette question voulait révéler ce qui apparaît comme un organe essentiel de la structure de l'Église, et nécessaire pour la comprendre. Ceci est d'autant plus vrai que cet aspect matrimonial[15] de l'Église est tout sauf secondaire, sur le sujet du mariage comme sur le sujet de l'Église. L'aspect ecclésial du mariage est alors plus qu'une de ses fins : l'Église est le milieu propre du mariage.

---

[10] *TDC* 23,5 : « le mariage, qui est le sacrement de l'Église » et 93,4 : « L'auteur de l'épître aux Éphésiens […] parle donc de la sacramentalité de toute l'existence chrétienne dans l'Église et, en l'espèce, du mariage de manière indirecte, mais toutefois de la manière la plus fondamentale possible. »

[11] Voir, par exemple, la consultation de M. Luther par le Landgrave Philippe de Hesse, sur la possibilité de la bigamie. La réponse de Luther le 28 novembre 1526 se réduit à un conseil, ce qui exclut, de fait, la possibilité du sacrement (M. LUTHER, *Œuvres* VIII, Genève, Labor et Fides, 1959, 109). Il est encore plus radical dans ses considérations sur la vie conjugale, en cas de manquement au devoir conjugal (LUTHER M., *Œuvres* III, Genève, Labor et Fides, 1963, 228s). Voir aussi la note 58 au paragraphe 10.2 . Il faudrait encore y ajouter les explications de K. Barth sur ce que n'est pas le mariage, en opposition à ce qu'il rapporte de la théologie catholique K. BARTH, *Dogmatique*, III/4*, Genève, Labor et Fides, 1964, 125-133. Voir le très complet G. SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*. II. *La réalisation de la foi.* 2. *Les médiations : L'Église et les moyens de grâce*, Paris - Genève, Les éditions du Cerf - Labor et Fides, 1992, 245ss et *passim*, sur la place centrale du baptême et ses actes d'actualisation, sacramentels pour la théologie romaine. Le mariage se définit ainsi pour l'auteur principalement comme acte d'actualisation post-baptismale. Voir aussi dans un tome précédent ID, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*. II. *La réalisation de la foi.* 1. *L'Église chrétienne dans la société humaine*, Paris - Genève, Les éditions du Cerf - Labor et Fides, 1991, 358-361, les considérations sur la portée eschatologique du mariage, qui relève du plan de la création et de celui de la rédemption.

[12] Il n'est ainsi pas nécessaire pour Barth de donner un aspect ecclésiastique au mariage : K. BARTH, *Dogmatique*, III/4*, Genève, Labor et Fides, 1964, 235-237.

[13] En particulier d'opposer mariage et virginité par un encratisme déplacé.

[14] Il pourrait s'agir de structures harmoniques, comme la famille et ses amplifications, la société et ses subdivisions, l'Église et ses structures internes ; pouvons-nous alors parler du sacerdoce comme d'un mariage ? Le mariage permet-il de décrire ou de structurer ces réalités ?

[15] Nous préciserons plus avant ce que nous devons comprendre par ce mot, selon son aspect conjugal ou sponsal.

Ainsi, nous espérions pouvoir établir non seulement une description de l'Église entière par l'intermédiaire de l'image du mariage, mais aussi voir comment la réalité du mariage elle-même peut être liée à la structure de l'Église. Le premier défi que nous avions à relever pour le prouver était de montrer que l'image ou la réalité même du mariage étaient bien présentes à tous les niveaux de l'Église. Une démonstration récurrente[16], de proche en proche comme nous venons de l'esquisser, semblait plus facile à établir, à moins qu'un outil systématique permette d'aborder de front l'ensemble de ces domaines. À cause de la nature même de l'Église – pérégrinante et en cours d'achèvement, alors qu'elle est déjà, par sa tête, établie dans la gloire – nous cherchions plus particulièrement comment le mariage peut structurer activement l'Église et lui donner sa cohérence et sa dynamique actuelle. Nous devions éviter pour cela de tenir caché ce qui est « le dogme primordial : la génération du Fils »[17]. Car c'est cette gloire qui est déjà celle du Fils qui permet à cette filiation d'unir les paraboles des noces et « d'illuminer la relation passionnée de Dieu et de son peuple »[18].

Ce mariage est saint, vraiment, par le Christ : TDC *98*[19]

Un autre point à l'origine de nos recherches provient d'une des étapes de l'enseignement du Pape Jean Paul II. Après avoir établi en termes renouvelés la grandeur du mariage, il dût affronter la question prégnante de la valeur effective du mariage dans un monde touché par la déchéance du péché originel et sa cohorte toujours actualisée de péchés[20]. Son analyse précise et percutante des conséquences néfastes du péché sur l'être humain et sur différents aspects du mariage s'est montrée indispensable.

Car il ne suffit pas de montrer en détails la beauté du mariage à l'origine, il ne suffit pas non plus de montrer la grandeur eschatologique à laquelle il est appelé, il faut aussi, pour y remédier, reconnaître la déchéance de cette condition et la manière dont elle est victime de sa

[16] Le raisonnement par récurrence, forme classique en mathématiques, est possible pour étudier une suite d'éléments présentant des propriétés similaires. Après avoir démontré qu'une propriété particulière existe à l'un des niveaux de cette suite, il suffit de montrer qu'elle se transmet à l'élément suivant (de cette suite) pour pouvoir en conclure qu'elle est valable pour tous les éléments de cette suite. L'image du mariage étant présente à beaucoup de niveaux de l'Église il était tentant d'essayer d'appliquer une telle forme de raisonnement.

[17] Comme nous y invite P. SEQUERI, « Paolo VI. Humanae Vitae, la libertà e la verità nel gesto d'amore », *Avvenire*, 10 mai 2018 : « Mi chiedo come mai, nella pur generosa e pertinente ripresa sentimentale della eloquenza delle metafore nuziali, e persino erotiche, del simbolismo d'amore che illumina la relazione appassionata e struggente di Dio per il suo popolo, questo primato dogmatico della generazione del Figlio rimanga oscurato. ».

[18] *Ibid*. Notons déjà que, dans les paraboles des noces, la mention du *fils* qui se marie le met au centre de la narrativité.

[19] *TDC* 98 intitulé « Le sacrement de mariage est le signe visible de tout le mystère d'alliance ».

[20] Le « mystère d'iniquité » de 2Th 2,7, terme utilisé souvent par Jean Paul II : *TDC* 20,1 ; Lettre encyclique *Dominum et vivificantem* du 18 mai 1986, *AAS* 78 (1986) 844, et d'autres.

propre dignité. La communauté chrétienne en fait chaque jour un peu plus l'expérience. Cela peut même la faire douter de la validité de l'image du mariage pour décrire l'Église.

Or, ces atteintes ne sont pas une nouveauté. L'Écriture Sainte elle-même en contient de très nombreuses et les présente très souvent comme acceptables, ou au moins tolérées. Cela signifie-t-il que le modèle ecclésiologique n'est plus valide, ou même qu'il n'avait jamais été vraiment authentique ? Nous devions donc étudier ce que ces accommodations et ces médiocrités nous apprennent, pour voir s'il est possible de transiger avec le mariage ou avec sa valeur d'image pour l'Église.

Ces mariages veulent être grands, mais le peuvent-ils ? TDC *108*[21]

Il est vrai que le désir de grandeur associé à cette vocation du mariage est toujours présent malgré les vicissitudes. Si le Christ en appelle à l'origine c'est aussi par la persistance *en écho* de cette sainteté originelle dans le désir jugé déraisonnable de tant d'amoureux. Cette persistance a aussi Dieu pour auteur, nous admirons sa prévenance quand il ouvre cette possibilité du sublime.

Les analyses offertes par le Pape polonais[22] montrent par le Cantique des Cantiques que l'amour possède une force telle qu'il semble défier la mort, mais peut-il défier aussi le péché ? Par la relecture du livre de Tobie et grâce à son expérience personnelle il montre aussi que l'amour délivré de l'égoïsme et bénéficiant de l'assistance divine peut traverser les embûches et les déserts de la pérégrination actuelle. Mais tous les fiancés ne peuvent être guidés par un archange ou un futur pape.

Par la préparation et la célébration de mariages, comme curé en particulier, nous avons fait l'expérience de cette grandeur encore présente au cœur de l'homme, de la force qu'elle recèle, mais aussi de sa fragilité à traverser les blessures et les endurcissements qui vont si profond dans ce cœur (Mc 10,5). Nous en attendions d'autant plus les conclusions de cette théologie du corps : comment le Christ a-t-il réussi à rendre à nouveau possible, jusque dans le cœur de chaque homme, l'établissement de cette image de Dieu, de cet avant-goût du paradis qu'est le

[21] *TDC* 108,6 : « Il est l'homme de la concupiscence, mais il n'est pas complètement déterminé ».

[22] Dans ses catéchèses du mercredi – citées ici sous l'abréviation *TDC* – en s'appuyant sur son expérience passée de préparation au mariage quand il était vicaire. Il fut à l'origine et à la base de la préparation au mariage dans son diocèse puis -systématique- dans son pays. Voir l'introduction historique de JEAN PAUL II, *La théologie du corps*, Paris, Les éditions du Cerf, 2014, 17s.

mariage tel que voulu par Dieu et autorisé par lui dans la nouvelle alliance ? Comment ce commandement de la charité (Jn 13,34) est-il nouveau ?

Le commandement nouveau du mariage : TDC *53*[23]

Les explications de la théologie du corps passent par l'éternité : le mariage ne se comprend qu'eschatologiquement, nous devions donc aussi nous y attacher. Ceci peut sembler évident et d'une grande richesse pour un théologien, mais passe trop souvent loin au-dessus des préoccupations exprimées[24] par les époux, qui devraient, les premiers, se sentir concernés par cette portée.

À un autre moment le Pape a recours à ce passage d'Ep 5 qu'il appelle une « grande analogie »[25], mais ce terme est à première vue bien flou, et il est difficile de comprendre comment une analogie a pu transformer efficacement le mariage, ou, pour le dire avec des catégories plus terre-à-terre, comment un discours ou une comparaison à propos d'un objet a pu agir et transformer l'objet en question.

Enfin, et parce que la Lettre aux Éphésiens conduit à la sacramentalité du mariage, nous devions essayer de comprendre pourquoi l'entrée du mariage dans la catégorie des sacrements est annoncée comme si efficace alors que l'expérience commune continue à montrer une fragilité effarante de l'union d'un homme et d'une femme[26]. Ceci pourrait se résumer par la question : si le Christ est venu sauver une réalité si grande et si belle que l'est le mariage d'après son origine, quels sont les effets de ce salut ? Ces effets semblent faibles, à vue humaine, ou semblent se faire attendre, ou défaillent. Alors comment comprendre cette efficacité ?

En l'Église, le mariage a été élevé à la dignité de sacrement : TDC *104*[27]

Nous pressentions, de par ce passage même de la Lettre aux Éphésiens que nous avons mis en exergue et qui a toujours servi de porte d'entrée au mystère du mariage, et par d'autres péricopes, que la réponse à ces questions passe par l'Église. Elle est systématiquement présente

[23] *TDC* 53,2 : « "Le Christ nous a libérés pour que nous restions libres" ; et c'est précisément en ce sens qu'il nous a manifesté la subordination éthique (et théologique) de la liberté à la charité et qu'Il a lié la liberté au commandement de l'amour. »

[24] Explicitement, au moins. Nous pouvons espérer que des expressions comme « la femme de ma vie » traduisent un désir eschatologique implicite.

[25] Voir *TDC* 95 et 95b.

[26] Chez les chrétiens comme chez les non-chrétiens, chez ceux dont le mariage est un sacrement comme chez les autres.

[27] *TDC* 104,7 : « Toutefois, au point de vue de la théologie du sacrement, la clé d'intelligence du mariage ne cesse d'être la réalité du signe par lequel le mariage se trouve constitué sur la base de l'alliance de l'homme avec Dieu dans le Christ et dans l'Église, constitué dans l'ordre surnaturel du lien sacré exigeant la grâce. »

dans les considérations qui précèdent, elle est la médiatrice des raisonnements développés, l'élément de comparaison indispensable, l'étape ou le vecteur vers l'éternité. Prend-elle part à l'efficacité renouvelée de ce mariage ? et de quelle manière ?

En première approximation nous pouvions facilement imaginer que l'Église tient le rôle d'une structure porteuse nouvelle pour le mariage, à la manière dont une attelle permet au membre blessé de guérir. Une autre explication provient d'Ep 5 : puisque ces deux couples sont rapprochés au point d'être grammaticalement presque interchangeables, il est peut-être possible d'imaginer qu'un cercle herméneutique[28] –vertueux– a été mis en place par la Rédemption qui, du mariage humain vers l'union du Christ et de l'Église et inversement, apporte un réconfort et même un renfort. C'est alors ce rapprochement qu'il faudrait caractériser. Une chose est certaine, le mariage s'est trouvé élevé par l'économie de la nouvelle alliance, et il faut encore caractériser la nature de cette élévation.

Un élément certain et objectif de cette élévation est le passage du mariage au statut de sacrement. Or cette élévation ne peut se limiter à un changement de statut. Les catégories sacramentelles nous renseignent bien sur cette efficacité, mais nous devons reconnaître en même temps que le sacrement de mariage est trop souvent mal compris par ceux qui le demandent. Il est courant que les chrétiens qui accèdent à ce sacrement ne demandent qu' « une petite bénédiction » et ne désirent pas que le sacrement apporte le moindre changement à cette union qu'ils disent couramment avoir déjà établie. Sans s'en douter, ils confinent le sacrement dans sa valeur déclarative, en lui retirant sa valeur opérative.

Comment alors expliquer qu'un sacrement, dont on peut demander qu'il ne change rien à la réalité sur laquelle il s'appuie, soit aussi efficacement transformant que le laisse penser la théologie du corps ? La structure de l'Église et sa structuration sacramentelle nous paraissaient être un secours évident à proposer à ce sacrement incompris. La compréhension nouvelle de l'Église comme sacrement fondamental et antérieur aux sept sacrements, et de l'Église fondée et construite par ces sacrements, pouvait entrer dans cette dynamique. Nous retrouvions alors notre péricope, en particulier grâce à l'antique traduction : *sacramentum hoc magnum est* (Ep 5,32 – *Vulgata*).

Voilà le vaste ensemble des domaines que nous voulions explorer et composer en partant de l'ecclésiologie.

[28] Ce cercle pourrait alors aussi être un cercle révélateur et évangélisateur.

b) Ce que nous aurions pu chercher

Étudier l'Église comme famille de familles ou l'Église comme épouse ?

Une manière d'affronter et de restreindre cette problématique aurait consisté à étudier la famille et en même temps l'Église comme famille[29].

Cette approche selon ce qui semble être un échelon intermédiaire présentait pour nous l'avantage de rapprocher les deux éléments étudiés concomitamment dans une étude plus objective. Il existe en effet un lien visible entre la structure familiale de l'Église et la structure d'une famille, comme par exemple dans la filiation baptismale. Leurs autres liens sont donc plus faciles à étudier que ceux qui peuvent exister entre deux éléments rapprochés seulement par la pensée, ici[30] par une comparaison. Cela rejoint une étape de résolution courante dans le domaine scientifique : avant d'utiliser une formule il est préférable de vérifier son homogénéité, c'est-à-dire de ne pas chercher à comparer deux grandeurs qui ne s'expriment pas avec les mêmes unités, et ne sont donc pas comparables. Le parallèle théologique inviterait à comparer et articuler deux éléments de même dimension, par exemple une famille et une autre famille, plutôt qu'un lien humain et une image ecclésiologique.

Cette approche, sans doute plus cartésienne et rationaliste de l'ecclésiologie, n'est pourtant pas ce que nous avons choisi de faire, ayant décidé de reconduire cette recherche à sa formalité proprement théologique et surnaturelle. L'Église, le mariage, l'être humain sexué et le Christ ne peuvent être soumis à des expérimentations et déduits dans leur vérité à partir d'hypothèses. Ils sont des mystères à accueillir par le dégagement *a posteriori* des arguments de convenance.

---

[29] Ce point a été largement exploré dans le cadre de la théologie africaine (deux exemples récents : L. SIRABAHENDA, *Église-famille de Dieu : les ressources spirituelles de l'image-référence pour l'évangélisation en Afrique*, Roma, Pontificia Università Gregoriana (thèse), 2006 ; É. DAFOGO, *Famille chrétienne, Église domestique: quelle famille pour une Église-famille de Dieu en Afrique? : perspectives d'une ecclésiologie africaine*, Roma, Pontificia Università Gregoriana (thèse), 2012) et dans le contexte du concile Vatican II et des synodes des évêques : F. BECHINA, *Die Kirche als "Familie Gottes" : die Stellung dieses theologischen Konzeptes im Zweiten Vatikanischen Konzil und in den Bischofssynoden von 1974 bis 1994 im Hinblick auf eine "Familia-Dei-Ekklesiologie"*, Roma, Pontificia Università Gregoriana (thèse, prix Bellarmin), 1998. Nous pouvons aussi trouver des éléments de réflexion dans les textes de la première assemblée spéciale pour l'Afrique du synode des évêques de 1994, comme dans JEAN PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* du 14 septembre 1995, *AAS* 88 (1996) 5-82, au paragraphe 63 (pp 39s), par exemple.

[30] Pour le Christ et l'Église, rapprochés de l'union conjugale, et comparés avec elle.

Ce que nous nous proposons ici ne se limitera donc pas à une recherche d'articulations objectives entre deux réalités visibles et uniquement selon leurs aspects visibles, car cette recherche se révélerait rapidement inadéquate à la Révélation.

c) Ce que nous avons cherché

Notre travail se propose de dégager et d'étudier sémiologiquement et théologiquement l'image de l'Église épouse en tant qu'elle est engagée dans la réalité du sacrement de mariage au titre mystérieux de sa personnalité[31] et autant que le Christ-époux.

Nous nous sommes appuyé sur ce passage de saint Paul que nous avons mis en exergue et dont le sens très général semble promettre beaucoup. Ce travail nous a demandé non seulement d'accorder une certaine confiance à cette articulation biblique à quatre termes[32], sans que cette articulation de soi mystérieuse soit déjà totalement expliquée, mais aussi d'avancer sur une piste de recherche qui semble bien aventureuse : une image au statut sémiologique incertain, mais utilisée et spécifiée avec persévérance par l'Écriture Sainte.

À première vue l'étude de l'Église comme épouse semble rejoindre notre désir de décrire l'articulation interne de l'Église dans ses rapports avec la famille, car étudier le sacrement de mariage donne accès à la famille. La difficulté paraît plus grande à cause du nombre d'étapes à franchir[33], et la tentation rationaliste est bien proche : imaginer que connaître une articulation élémentaire pourrait nous permettre de comprendre la totalité de l'Église serait bien ambitieux.

Une autre difficulté est venue des variations dues aux effets du péché sur les différents niveaux de notre édifice : dans le mariage, dans les relations familiales, dans les différentes réalités ecclésiales et enfin à l'échelle de l'Église elle-même (vue dans ses différents degrés de réalisation). Malgré les difficultés évoquées cette approche s'est révélée alors englobante et par là d'une plus grande précision, en tout cas c'est ce que nous avons recherché.

---

[31] Ep 5,25 : « Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église », et Ep 5, 27 : « car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée. »

[32] L'homme et la femme, le Christ et l'Église.

[33] Comme en mécanique ou dans les domaines expérimentaux, où les erreurs de mesure doivent s'additionner à chaque étape. L'étude par définition non exacte ou exhaustive de chaque niveau de l'Église semble sujette à ce type d'accumulation d'imprécisions. Les approximations pourraient conduire à des contre-sens. Cette impression mérite ici d'être tempérée par la nature même de l'objet étudié.

Est-ce seulement une manière très métaphorique de parler que de dire de l'Église qu'elle est l'épouse du Christ ? Cela permet-il d'établir des relations entre les deux espaces à première vue distincts de l'ecclésiologie et de l'anthropologie du mariage. Il pouvait sembler optimiste d'espérer retirer d'une simple image les réponses aux interrogations qui sont les nôtres sur le mariage et son efficacité renouvelée, mais nous avons découvert que cette image n'était pas une simple image, et qu'elle se posait en clef de compréhension de l'Église, et du mariage.

Une recherche réorientée par son objet

Cette recherche que nous avons entreprise se confrontait donc seulement en partie aux problématiques que nous voulions aborder initialement, pour se concentrer sur une image ecclésiologique : l'Église épouse. Cela semblait plus raisonnable car ces problématiques impliquaient beaucoup de domaines très différents de la théologie. Comment en effet répondre à des fiancés et encore dialoguer avec Jean Paul II sur le mariage alors que le but recherché est de décrire l'Église ?

L'objectif étant d'abord ecclésiologique, nos recherches se sont focalisées sur cette image biblique classique. Nous avons cherché à comprendre comment cette image s'ancre dans la théologie biblique et s'articule avec les autres images, en particulier les images de l'Église[34]. Cela nous a conduit à essayer de qualifier l'image elle-même du mariage, pour voir jusqu'à quelles conséquences elle peut être utilisée. Cette image au statut problématique n'est-elle qu'une comparaison illustrative ou bien peut-elle être utilisée de manière plus efficace et plus formelle pour éclairer le mystère de l'Église ? Et l'incarnation du Fils de Dieu Sauveur en un homme (masculin), loin au-dessus de toute métaphore, – Jésus n'est pas comme un Fils, il n'est pas comme un mâle de l'espèce humaine – ne lui confère-t-elle pas une portée particulière ? Cette recherche a commencé dans une perspective assez classique, d'abord biblique et générale, pour pouvoir donner des caractéristiques précises de cette image, l'articulant avec ses harmoniques.

Nous voulions, de manière classique encore, compléter cette recherche par l'enseignement du Magistère et ensuite par d'autres lieux théologiques comme les travaux de théologiens ou l'histoire de l'Église pour arriver à des conclusions descriptives sur l'Église, sa structure et sa structuration. Nous espérions aussi en tirer quelques enseignements annexes sur le mariage.

[34] À la manière dont le concile Vatican II a pu convoquer plusieurs images de l'Église pour la décrire : *LG* 6.

Plus précis qu'une image : TDC *104*[35]

Or, dès le début de notre enquête, nos relevés ont constitué un défi à une mentalité descriptive, objective, cartésienne et peut-être naturaliste. L'usage biblique de l'image du mariage s'est développé au-delà de la simple métaphore et nous a obligé à prendre en compte sa dimension prophétique. Nos catégories sémiologiques ne suffisant pas à notre dessein, il nous a fallu recourir à une catégorie descriptive plus complète, combinant, d'une part la compréhension du signe et de l'ontologie, et d'autre part l'ontologie et l'eschatologie : le *Realsymbol*[36].

K. Rahner avait dû, dans le cadre d'un hommage au Pape auteur de l'encyclique *Haurietis Aquas* sur le Sacré Cœur[37], expliciter les bases théologiques d'une telle dévotion qui ne peut se limiter à un jeu de langage. Cette demande constituait un défi pour sa forme de pensée théologique, c'est la raison pour laquelle il a dû concevoir cette notion de *Realsymbol* ou « symbole réel ». Il devait, par ce biais, établir un pont entre la Révélation, la métaphysique et les niveaux inférieurs de la théologie du signe où le symbole était trop souvent confiné.

Plus clair qu'un symbole

Le mot *symbole* a révélé alors une polysémie dangereuse[38] dont nous avons dû nous défaire pour adopter le formalisme rahnérien de *Realsymbol*. Car le mot *symbole* présente le grand inconvénient d'avoir un sens courant qui est assez vague et générique, voire contradictoire, et des sens théologiques nombreux et rarement définis. Nous pouvons témoigner que dans les domaines des sciences formelles et des sciences physiques le qualificatif *symbole* est bien défini

---

[35] *TDC* 104,7 : « la clé d'intelligence du mariage ne cesse d'être la réalité du signe par lequel le mariage se trouve constitué sur la base de l'alliance de l'homme avec Dieu dans le Christ et dans l'Église ».

[36] Nous devons ici faire nôtre cette exclamation de Pascal : « l'homme passe infiniment l'homme » B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets : I. Textes*, (papiers classés de *La copie*, 7° contrariétés, Manuscrits 131 – Lafuma 246), 85. Cela nous inviterait à convoquer la catégorie esthétique (ou plutôt le principe transcendantal) du sublime pour explorer ce passage symbolique du sensible à l'inatteignable : « Il faut que le sensible s'autonomise et se réarrange, de sorte que l'événement surgisse dans un monde nouveau, libéré des contraintes utilitaires et jouxtant l'éternité. Il faut, parallèlement, que le sujet se dessaisisse de son moi et de ses attaches imaginaires, qu'il prenne conscience, dans ce retrait, d'un désir intense de présence et éprouve cette présence à la fois comme évidence et comme quelque chose d'impossible à atteindre » : B. SAINT GIRONS, *Fiat lux – Une philosophie du sublime*, Paris, Vrin – Quai Voltaire 1993, 183. Avant même de nous affronter à la théologie de ce symbole nous pouvons constater que l'ontologie dans tout son déploiement, pas seulement l'être du signe mais aussi le signe de l'être, ouvre à cet horizon qui passe infiniment.

[37] Hommage qui est devenu posthume : H. RAHNER – A. BEA, *Cor Jesu : commentationes in litteras encyclicas Pii XII «Haurietas aquas»*, Roma, Herder, 1959. Sur le culte du Sacré Cœur, voir par exemple E. GLOTIN, *Le Cœur de Jésus*, Namur, Vie consacrée, 1997, 57-66 et d'autres écrits de cet auteur.

[38] Voir par exemple la note de la CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Notification sur le livre "*Jesus symbol of God*" du Père Roger Haight, S.J. », *DC* 2332 (2005) 263-267, où « le langage symbolique, structurellement poétique, imaginatif et figuratif », ne peut fournir d' « informations objectives » (p.264). Ce n'est pas cette « option épistémologique de la théorie du symbole » (*Ibid.*) que nous voulons utiliser ici.

mais ne désigne qu'un objet de la pensée, une pure abstraction, et surtout une représentation[39]. Il est alors difficile pour un esprit formé dans ces disciplines d'attribuer une valeur plus grande à la notion de symbole. Et comme la théologie n'est pas unanime dans l'usage de ce mot, il est peu opportun pour beaucoup de l'y associer à la notion d'efficacité.

À cause de notre considération du mariage, il semblait alors plus rassurant d'en venir aussitôt à un vocabulaire fixé[40] et pour ainsi dire circonscrit techniquement comme l'est le mot *sacrement*[41]. Or notre recherche scripturaire devait nous porter en amont de ces voies épistémologiquement balisées. Il a donc été nécessaire d'affronter le foisonnement symbolique[42] et d'y discerner ce qui, comme l'indique le titre du présent travail, peut être articulé avec l'analogie et avec les sacrements. Les nombreuses variations de sens qu'ont connu ces termes d'analogie et de sacrement ont encore compliqué ce discernement.

Un Realsymbol

Nous avons donc décidé de nous rallier à cette précaution de langage en ne parlant de symbole que quand ce mot emporte un sens très général, alors que nous utiliserons le terme

[39] Par opposition à une présentation qui, normalement, doit présenter, c'est-à-dire rendre présent. Le modèle en cela est le Christ et sa présence réelle.

[40] Nous aurons l'occasion de nous appuyer pour ce point sur les précisions de THOMAS D'AQUIN, *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*. 2. *Summa contra gentiles. Autographi deleta. Summa theologiae*, Stuttgart, Fromann-Holzboog, 1980, 861-863 ; trad. française, *Somme théologique*, 4 vol., Paris, Les éditions du Cerf, 1984-1985, abrégée *ST* par la suite. Ainsi : *ST* III, q. 60 permet d'articuler le genre du signe, le sacrement et l'efficacité (voir aussi *ST* III, q. 62 sur ce dernier point).

[41] Ici, le vocabulaire est fixé par une institution surnaturelle positive, ce qui ne nous interdit pas des recherches.

[42] Sur les différents sens du mot *symbole*, voir L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, Paris, Les éditions du Cerf, 1987, S. BIANCU – A. GRILLO, *Il simbolo*, Milano, San Paolo, 2013, et déjà L.-M. CHAUVET, *Du symbolique au symbole*, Paris, Les éditions du Cerf, 1979. Il est utile de se référer au Y. LABBE, *Le nœud symbolique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997 où, par exemple p. 61, il précise que « le symbole ne fait connaître qu'en faisant participer, au sens ontologique du terme » liant ainsi l'ordre du connaître, du dire et du faire à l'ordre de l'être. Ainsi, « selon sa fonction ontologique, le symbole donne à connaître sous un autre mode que le signe, un mode qui franchit la séparation entre le connaître et l'être. » Ce que le symbole signifie, il le réalise, en cela le symbole « va se distinguer non seulement du signe, qui signifie ce qu'il ne réalise pas, mais encore du symbole, en tant que celui-ci ne signifie que ce qu'il réalise ; à moins que les deux acceptions du symbole puissent n'en faire plus qu'une en regard du signe. » Cette dernière imprécision de vocabulaire sera l'objet d'une partie importante de notre recherche. Dans le même sens et dans l'optique particulière de l'Évangile de Jean, voir aussi l'article ID., « Symbole et dialogue : Une double structure d'accueil de l'Évangile », *RSPT* 89/2 (2005) 295-314. Cet article insiste sur la portée ontologique du symbole en regard de la portée du dialogue, s'attachant surtout aux sacrements du baptême et de l'eucharistie. Nous verrons ce qu'il en est aussi du sacrement de mariage. Avec un vocabulaire différent mais une idée proche, nous nous trouvons dans la présente recherche plus proche de ce que définit P. RICŒUR, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, résumé en ID, *Écrits et conférences*. 2. *Herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 2010, 101 par : « Seules les métaphores authentiques, c'est-à-dire les métaphores vives, sont en même temps "événement" *et* "sens". » La métaphore vive de Ricœur est alors un synonyme de notre symbole. Sur l'articulation des symboles avec les analogies, voir aussi, dans le cas de la symbolique du mal : ID, *Le conflit des interprétations*. *Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, 285s.

Realsymbol, francisé[43], et ses dérivés quand nous chercherons une certaine précision. Nous reviendrons le moment venu sur le sens de ce mot.

Contentons-nous d'expliciter ici que nous utiliserons un néologisme comme un recomposé moderne[44] formé d'une base exogène « Real » –dont nous gardons la majuscule pour rappeler l'origine allemande et la graphie de cette langue– et d'une base française « symbole » et de ses dérivés. Son utilité dans le présent travail se comprend selon des arguments négatifs : le mot symbole seul est –aussi en théologie– d'une polysémie dangereuse, et prête très largement à confusion. L'appauvrissement de sens de ce mot voudrait être justement une des découvertes du présent travail. Or cette étroitesse sémantique ne peut être rendue de manière pleinement satisfaisante par la simple périphrase « symbole réel », qui n'est pas claire hors de notre contexte sémiologique. De plus ce néologisme existe déjà en allemand, chez K. Rahner, et il fut gardé tel quel par les auteurs qui le citent[45]. L'usage récurrent d'une périphrase construite autour de « symbole » et de « réel » aurait de plus été lourd et imprécis, un symbole étant – par définition pour Rahner – réel. Parler de la réalité d'un symbole peut donc prêter à confusion : l'objet étudié est-il effectivement (réellement) un symbole ou est-il un symbole réel ? Nous n'utiliserons donc que rarement cette formulation.

Nous pouvons encore nous interroger sur l'opportunité d'introduire en théologie un néologisme[46]. Cette question doit être tempérée : nous ne faisons que suivre Rahner, et nous n'avons pas la prétention d'imposer cet usage en dehors de la présente recherche. De plus il

---

[43] Il nous faut ici passer sous les fourches caudines de la critique ancienne (déjà Érasme, dans son *Éloge de la folie*, tr. N. Gueudeville, Amsterdam, F. L. Honoré, 1731, 193-195) qui reproche aux théologiens leur « barbare et vilain jargon », enrichi à l'extrême de néologismes abusifs.

[44] Cela peut être décrit comme un emprunt lexical de *Realsymbol*, nous préférons, selon la classification de B. BOUZIDI, *Néologie et néologismes de forme*, Sétif, Université de Sétif, 2010, 293s, le qualifier de recomposé.

[45] En français : E. BRITO, « Le Christ, hier, aujourd'hui et demain. Chronique de christologie. » *Revue théologique de Louvain* 18/3 (1987) 365 ; en anglais aussi, comme par exemple ST. FIELDS, *Being as Symbol*, Georgetown University Press, Washington D.C., 2000, *passim*.

[46] Même sans chercher d'excuses dans les erreurs d'autres auteurs, rappelons que des néologismes ont été introduits pour des motifs de traduction : nous pensons aux traductions difficiles de Heidegger, par exemple par E. Martineau pour *Être et temps*, voir aussi Y. COURTEL, « La vie retrouvée », *RevSR*, 73/4 (1999) 419 sur « ekstatique » ; ou d'autres auteurs germanophones utilisant des concepts intraduisibles, par exemple « suivance » pour rendre le *nachfolge* de D. Bonhoeffer). D'autres ont été forgés pour des motifs historiques (pour traduire de nouveaux concepts décrivant de nouvelles réalités, comme par exemple en théologie morale et bioéthique, cf. J. WROBEL, « Les problèmes de langue et les termes dans la théologie morale et dans la bioéthique », *Roczniki Humaistyczne* LIX/8 (2011) 108-124. D'autres enfin existent pour des motifs de clarté : « inculturation », depuis plus de 50 ans, voir B. BAYILI, *Le concept d'inculturation*, Paris, L'Harmattan, 2014, ou « irreprésentable », par exemple en F. BOESPFLUG, « Apophatisme théologique et abstinence figurative. Sur l'"irreprésentabilité" de Dieu (le Père). » *RevSR* 72/4 (1998) 446-468.), et ont montré leur utilité (voir ce qui a été un jour un néologisme : J. RIVIERE, « Pour l'histoire du terme "modernisme" », *RevSR* 8/3 (1928) 398-421).

serait souhaitable que le mot même « symbole » retrouve sa portée originelle et permette d'accéder à nouveau, sans avoir besoin de les traduire, aux textes qui traitent de ce sujet.

La raison qui nous pousse enfin à introduire cette francisation de ce terme est la nécessité de rendre compte clairement du moment théologique où nous sommes et dans lequel le mot « symbole » est devenu aphone. Il est nécessaire de passer ici par une retraduction biaisée du mot pour lui faire retrouver, nous l'espérons, son sens[47].

Nous invitons ici particulièrement notre lecteur à un cheminement de redécouverte[48] de la dimension proprement symbolique (c'est-à-dire Realsymbolique) de la théologie en général et de la sacramentaire et de l'ecclésiologie en particulier. Ce cheminement s'est révélé nécessaire car, et c'est là un des aspects importants de notre recherche, il est presque aussi important et utile en de nombreux domaines de la théologie qu'il y est absent. Or le Realsymbole attire à lui, par sa structure même, la réalité du sacrement. Et se tenir strictement au sacrement comme symbolique nous prive de tout le réseau des racines sémantiques que lui donne l'Écriture.

d) Ce que notre recherche nous dit

Nous voulons suggérer ici au lecteur ce qui a formé progressivement la joie de notre recherche : ce qui pouvait ressembler à une restriction de notre sujet – n'étudier que l'Église épouse – et à un abandon de tant de sujets liés qui nous intéressaient à égalité nous a finalement conduit à aborder plus profondément ces sujets connexes et surtout à les articuler efficacement.

De la tessera *à la* contesseratio

On se souvient de la *tessera* dont parle Tertullien[49], image très concrète d'une tablette dont deux hôtes gardaient la moitié et qu'ils transmettaient à leurs descendants. En rapprochant les fractions complémentaires il était possible d'établir l'existence de liens et de devoirs d'hospitalité. L'unité – obligatoirement présente et pas seulement représentée – de ces tessères est ainsi un signe de reconnaissance et de communion, mais aussi le moyen de cette

[47] Voir, sur l'enrichissement de sens, ce que peut apporter une traduction apparemment défectueuse : E. ROUX, « L'emprunt et le néologisme dans la traduction médiévale : un autre regard », *Palimpsestes* 25 (2012) 23-37.
[48] Ou de découverte si, comme pour nous, cette forme de pensée était éloignée de la sienne.
[49] Voir TERTULLIEN, *De la prescription contre les hérétiques*, XX, 8, ed. et tr. R. F. Refoulé, P. de Labriolle, SC 46, Paris, Les éditions du Cerf, 1957, 113s, et la note qui l'explique. Voir aussi *Ibid.*, XXXVI, 4 ; 138.

reconnaissance. La *tessera* est ainsi une réalité d'attente temporelle. C'est la même idée qui est présente dans le mot *symbole* tel qu'il est utilisé dans la désignation *symbole des apôtres*.

De la même manière nous invitons notre lecteur à nous accompagner, munis du signe de reconnaissance – la *tessera* – de l'Église épouse, sur ce chemin de redécouverte Realsymbolique. Puisque notre propre recherche a été marquée par cet étonnement de découvrir qu'une notion théologique si importante puisse être passée aujourd'hui presque absolument sous silence, nous chercherons à témoigner de cet étonnement et à y conduire le lecteur.

Et comme il est difficile, par force, d'établir un *status quaestionis* solide pour une notion passée sous silence, nous allons suivre un itinéraire génétique qui sache réunir les vastes réseaux bibliques de la symbolique du mariage avec leur consommation dans la nouvelle alliance[50] : le mystère du sacrement dans sa dimension eschatologique à cause de la résurrection de l'époux.

Annonçons nos deux moments spéculatifs : la *tessera* et la *contesseratio*. Un plan à deux parties pourrait sembler étrange, mais il suit la structure de la Révélation comme Ancienne et Nouvelle Alliance, comme figure et réalité, comme *tessera* et *contesseratio*. Nous voulons aussi ici refléter par ce plan l'égalité déroutante à laquelle nous sommes appelés : Dieu a voulu rapprocher l'amour total des époux avec l'amour total avec Dieu dans une égalité inouïe, comme les deux tessères sont l'autre l'une de l'autre, comme les époux sont leur moitié.

(Première partie) la tessera *ou le mariage biblique dans l'attente de son achèvement*

Nous commencerons cette redécouverte par un questionnement biblico-théologique de la figure de l'épouse et des noces, ce qui nous permettra par la suite d'aborder l'histoire de ce questionnement, dans ses découvertes comme dans ses obscurations. Cette première partie cherchera donc ici à dégager le symbole au sens originel, la *tessera* qui s'est développée dans la théologie biblique et systématique, pour pouvoir la mettre en œuvre dans la deuxième partie.

Nous chercherons ainsi la manière dont le mariage peut être à la fois le signe, le moyen et l'indice prophétique de l'unité de l'Église ou de l'union avec Dieu. Ce questionnement nous obligera à clarifier les efficacités possibles d'un symbole, et à en donner des illustrations concrètes. Ceci nous conduira à une relecture sémiologique du mariage dans l'Écriture, puis

[50] Un plan de recherche en deux parties promet ainsi une totalité qui est plus donnée par un commencement et un accomplissement que par une progression intellectuelle. Comme dans les deux tessères qui, réunies, forment un tout, notre recherche vise à accueillir la totalité présentée par la Révélation. Nous ne construisons pas une représentation du mariage, nous accueillons sa présentation.

dans la théologie. Nous verrons ainsi la valeur prophétique importante de l'image et de la réalité du mariage : elles ne doivent pas être ravalées au rang d'illustration en théologie[51] au motif que le seul sacrement absorberait en lui toute l'efficience de la symbolique.

(Deuxième partie) la contesseratio *ou l'accomplissement eschatologique du mariage*

La deuxième partie de notre recherche sera consacrée à la redécouverte de cette *contesseratio*[52] à travers la tradition de l'Église. Nous chercherons à comprendre si le sacrement de mariage a été compris, ou au moins vécu, dans l'Église de la Nouvelle Alliance avec sa pleine signification eschatologique.

Nous nous étonnons, au terme de ce travail, d'avoir été étonné de cette découverte qui n'aurait jamais dû être oubliée[53]. Nous chercherons donc à comprendre comment cette compréhension symbolique a pu être mise sous le boisseau, et surtout si cela a été volontaire ou non. Nous pourrons constater à quel point l'attraction du sacrement à ses valeurs juridiques plutôt qu'à ses potentialités sémantiques a pu être importante. L'importance donnée à cette clarification juridique a, par contrecoup, laissé dans l'ombre l'aspect symbolique du mariage.

Nous devrons pour cela parcourir avec un regard nouveau les transformations théologiques par lesquelles est passée la tradition. Ce cheminement demandera lui aussi au lecteur qui n'y est pas familiarisé de porter un regard renouvelé sur la portée Realsymbolique de tant de considérations théologiques. Nous nous intéresserons en particulier à tout ce qui a trait à la théologie du mariage, à cause de ses liens directs avec la notion de *Realsymbol*, mais cela nous offrira des perspectives beaucoup plus amples que nous essayerons d'ouvrir et de faire découvrir à notre lecteur.

---

[51] De la même manière la filiation est quelquefois utilisée comme une simple métaphore d'illustration (Lc 11,11 ; Mt 7,9 ; Lc 12,53 ; Mt 10,34-36 ; Lc 14,5 ; 15,11-31et *passim)*, mais la plupart des mentions d'un fils dans une parabole de Jésus ne peuvent être seulement illustratives (Lc 20,9-19).

[52] Toujours dans le sens de TERTULLIEN, *De la prescription contre les hérétiques*, XX, 8 ; SC 46, 113s, et la note qui l'explique, et de *Ibid*., XXXVI, 4 ; 138, c'est-à-dire de la reconnaissance de la tradition/transmission d'un même mystère par cette *tessera*, et à travers elle de la constitution de la communauté chrétienne, de l'Église.

[53] Il est par exemple intéressant de noter que dans l'ensemble du texte de la récente exhortation les références à Ep 5,21-32 sont toujours accompagnées du terme *image* et quelquefois de *ressemblance* : FRANÇOIS, Exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* du 19 mars 2016, *AAS* 108/4 (2016) 315 (§ 11), 336 (§ 63) et 339 (§ 71). Remarquons que ce dernier paragraphe parle de Jésus qui « a aussi élevé le mariage au rang de signe sacramentel de son amour pour l'Église ». Dans le même document l'usage des dérivés du mot *symbole* est peu systématique (*Ibid.* § 8, 11, 142, 159, 161, 176, 267, 288, 324). Ainsi la citation d'Alexandre de Hales, qui « affirmait que dans un sens le mariage peut être considéré comme supérieur aux autres sacrements : en effet, il symbolise quelque chose de très grand comme "l'union du Christ avec l'Église ou l'union de la nature divine avec la nature humaine" » (*Ibid.* 373 § 159), peut se comprendre de bien des manières, « dans un sens » ou dans un autre.

PREMIERE PARTIE

Le banquet des noces ou la structuration conjugale du Salut

La *tessera* d'une hypothèse systématique

Les différentes images utilisées pour expliquer le mystère de l'Église ont souvent une source biblique, surtout les plus importantes. C'est le cas pour l'image de l'Église-épouse. Cette image est plus qu'une illustration utilisée par le Christ dans l'un ou l'autre de ses discours, ou de ses paraboles, elle reprend une riche tradition biblique et vient couronner l'histoire du peuple de Dieu, souvent comparé à une fiancée, à une épouse. Ainsi Dieu se révèle comme époux dans ses rapports avec son peuple (Is 62,1-12), par opposition à la prostitution aux idoles (Ex 34,15s ; Is 1,21). De là nous pouvons tirer et remettre à leur juste place les exigences de fidélité et d'obéissance attachées à l'appartenance du peuple à Dieu qui l'a choisi : elles ne sont ni esclavage ni possession, qui seraient des prostitutions implicitement exclues par le recours à l'image du mariage. Bien plus que cela, les liens de crainte servile sont appelés à devenir crainte aimante, cherchant à éviter d'offenser l'autre. Cette crainte positive est rendue possible par le

pardon que Dieu se montre prêt à accorder, comme le montre la figure d'Osée (Os 2,16-25) et le retour de l'épouse infidèle. Ce thème sera repris par Jérémie (Jr 30-33) et dans le livre de la Consolation (Is 40-55) mais aussi, et de manière radicale, par Ézéchiel (Ez 16,1-63). Citons enfin le Cantique des Cantiques, et sa lecture comme allégorie ou comme parabole de l'amour de Dieu pour son peuple[1]. Il faut noter que l'interprétation du Cantique des Cantiques se fera presque exclusivement dans un sens ecclésiologique jusqu'à saint Bernard de Clairvaux[2]. Nous ne pourrons cependant pas nous contenter de ces émergences visibles du thème des noces dans l'Écriture[3].

Ce Cantique, justement, sera évoqué par saint Jean au chapitre 20 lors de l'apparition du Ressuscité à Marie-Madeleine. Le Nouveau Testament retient ainsi souvent l'image de l'époux, mais en le transférant au Messie, comme le soulignent les paraboles et autres références aux noces du fils du roi. Et si les Évangiles en particulier ne précisent pas à qui correspond la figure de l'épouse[4], s'intéressant surtout au festin des noces comme image du Règne à venir, les Lettres de saint Paul identifient clairement l'épouse à la communauté des croyants. Le texte principal[5] rapprochant les thèmes des épousailles humaines et celles du Christ et de l'Église se trouve au chapitre 5 de la Lettre aux Éphésiens. Certains biblistes[6] voient d'ailleurs dans ce thème de l'Église-épouse l'origine du thème paulinien de l'Église-Corps du Christ, qui aura une importance décisive, tout en restant lié à ce thème de l'Église-épouse. Celui-ci sera abondamment commenté par Jean Paul II, comme l'avaient fait avant lui de nombreux Pères de l'Église. Comme nous le voyons, même si l'image du Christ Époux de l'Église n'apparaît pas fréquemment dans le Nouveau Testament, il y est, en revanche, profondément enraciné et fait écho à beaucoup de ses richesses.

Chez les Pères, le thème de l'Église comme épouse du Christ apparaît avec certains Pères de la tradition grecque, saint Irénée et saint Hippolyte, ainsi que chez des Pères africains et

---

[1] Voir le commentaire qu'en firent Origène et Grégoire le Grand.

[2] Voir ses grands et nombreux commentaires : BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermones in Cantica canticorum*, *PL* 183 ; trad. Française *Sermons sur le Cantique*. I. *1-15*. II. *16-32*. III. *33-50*. IV. *51-68*. V. *69-86*, ed. et tr. P. Verdeyen, R. Fassetta (et Abbaye Sainte-Marie de Boulaur pour le tome V), SC 414, 431, 452, 472, 511, Paris, Les éditions du Cerf, 1996, 1998, 2000, 2003, 2007.

[3] Toute l'histoire biblique peut être relue selon ce registre symbolique (aux imprécisions près que comporte ce mot) en identifiant l'Église tantôt avec Rahab, tantôt avec Tamar, Ruth, Bethsabée et bien d'autres.

[4] Encore que Jésus rassemble le peuple eschatologique et permet, par lui, de l'identifier.

[5] Avec 1 Co 6,15-17 ainsi que différents thèmes apocalyptiques : Ap 19-21.

[6] Cf. D. DUBARLE, « L'origine dans l'Ancien Testament de la notion paulinienne de l'Église "Corps du Christ" », *Analecta Biblica* 17-18 (1963) 231-240 et A. FEUILLET, « L'Église, Plérôme du Christ d'après Ep 1,23 », *NRT* 78 (1956) 449-472 et 593-610 selon B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Introduction au Mystère de l'Église*, Paris, Parole et silence, 2006, 80.

alexandrins. Saint Cyprien, dans sa défense de l'unité de l'Église[7], l'appelle vierge et mère. Saint Clément d'Alexandrie et Origène qualifieront l'Église d'épouse, ce dernier précisant que les noces se réfèrent au moment de l'incarnation. Chez les latins, un sommet de cette réflexion se trouve chez saint Ambroise. Saint Augustin reprendra souvent[8] ce thème, l'associant par exemple au vœu de Jephté[9] et précisant qu'il avait en vue son épouse, figurant donc l'Église, et que c'est sa fille qui vint, figurant elle aussi l'Église vierge. Tout ceci pour montrer, par cette récurrence des images de l'Église épouse que celle-ci est parfaitement enracinée chez les Pères, déjà à cette époque. Il faudrait aussi pour être exhaustif rependre les images adjacentes comme celle de la lune et du soleil[10], et confronter dans une recherche théologique les spéculations païennes du *sol invictus* et les rapports complexes entre *Hélios* et *Sélène*, principalement dans l'école d'Alexandrie. Mais cela dépasse le cadre actuel de notre travail. Un autre développement existe dans le parallélisme Adam-Christ / Ève-Église, chez Tertullien[11], saint Irénée[12], saint Ambroise[13] ou saint Augustin[14], entre autres. Enfin, afin d'approfondir correctement l'image et lui donner sa portée biblique, il semble nécessaire d'y confronter le thème de l'alliance et les idées connexes. Cette seule extension de notre domaine de recherche impliquerait déjà l'étude des deux alliances, tout simplement.

Par la suite, comme l'explique L. Bouyer[15], le thème appliqué jusqu'ici à l'Église le sera plus à l'âme chrétienne[16]. L'explication est à trouver aussi dans la controverse protestante qui relit cette image de l'épouse dans une optique communautaire restreinte, ce qui fera soit abandonner l'image du côté catholique, soit la cantonner au domaine spirituel, dans l'école française, par exemple. C'est M.-J. Scheeben qui le remettra au goût du jour dans ses *Mystères du christianisme*[17], dans un chapitre traitant à la fois du Christ chef du corps et de l'Église épouse. Cette mise en valeur nouvelle ne sera pas suffisamment développée, au goût du

---

[7] CYPRIEN DE CARTHAGE, *De unitate Ecclesia*, *PL* 4, 502.

[8] AUGUSTIN, *Sermones de Scripturis*, sermo 183, *PL* 38, 991 ; *In Joannis Evangelium tractatus CXXIV*, *PL* 35, 1976 ; *In epistolam Joannis ad Parthos tractatus X*, *PL* 35, 1990 etc.

[9] AUGUSTIN, *Quaestiones in Heptateuchum*, lib. 7, cap. 49, § 27, *PL* 34.

[10] Se reporter au très complet H. RAHNER, *L'ecclesiologia dei Padri*, Milano, San Paolo, 1995², 147-288.

[11] TERTULLIEN, *De anima 43, 10*, *PL* 2, 723 B.

[12] Par exemple IRENEE, *Contra haereses* V, 12, 2 ; *PG* 7, 1153 B : « "le premier Adam a été fait âme vivante, mais le second Adam a été fait Esprit vivifiant". De même donc que celui qui avait été fait âme vivante, en inclinant vers le mal, a perdu la vie, ainsi ce même homme, en revenant au bien et en recevant l'Esprit vivifiant, retrouvera la vie. » et en bien d'autres endroits.

[13] AMBROISE DE MILAN, *Expositio Evangelii secondum Lucam*, livre 2, 86, *PL* 15, 1585 A.

[14] AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, Ps 127, 11, *PL* 37, 1684.

[15] L. BOUYER, *L'Église de Dieu*, Paris, Les éditions du Cerf, 1970, 601-654.

[16] Un des commentaires d'Origène sur le Cantique des Cantiques en est aussi la raison.

[17] M.-J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1865 (trad. *Les Mystères du christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947).

Cardinal Journet qui, quelques dizaines d'années plus tard se désole[18] que ces définitions de l'Église soient si communément absentes alors qu'elles sont à la fois les plus simples, hautes, divines, scripturaires et compréhensives.

La contradiction apparente entre l'unité mise en avant par l'image de l'Église corps du Christ et la dualité des personnes dans l'image du mariage permet au contraire un équilibrage heureux des difficultés véhiculées par cette première image. Comme le fait remarquer celui qui n'était encore que le Cardinal Ratzinger[19], cette image du corps est aussi une allégorie stoïcienne classique apte à calmer les masses et à leur faire remplir sagement leurs fonctions. Elle est cependant bien plus que cela, exprimant à la fois la notion sémite de personnalité collective, le rassemblement effectué dans la communion eucharistique et tendant à faire tomber les murs de la subjectivité par un enracinement déjà eschatologique, et surtout l' « une seule chair » inséparable de la théologie eucharistique. Cette dernière racine de la conception paulinienne du Corps du Christ fait donc apparaître que l'Église est corps non comme une identité indifférenciée mais en vertu de l'acte spirituel-en acte de l'amour qui unit les époux. Ainsi, même dans leur union physique et spirituelle indissociable, ils restent distincts ; l'Église ne devient pas le Christ, elle reste la servante qu'il élève jusqu'à lui comme épouse dans son amour. De ceci provient la dimension dynamique de l'Église, *semper reformanda*, devenant ce qu'elle est dans l'amour unifiant de l'époux. Nous obtenons ainsi une porte de sortie dynamique au problème[20] dans lequel se sont confrontés – et quelquefois réconciliés – les théologiens Cajetan, Congar, Mühlen, Journet et Maritain. Leur question principale était la nature de la personnalité de l'Église et son articulation entre la personne du Christ et les personne(l)s[21] de l'Église.

L'enracinement biblique de l'image et de ses corollaires

Les références à l'époux et à l'épouse sont fréquentes dans l'Écriture Sainte, et doivent avoir un relief particulier pour nous faire entrer dans le mystère de l'Église. Elles sont plus qu'une simple illustration prise dans l'imaginaire collectif. Comment en effet entendre Jean le Baptiste établir : « qui a l'épouse est l'époux »[22], ou le Christ lui-même nous entretenir du

[18] CH. JOURNET, *L'Église du verbe incarné*, vol. II, Saint-Maurice (Suisse), Saint-Augustin, 1999² (réimpression de la réédition de la première partie du IIe tome de 1962), 981s.
[19] J. RATZINGER, *L'Église, une communauté toujours en chemin*, Montrouge, Bayard, 2009, 29-34.
[20] Ce problème est trop statique selon J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, Fribourg, Éd. universitaires - Paris, Beauchesne, 1985, 677-683.
[21] J. MARITAIN, *De l'Église du Christ ; la personne de l'Église et son personnel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970.
[22] Jn 3,29.

royaume des cieux en le comparant à un banquet de noces[23] ou à ces vierges attendant l'époux[24] sans déceler dans cette image plus qu'une illustration agréable à l'oreille : une donnée essentielle ? Le dégagement nécessaire passe par une évocation de ce même thème tout au long de la Bible, dans l'Ancien Testament qui l'annonce comme dans le Nouveau qui le transfigure. L'importance croissante qui va être donnée à cette image n'est pas sans évoquer le puissant relèvement de la prophétie d'Ézéchiel[25]. En filigrane, c'est surtout la réalité de l'alliance qui est ici présentée.

D'autres images permettent, au fil de l'Écriture, d'entrer plus avant dans ce mystère de Dieu qui ne se lasse jamais de nous unir à Lui, comme par exemple celle du roi et de son peuple, celle du berger et de son troupeau. Nous allons essayer de mettre en avant les éléments pertinents de ces illustrations et de voir comment ils orientent notre accueil du mystère de l'Église vue comme épouse. Nous en tirerons, par la suite, les conséquences épistémologiques et les enseignements possibles. Enfin, nous chercherons à préciser les implications réciproques de l'utilisation de l'image du mariage dans l'histoire sainte pour la compréhension du mariage lui-même et de l'histoire du Salut. Il sera aussi intéressant d'observer les évolutions induites par une telle confrontation.

[23] Mt 22,1-14.
[24] Mt 25,1.
[25] Ez 16,1-14.

1. L'enracinement vétérotestamentaire de l'image et sa dispersion sémantique

Dans son *commentaire sur la Torah*[1] Jacob Ben Isaac Achkenazi de Janow raconte, à propos du livre de l'Exode et des deux Chérubins d'or que Moïse doit placer sur l'arche :

> on trouve écrit *chnayim* et non pas *chney* pour désigner les Chérubins, ce qui nous apprend que les deux oiseaux ne seront pas de même sexe ; l'un sera mâle et l'autre femelle. Quant à leur aspect, il différera également […] Cette citation indique que l'amour divin ressemble à l'amour d'un homme et d'une femme. Le Saint, béni soit-Il, aime passionnément les êtres humains. La Guemara dit dans le traité Yoma : le peuple d'Israël marchait à pied vers le Temple ; on ôtait le voile, on découvrait les chérubins, puis on s'adressait à eux : « Dieu vous aime beaucoup, exactement comme un homme aime une femme. »

L'image de l'amour humain pour désigner l'attachement de Dieu envers son peuple est traditionnelle dans le langage vétérotestamentaire. Il est nécessaire cependant de caractériser cette image et sa valeur théologique. Plus qu'une illustration, sa présence récurrente nous invite à trouver en elle un chemin épistémologique privilégié. Cherchons alors comment cette image fut appliquée et reçue tout au long de l'Écriture Sainte.

La première partie de notre recherche s'intéressera, dans une démarche chronologique, à l'Ancien Testament et surtout à la valeur donnée à l'image du mariage, de l'époux et de l'épouse au long de ces textes. Nous aborderons à part le passage particulier de la création dans les premiers chapitres du Livre de la Genèse, à cause, d'une part, de sa place particulière dans l'Écriture et, d'autre part, pour sa portée anthropologique. Nous nous y arrêterons une première fois lors de l'étude en parallèle de l'autre prologue biblique de saint Jean[2] et une deuxième fois tout au long de l'étude de la théologie du corps[3], le Pape Jean Paul II ayant donné un éclairage renouvelé de ces récits de création[4]. La raison finale de ces renvois est enfin que la protologie ne se comprend que par l'éclairage eschatologique.

Il est nécessaire ici de ne pas mettre sur un même plan les simples illustrations et les utilisations de ces rapprochements reflétant un intérêt particulier.

---

[1] J. BEN ISAAC ACHKENAZI DE JANOW, *Le commentaire sur la Torah*, Lagrasse, Verdier, 1987, 473s.
[2] Voir le paragraphe 7.3 surtout sur les prologues.
[3] Voir le paragraphe 12.2 sur Jean Paul II et la théologie du corps.
[4] Voir chez Jean Paul II les catéchèses correspondantes de la théologie du corps : *TDC* 1-23 et *TDC* 64-86.

1.1 *Osée et l'image forte du mariage*

Nous pouvons trouver un premier[5] emploi de l'image du mariage pour caractériser l'union de Dieu avec son peuple, préfigurant ainsi celle avec son Église, dans le drame d'Osée[6]. Cette image est ici plus qu'évoquée, elle est un geste prophétique demandé à Osée pour faire comprendre, par ce symbole formel[7], l'attachement indéfectible de Dieu à son peuple.

Le contexte social de son époque, le royaume du Nord au VIIIe siècle, est marqué par l'abandon de l'alliance avec Dieu. Nous sommes deux siècles après la rupture du royaume de David en deux entités ennemies, ce qui permet de justesse le maintien de la promesse que Dieu lui avait faite d'établir sa royauté pour toujours[8]. Personnellement, Osée souffre aussi de la rupture d'une alliance, conjugale en l'occurrence. Dieu le choisit pour ouvrir les yeux de son peuple sur le drame de l'infidélité envers Lui et en même temps sur la grandeur infinie du pardon qu'il est prêt à accorder. « *Yahvé dit à Osée : "Va, prends une femme se livrant à la prostitution et des enfants de prostitution, car le pays ne fait que se prostituer en se détournant de Yahvé."* » (Os 1,2) et plus loin :

> Yahvé me dit : « Va de nouveau, aime une femme qui en aime un autre et commet l'adultère, comme Yahvé aime les enfants d'Israël, alors qu'ils se tournent vers d'autres dieux et qu'ils aiment les gâteaux de raisin. » Je l'achetai donc pour quinze sicles d'argent et un muid et demi d'orge, et je lui dis : « Pendant de longs jours tu me resteras là, sans te prostituer et sans appartenir à un homme, et j'agirai de même à ton égard. » (Os 3,1-3)

Ces deux passages révèlent le mystère du dessein de Dieu au travers de la vie même d'Osée. Osée aime sans se lasser une femme[9] qui ne lui rend que trahison. Ainsi le Seigneur aime son épouse infidèle, Israël, et veut, en l'éprouvant, lui redonner la joie de cet amour inébranlable.

---

[5] Sauf si nous admettons la présence de cette idée chez Amos (Am 5,2) lorsqu'il parle de la Vierge d'Israël, ou si nous prenons comme des originaux du huitième siècle les passages d'Isaïe se référant à la fille de Sion (Is 1,8 ; 10,32 ; 16,1 ; 37,22 etc.). Nous pouvons tout de même trouver dans le langage d'alliance de l'exode une racine de cette idée, avec les images associées de conduire au désert, de rupture et de renouvellement de l'alliance avec Dieu, et dans un sens négatif la mise en garde contre la prostitution avec Canaan en Ex 34,15s (que nous verrons plus loin).

[6] Tout le livre d'Osée est d'ailleurs riche en métaphores. Leur nombre et importance respective a inspiré plusieurs travaux. Un état de la question est donné par E. BONS, « Approche "métaphorologique" du livre d'Osée », *RevSR* 72/2 (1998) 133-155. Cet article nous invite à tempérer l'identification du Seigneur avec l'époux de la métaphore, en particulier à cause de l'affirmation contraire de Os 11,9 : « je suis Dieu et non pas homme ».

[7] Action symbolique ou prophétique (le *ôt* de l'Ancien Testament, cf. *ThLOT*, « *ôt* », 67-70 ; DPB, « Acciones simbolicas », 18-24 ; et *VTB*, « Signe », 1230-1236) plus que simple illustration, elle crée un événement et est donc une action au sens le plus fort du terme, d'après E. Jacob dans A. DE PURY, ed., *Commentaire de l'Ancien Testament.* XIa. *Osée Joël Amos Abdias Jonas*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1992[3], 38.

[8] 2 S 7,16 : « Ta maison et ta royauté subsisteront à jamais devant moi, ton trône sera affermi à jamais. »

[9] Même s'il est presque impossible de trouver une unanimité chez les exégètes quant à savoir si Gomer et la femme adultère sont une seule et même personne, comme le rapporte M. TAIT, *Jesus, the Divine Bridegroom, in Mark*

Même si le terme de prostitution était déjà attaché à l'infidélité envers le Dieu unique[10], en particulier à cause des pratiques de prostitution sacrée[11] en vigueur dans les religions cananéennes avoisinantes, Osée est le premier à donner, positivement, visage conjugal aux liens unissant Dieu à son peuple[12]. L'alliance du Sinaï devient ainsi aussi une alliance matrimoniale. De là la trahison de l'idolâtrie s'aggrave d'adultère.

Si Dieu révèle ainsi à son peuple la gravité de sa trahison, c'est avant tout pour lui montrer la grandeur encore plus inconcevable de son pardon. Non seulement Il demande à Osée (Os 1) de reprendre son épouse, mais aussi d'étendre sa clémence à ses enfants, aux noms significatifs : Yizréel, Lo-Ruhamah et Lo-Ammi. Le premier nom, « Dieu sème », est aussi le nom d'une vallée permettant le passage entre l'Égypte et l'Assyrie, et donc d'un champ de bataille fréquent. Les autres noms signifient « Non-Aimée » (ou « Celle dont on n'a pas pitié ») et « Pas-Mon-Peuple », que Osée rapprochera de « Et moi, pas "Je suis" pour vous ». Ceci indique la sévérité croissante de Dieu envers son peuple, allant jusqu'à la rupture, et par là sa fidélité inestimable : le verset[13] suivant immédiatement ces dénominations réaffirme la promesse faite à Abraham de rendre sa descendance innombrable.

La suite du texte, sous la forme – importante dans l'Écriture Sainte – du procès, établit en toute lumière la responsabilité de l'épouse et les châtiments encourus[14]. Ceux-ci – comme toute peine canonique, par exemple – ont une visée médicinale et cherchent à ramener l'infidèle[15], à l'éprouver, à conclure avec elle de nouvelles fiançailles et à la combler à nouveau de biens.

---

2 :18-22, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2010, 136. Le chapitre 2 tient cependant le rôle de lien herméneutique entre ces deux chapitres si discutés.

[10] Cf. Ex 34,15s ou Pr 2,16s : « Pour te garder aussi de la femme étrangère, de l'inconnue aux paroles enjôleuses ; elle a abandonné l'ami de sa jeunesse, elle a oublié l'alliance de son Dieu ; »

[11] Cf. Dt 23,19 : « Tu n'apporteras pas à la maison de Yahvé ton Dieu le salaire d'une prostituée ni le paiement d'un chien, quel que soit le vœu que tu aies fait : car tous deux sont en abomination à Yahvé ton Dieu. »

[12] Allant même jusqu'à prendre comme épouse une femme s'étant adonnée à ces pratiques, étant initiée à ces rites et en portant les marques (Os 2,4) selon le rapprochement que fait E. SCHILLEBEECKX, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, Paris, Les éditions du Cerf, 1966, 60s. Notons qu'il utilise une des – nombreuses – hypothèses cherchant à expliquer le prologue du livre. Nous n'aborderons pas ici la question de l'historicité du mariage d'Osée, suivant en cela les conclusions d'E. BONS, « Osée 1,2. Un tour d'horizon de l'interprétation », *RevSR* 73/2 (1999) 207-222, qui établit que, malgré les variations d'interprétation de ce texte, l'image renvoie toujours à un peuple égaré par un esprit de prostitution, peuple qui évoque immanquablement l'Église à venir.

[13] Os 2,1 reprenant Gn 22,17 et Gn 32,13.

[14] Reprenant, en les inversant, les termes de la création de Gn 2,23 « *ish* – *ishshah* » et faisant allusion à la procédure du divorce, E. SCHILLEBEECKX, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, 62.

[15] Voir surtout Os 2,16 et son frontispice « c'est pourquoi - voici - moi-même » qui introduit, selon Y. FAUQUET, « Une dialectique de l'"épousement" dans la Bible : Osée 2,16 », in *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia* 77 (1994) 131-147, une allusion à l'action trinitaire chez l'épouse dans les actions séduire – conduire au désert – parler au cœur. Ce verset annonce le Salut à venir sous le voile de la métaphore.

Les termes utilisés ici ont leur importance, en particulier *fiancer* et *hesed* - *tendresse*[16]. Le premier est utilisé dans la Bible uniquement à propos d'une jeune fille vierge, montrant ainsi que Dieu abolit parfaitement l'adultère, allant jusqu'à rétablir en son épouse l'innocence en sus de la dignité, lui offrant comme dot la justice[17]. Le deuxième terme offre comme dot, en plus de la justice, du droit et de la miséricorde, une alliance fidèle, prenant à partir de cette utilisation dans l'Écriture Sainte et pour la suite le sens d'amour de Dieu pour son peuple. Ce lien, ou cet engagement, appelle en l'homme une réponse de tendresse et de soumission, d'abandon et de piété, qui sera abondamment reprise par la suite, dans les Psaumes comme dans une partie du peuple d'Israël[18]. Le tout est ici parachevé par une connaissance qui, plus qu'intellectuelle, est une réponse fidèle et reconnaissante, proche de la sagesse développée dans la littérature biblique postérieure.

Cette attitude de Dieu peut évoquer un texte antérieur, où figure déjà l'idée d'une alliance jalouse : Ex 34,10.14-16[19], mais il manque, dans cette mise en garde contre une prostitution avec d'autres dieux, l'établissement positif du caractère matrimonial de l'alliance divine, celle-ci n'est qu'extrapolée, à l'inverse de notre déclaration d'Osée. Ici, au contraire, apparaît clairement cette image, ainsi que d'autres pleines d'enseignements, comme la comparaison pastorale[20], la vigne[21], les semailles[22] ou d'autres plantations[23]. Mais relevons ici la comparaison d'Israël à un fils, comme Matthieu[24] le reprendra : « *d'Égypte j'appelai mon fils.* »

---

[16] Os 2,21s : « Je te fiancerai à moi pour toujours ; je te fiancerai dans la justice et dans le droit, dans la tendresse et la miséricorde ; je te fiancerai à moi dans la fidélité, et tu connaîtras Yahvé. » Remarquons aussi ce dernier passage, audacieux si nous nous rappelons du sens biblique particulier du verbe *connaître*.

[17] Voir Os 2,21 et les notes correspondantes de la Bible de Jérusalem.

[18] P. MIQUEL, « Hèssèd », *Les mots-clés de la Bible*, Paris, Beauchesne, 1996, 128s.

[19] Ex 34,10.14-16 : « Il dit : "Voici que je vais conclure une alliance : devant tout ton peuple je ferai des merveilles telles qu'il n'en a été accompli dans aucun pays ni aucune nation. Le peuple au milieu duquel tu te trouves verra l'œuvre de Yahvé, car c'est chose redoutable, ce que je vais faire avec toi. […] Tu ne te prosterneras pas devant un autre dieu, car Yahvé a pour nom Jaloux : c'est un Dieu jaloux. Ne fais pas alliance avec les habitants du pays, car lorsqu'ils se prostituent à leurs dieux et leur offrent des sacrifices, ils t'inviteraient et tu mangerais de leur sacrifice, tu prendrais de leurs filles pour tes fils, leurs filles se prostitueraient à leurs dieux et feraient se prostituer tes fils à leurs dieux." »

[20] Os 4,16 : « Car tel une vache rétive, Israël a été rétif ; et maintenant Yahvé le ferait paître comme un agneau dans un vaste pacage ? » Ce « comme » est ici caractéristique de la métaphore biblique habituelle, et se différencie clairement de l'identification johannique : « voici l'agneau de Dieu » (Jn 1,29).

[21] Os 10,1 : « Israël était une vigne luxuriante, qui donnait bien son fruit. Plus son fruit se multipliait, plus il a multiplié les autels ; »

[22] Os 10,11-13 : « Éphraïm est une génisse bien dressée, aimant à fouler l'aire ; et moi j'ai fait passer le joug sur son cou superbe ! J'attellerai Éphraïm, Juda labourera, Jacob traînera la herse. Faites-vous des semailles selon la justice, moissonnez à proportion de l'amour ; défrichez-vous des terres en friche : il est temps de rechercher Yahvé, jusqu'à ce qu'il vienne faire pleuvoir sur vous la justice. Vous avez labouré la méchanceté, vous avez moissonné l'injustice, vous avez mangé le fruit du mensonge. »

[23] Os 9,16 : « Éphraïm est frappé, leur racine est desséchée, ils ne donneront pas de fruit. Même s'il leur naît des enfants, je ferai mourir les délices de leur sein. »

[24] Mt 2,15.

(Os 11,1 voir aussi l'ensemble du chapitre). Ce parallèle vient renforcer ce qui était déjà présent dans les trois premiers chapitres : l'amour de Dieu pour son peuple s'apparente non seulement à un amour conjugal blessé mais aussi à un amour paternel méconnu[25].

Le livre d'Osée se conclut ensuite[26] par une rentrée en grâce annoncée d'Israël, qui par ses accents annonce déjà le Cantique des Cantiques[27]. Nous avons aussi, dans ce qui précède immédiatement[28], la perspective d'une nouvelle naissance annoncée par ses aspects négatifs de douleurs, de mort et de refus, mais qui peut être accueillie comme une ouverture baptismale.

La figure de l'Église est ainsi ici absente, sauf à extrapoler exagérément le rassemblement en Os 10,10, ce qui n'a pas beaucoup de sens car il n'est apparenté d'aucune manière au *qahal* hébreu ou à l'*ekklêsia* grecque. Il n'est en revanche pas possible de passer sous silence la parenté d'idée existant entre le peuple de Dieu ici personnalisé comme une épouse ou des fils et celle qui en est le prolongement inamissible, l'Église. Nous parvenons alors à tous les parallèles qui nous intéressent pour caractériser la relation existant entre le Christ Époux et l'Église, son épouse. Ainsi Dieu se révèle comme époux dans ses rapports avec son peuple, par opposition à la prostitution aux idoles (Ex 34,15s ; Is 1,21). La fidélité que Dieu demande à son peuple ne découle pas d'une autorité possessive. Bien plus que cela, les liens de crainte servile sont appelés à devenir crainte aimante[29], cherchant à éviter l'offense de l'autre. Cette crainte positive est rendue possible par le pardon que Dieu se montre prêt à accorder, comme nous l'a montré la figure d'Osée (Os 2,6-25) et le retour de l'épouse infidèle[30].

---

[25] Même si, cf. E. BONS, « Approche "métaphorologique" du livre d'Osée », 137, le terme ne lui est pas attribué directement.

[26] Os 14,2-10.

[27] Voir le *Cahier Évangile* 18, 14s.

[28] Os 13,13s : « Les douleurs de l'enfantement surviennent pour lui, mais c'est un enfant stupide ; il est à terme et ne quitte pas le sein maternel ! Et je les libérerais du pouvoir du Shéol ? De la mort je les rachèterais ? Où est ta peste, ô Mort ? Où est ta contagion, ô Shéol ? »

[29] Cf. AUGUSTIN, *Quaestiones in Heptateuchum* 2, 73 ; *PL* 34, 623 : « L'Écriture nous montre à plusieurs reprises, et d'une manière incontestable, que la crainte est le signe distinctif de l'ancienne Alliance, et l'amour, le signe distinctif de la nouvelle ; celle-ci était cependant en germe dans l'ancienne, et en est comme l'épanouissement. »

[30] Voir le résumé qu'en fait le Pape BENOIT XVI, *Deus Caritas est*, Città del Vaticano, LEV, 2005, 9s : « Les prophètes Osée et Ézéchiel surtout ont décrit cette passion de Dieu pour son peuple avec des images érotiques audacieuses. La relation de Dieu avec Israël est illustrée par les métaphores des fiançailles et du mariage ; et par conséquent, l'idolâtrie est adultère et prostitution. On vise concrètement par-là, comme nous l'avons vu, les cultes de la fertilité, avec leur abus de l'eros, mais, en même temps, on décrit aussi la relation de fidélité entre Israël et son Dieu. L'histoire d'amour de Dieu avec Israël consiste plus profondément dans le fait qu'il lui donne la Torah, qu'il ouvre en réalité les yeux à Israël sur la vraie nature de l'homme et qu'il lui indique la route du véritable humanisme. Cette histoire consiste dans le fait que l'homme, en vivant dans la fidélité au Dieu unique, fait lui-même l'expérience d'être celui qui est aimé de Dieu et qu'il découvre la joie dans la vérité, dans la justice, la joie en Dieu qui devient son bonheur essentiel : "Qui donc est pour moi dans le ciel si je n'ai, même avec toi, aucune joie sur la terre ? ... Pour moi, il est bon d'être proche de Dieu" (Ps 72,25.28). »

1.2 *Jérémie et l'alliance qui s'annonce dans le mariage*

Après la prise de Samarie et environ un siècle plus tard, le prophète Jérémie reprend les thèmes chers à Osée et les applique au seul royaume approximativement survivant, conformément à ce qu'Osée avait annoncé : le royaume du sud, Jérusalem et ce qui demeure de Juda. Il se tient au langage[31] inauguré par le fils de Béeri et continue, malgré toutes les infidélités du royaume du sud, à espérer dans le pardon du Seigneur, au lieu du châtiment logiquement attendu. Ainsi revient le rappel de l'amour des fiançailles[32] et la promesse d'un retour en grâce[33], entrecoupés d'une longue liste des reproches établissant entre les deux royaumes comparés à des sœurs une sorte de classement honteux de leurs ignominies[34]. Montrant par là à quel point les prophéties d'Osée ont pu marquer les habitants d'Israël, Jérémie qualifie encore d'adultère l'abandon de Dieu dont est responsable Jérusalem. Même si les images de la vigne et du bétail réapparaissent dans ce texte, la coloration principale reste celle du mariage trahi : « *J'aime les étrangers et je veux courir après eux* » (Jr 2,25). Dans les reproches même de Dieu, nous retrouvons la fiancée : « *Une vierge oublie-t-elle ses parures, une fiancée sa ceinture ?* » (Jr 2,32) et la conclusion qui s'impose, parallèle implacable de la loi s'appliquant au mariage[35] : l'impossibilité du retour de la répudiée[36].

La rancune de Dieu n'est cependant pas pour toujours[37] et les deux sœurs, vues comme deux épouses, peuvent à nouveau s'avancer vers l'unité, incluant même toutes les nations, « *sans suivre l'obstination de leur cœur mauvais* »[38]. Nous pouvons aussi noter que, comme pour Osée, l'image s'enrichit d'une comparaison filiale : « *vous m'appellerez "Mon Père" et vous ne vous séparerez pas de moi* »[39]. Il faut cependant attendre le livre de la consolation[40] pour voir

[31] Pour le fond en tout cas, la forme prenant un tour tout autre : les euphémismes comme robes ou tunique (13,22.26) côtoient les désignations directes et crues (2,20 ; 3,2 ; 5,8).
[32] Jr 2,2 reprenant le *hesed* évoqué avec Osée.
[33] Jr 30 et Jr 31.
[34] Jr 2 et Jr 3.
[35] Dt 24,1-4.
[36] Jr 3,1 : « Si un homme répudie sa femme, et que celle-ci le quitte et appartient à un autre, a-t-il encore le droit de revenir à elle ? N'est-elle pas totalement profanée, cette terre-là ? Et toi qui t'es prostituée à de nombreux amants, tu prétends revenir à moi ! Oracle de Yahvé. »
[37] Jr 3,12 : « Reviens, rebelle Israël, oracle de Yahvé. Je n'aurai plus pour vous un visage sévère, car je suis miséricordieux - oracle de Yahvé - je ne garde pas toujours ma rancune. »
[38] Jr 3,17s.
[39] Jr 3,19.
[40] Jr 30-31.

annoncer le salut proche : la répudiée redeviendra le peuple de Dieu[41], et, répondant à l'appel renouvelé « *Reviens, vierge d'Israël* »[42], Dieu « *crée du nouveau sur la terre : la Femme recherche son Mari* »[43]. Ce retour permet d'annoncer plus loin un nouveau type d'appartenance à Dieu, ayant mis fin à une conception aveugle de la solidarité il ouvre à une rétribution personnelle[44] et à une alliance nouvelle par l'inscription de la loi dans le cœur des hommes[45].

Nous voyons donc s'opérer un glissement de l'image matrimoniale de l'alliance à l'annonce claire de cette alliance nouvelle[46]. Ce glissement ne signifie pas pour autant exclusion, mais peut être vu comme une propédeutique à la compréhension du mystère de l'Église. Un autre argument impliquant dans ce texte l'image de l'Église est la présence du vocabulaire religieux *qahal*[47] pour qualifier le rassemblement du reste d'Israël, et qui donnera son fondement à la notion d'Église, même si, en l'occurrence, la Septante n'utilise pas le terme technique consacré *ekklêsia* mais lui préfère *sunago*, qui n'a pas de connotation particulière.

1.3 *Ézéchiel et les Lamentations, l'ouverture à l'alliance nouvelle*

L'image de l'épouse infidèle, devenue traditionnelle chez les prophètes pour avertir le peuple d'Israël de ses errements, est utilisée par Ézéchiel avec insistance et clarté. Le contexte s'est encore assombri et les déportations succèdent aux chutes. La nouveauté principale est l'utilisation presque systématique de l'image de l'épouse accompagnée de passages où le prophète parle clairement[48], donnant ainsi la traduction des comparaisons. La première grande

[41] Jr 30,17.22 : « toi qu'on appelait : "la Répudiée", "Sion dont nul ne prend soin." […] Vous serez mon peuple et moi, je serai votre Dieu. »
[42] Jr 31,21.
[43] Jr 31,22.
[44] Jr 31,29s : « En ces jours-là on ne dira plus : Les pères ont mangé des raisins verts, et les dents des fils sont agacées. Mais chacun mourra pour sa propre faute. Tout homme qui aura mangé des raisins verts, ses propres dents seront agacées. »
[45] Jr 31,31-34 : « Voici venir des jours - oracle de Yahvé - où je conclurai avec la maison d'Israël (et la maison de Juda) une alliance nouvelle… »
[46] Qui sera identifiée à celle du Christ par l'épître aux Hébreux He 8,8-12 : « Voici que des jours viennent, dit le Seigneur, et je conclurai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une alliance nouvelle, non pas comme l'alliance que je fis avec leurs pères, au jour où je pris leur main pour les tirer du pays d'Égypte. Puisqu'eux-mêmes ne sont pas demeurés dans mon alliance, moi aussi je les ai négligés, dit le Seigneur. Voici l'alliance que je contracterai avec la maison d'Israël, après ces jours-là, dit le Seigneur : Je mettrai mes lois dans leur pensée, je les graverai dans leur cœur, et je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. Personne n'aura plus à instruire son concitoyen, ni personne son frère, en disant : "Connais le Seigneur", puisque tous me connaîtront, du petit jusqu'au grand. Car je pardonnerai leurs torts, et de leurs péchés je n'aurai plus souvenance. »
[47] Jr 31,8 : « Voici que moi je les ramène du pays du Nord, je les rassemble des extrémités du monde. Parmi eux l'aveugle et le boiteux, la femme enceinte et la femme qui enfante, tous ensemble : c'est une grande assemblée qui revient ici ! »
[48] Ez 14 ; Ez 17 et Ez 20.

image, et même l'allégorie, recouvre tout le chapitre 16, et sera expliquée au chapitre 20. Elle présente Jérusalem comme un enfant étranger abandonné dont Dieu a pitié, qu'il fait vivre : «*Je te dis, quand tu étais dans ton sang : "Vis !"* » (Ez 16,6) et qu'il épouse : « *Alors je passai près de toi et je te vis. C'était ton temps, le temps des amours. J'étendis sur toi le pan de mon manteau et je couvris ta nudité ; je m'engageai par serment, je fis un pacte avec toi – oracle du Seigneur Yahvé – et tu fus à moi.* » (Ez 16,8). La course à la gravité déjà engagée chez Jérémie entre Juda et Israël est ici poussée à son paroxysme, puisque le crime dépasse ici celui de Samarie et de Sodome : «*Ta sœur aînée, c'est Samarie, qui habite à ta gauche avec ses filles. Ta sœur cadette, qui habite à ta droite, c'est Sodome, avec ses filles. Tu n'as pas manqué d'imiter leur conduite ni de commettre leurs abominations. Tu t'es montrée plus corrompue qu'elles dans toute ta conduite.* » (Ez 16,46s), au point de justifier ces sœurs, par comparaison : «*En commettant autant d'abominations, tu as justifié tes sœurs.* » (Ez 16,51). Et, pour appuyer ses dires, Ézéchiel fait la longue listes des infamies et des traîtrises de son peuple, l'accompagnant des punitions divines, déjà subies ou à venir.

Ici survient une conséquence paradoxale: le Seigneur répond à l'abomination de la conduite de son peuple par le rétablissement des nations avoisinantes, ce qui peut se comprendre dans une logique d'émulation, puis par celui de Jérusalem, ce qui peut aussi être envisagé par une logique humaine portée à punir ou à éduquer la fautive en la présentant publiquement comme telle, mais surtout en lui accordant une nouvelle alliance, ce qui dépasse tout raisonnement humain. Bien plus, cette alliance promise n'est pas seulement due à la fidélité de Dieu à la promesse de sa jeunesse, mais elle la dépasse dans l'espace et le temps, en englobant les sœurs dans une alliance éternelle. Cette alliance, qui fera rougir Jérusalem lorsque Dieu fera de ces peuples impies ses filles, la fera taire quand il l'établira comme mère et la rétablira par son pardon[49]. Nous voyons comment Dieu répond à la faute en la faisant occasion de pardon pour les nations[50].

---

[49] Ez 16,60-63 : « Mais moi, je me souviendrai de mon alliance avec toi au temps de ta jeunesse et j'établirai en ta faveur une alliance éternelle. Et toi, tu te souviendras de ta conduite et tu en rougiras, quand tu accueilleras tes sœurs, les aînées avec les cadettes, et que je te les donnerai pour filles, sans que j'y sois tenu par mon alliance avec toi. Car c'est moi qui rétablirai mon alliance avec toi, et tu sauras que je suis Yahvé, afin que tu te souviennes et que tu sois saisie de honte et que, dans ta confusion, tu sois réduite au silence, quand je te pardonnerai tout ce que tu as fait, oracle du Seigneur Yahvé. »

[50] Cette réponse de Dieu annonce ce qui sera révélé en Jésus-Christ comme la logique de la rédemption, alliant à la fois justice et miséricorde : Rm 5,20 : « La Loi, elle, est intervenue pour que se multipliât la faute ; mais où le péché s'est multiplié, la grâce a surabondé » aussi selon BENOIT XVI, *Deus Caritas est*, 10 : « L'amour passionné de Dieu pour son peuple – pour l'homme – est en même temps un amour qui pardonne. Il est si grand qu'il retourne Dieu contre lui-même, son amour contre sa justice. Le chrétien voit déjà poindre là, de manière voilée, le mystère de la Croix : Dieu aime tellement l'homme que, en se faisant homme lui-même, il le suit jusqu'à la mort et il réconcilie de cette manière justice et amour. »

Les alliances se répondent dans une évolution inouïe : depuis l'alliance du Sinaï brisée par l'épouse infidèle, Osée avait répondu par la fidélité de Dieu, Jérémie avait entrevu un nouveau mariage et Ézéchiel annonce un pardon qui s'étendra à toutes les nations : l'Alliance nouvelle et éternelle.

La deuxième utilisation que fait Ézéchiel de l'image matrimoniale se trouve au chapitre 23, mais fait figure de répétition affaiblie de ce qui a déjà été dit avant, faisant notamment abstraction des perspectives de pardon. Notons cependant entre les deux passages le rappel du principe posé par Jérémie de la rétribution personnelle[51]. Il est intéressant de relier l'offre de pardon de la part de Dieu à la nouvelle place de chaque homme au sein de cette communauté sauvée. Cette incise nous invite à nous pencher sur les différentes relations existant entre Dieu et son peuple : l'alliance offerte est à la fois communautaire et individuelle, solidaire et personnelle. Ceci établit un jalon important vers l'intimisme de l'image néotestamentaire : le Christ, vrai sujet masculin se présente comme époux et l'Église, devant lui, est personnalisée. Avec cette même orientation, notons dans ce chapitre la personnification de deux villes, ou peuples, sous les traits de deux sœurs, Jérusalem et Samarie. Elles sont désignées par des noms qui se rapportent sûrement au Temple de Jérusalem : « *sa tente* » et « *ma tente* [est] *en elle* ». Rien de nouveau n'est à relever, mis à part un réalisme brutal dans l'accusation des fautes.

En revanche, l'action prophétique[52] que Dieu demande à Ézéchiel d'accomplir et l'explication qu'il en donne méritent que nous nous y intéressions. Ceci nous rappellera l'acte posé par Osée et sa valeur non seulement illustrative mais performative. Par-delà la métaphore, ce symbole réel[53] concerne lui aussi son épouse et s'enrichit du lien avec le temple. Dieu annonce au prophète qu'il va lui enlever « *la joie de [s]es yeux* » (Ez 24,16), en l'occurrence son épouse, et lui demande de ne pas en porter le deuil[54]. L'explication qu'Ézéchiel en donne ensuite cite la Parole de Dieu à la première personne, identifiant la joie des yeux de son peuple avec son sanctuaire. Nous pouvons ici simplement renforcer l'identification de l'épouse avec le peuple de Dieu, et ce qui en est le signe visible jusqu'à le constituer presque comme tel, son

[51] Ez 18,1-30, en particulier 2-4 : « Qu'avez-vous à répéter ce proverbe au pays d'Israël : Les pères ont mangé des raisins verts, et les dents des fils ont été agacées ? Par ma vie, oracle du Seigneur Yahvé, vous n'aurez plus à répéter ce proverbe en Israël. Voici : toutes les vies sont à moi, aussi bien la vie du père que celle du fils, elles sont à moi. Celui qui a péché, c'est lui qui mourra. » Citation de Jr 31,29s.

[52] À comparer avec Ez 4,1-3 et le siège qu'il entreprend d'une brique. Cet acte visible (Ez 4,3 : signe, en hébreux : *ôt*) est un acte prophétique caractéristique.

[53] Plus loin, nous le définirons et utiliserons systématiquement l'expression *Realsymbol*.

[54] Voir à ce sujet J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo Spirito: teologia del matrimonio*, Siena, Cantagalli, 2014, 99-104 et 359s, mettant en parallèle l'annonce prophétique de l'absence de deuil par Ézéchiel, de la virginité par Jérémie, et celle du mariage par Osée.

temple. Le lien avec le chapitre précédent et le nom qu'y porte Jérusalem va dans le même sens, ainsi que dans la suite du livre l'importance donnée au temple futur. Cette action prophétique[55] et sa réalisation montrent l'efficacité de la Parole de Dieu dont le prophète est porteur.

Le livre des Lamentations

Dans le livre des Lamentations, que nous insérons ici pour des raisons chronologiques, puisqu'il rappelle la chute de Jérusalem et la déportation qui s'ensuivit, le thème de l'épouse est rappelé sous la forme d'une métaphore, associé encore au qualificatif « infidèle », mais aussi dérivé jusqu'au veuvage. La première lamentation, commençant ainsi par « *elle est devenue comme une veuve, la grande parmi les nations.* » (Lm 1,1), continue de manière désormais classique avec la liste de ses châtiments et le rappel des crimes qui les ont causés. À la différence d'Ézéchiel ou d'Osée, cette image ne semble pas avoir eu de répercussion dans la vie réelle de l'auteur, où nous prenons une variation sémiologique de grande portée dont nous aurons à rendre compte.

Pour terminer, notons que, même si le terme *qahal* apparaît plusieurs fois dans Ézéchiel, ce n'est pas exactement dans le sens d'assemblée sainte[56], il est d'ailleurs rendu dans la Septante par *sunagôge*[57], pris dans le sens de troupe combattante, ou par *ochlos*[58], compris dans le sens d'assemblée appelée à rendre la justice divine, ce qui est tout de même proche du sens rendu par *ekklêsia*. Notons que l'autre occurrence d'*ochlos* se trouve dans l'allégorie de l'épouse[59] elle aussi, pour désigner cette fois-ci la foule excitée par les anciens amants pour la punir et la mettre à mort. Ces derniers exemples laissent apparaître, d'une manière négative il est vrai, l'assemblée sainte. Une telle assemblée doit, selon des règles quasiment liturgiques[60] : être

[55] Et symbolique, au sens de *Realsymbol*. Nous le préciserons plus avant.
[56] Ce qui est systématique dans ce livre, pour les 15 fois où le terme *qahal* est utilisé, toujours dans un sens profane, cf. M.-C. MATURA, « Le Qahal et son contexte cultuel », in *L'Église dans la Bible,* Paris, Desclée de Brouwer, 1962, 11.
[57] Ez 38,4 : « Je te ferai faire demi-tour, je mettrai des crocs à tes mâchoires et je te ferai sortir avec toute ton armée, chevaux et cavaliers, tous parfaitement équipés, troupe nombreuse, tous portant écus et boucliers et sachant manier l'épée. » Et Ez 38,15 : « Tu quitteras ta résidence à l'extrême Nord, toi et des peuples nombreux avec toi, tous montés sur des chevaux, troupe énorme, armée innombrable. »
[58] Ez 23,46s : « Mais il y a des hommes justes qui les jugeront comme on juge les adultères et comme on juge celles qui répandent le sang, car elles sont adultères et leurs mains sont ensanglantées. Ainsi parle le Seigneur Yahvé. Que l'on convoque contre elles une assemblée et qu'on les livre à la terreur et au pillage ; l'assemblée les lapidera et les frappera de l'épée, on tuera leurs fils et leurs filles et on mettra le feu à leurs maisons. »
[59] Ez 16,40 : « Puis ils exciteront la foule contre toi, ils te lapideront et te perceront à coup d'épée. »
[60] P. MIQUEL, «Qahal », *Les mots-clés de la Bible*, Paris, Beauchesne, 1996, 207s.

convoquée par Dieu, directement ou pas, comme peuple de Dieu, même infidèle, dans un lieu saint, ou qui doit le redevenir, pour entendre la loi, ou la subir, et la ratifier par le sacrifice. Un point s'éloigne de cette définition théorique : en lieu et place du sacrifice se trouve la lapidation de la coupable, geste avant tout religieux. Nous avons donc la définition presque exacte, bien que décalée, de ce qui demeure l'origine sémantique et théologique de l'Église, contre cette épouse. Un paradoxe apparaît alors, opposant semble-t-il dans les termes l'épouse et le rassemblement, images l'une et l'autre du peuple de Dieu. Comment comprendre alors cette opposition interne qui semble déchirer le peuple de l'intérieur ? Seule la miséricorde évoquée plus haut permet de sortir du dilemme. Ceci est cohérent avec l'appel final que constitue le rappel des fautes de Jérusalem, c'est-à-dire l'appel à devenir la Jérusalem céleste, à passer de l'alliance du Sinaï à la nouvelle alliance.

1.4 ***Isaïe et le langage courant sur le mariage***

Le premier Isaïe

Il faut reconnaître que le thème de l'épouse est absent des écrits considérés comme propres au prophète Isaïe[61], n'ayant pas encore bénéficié en cela de l'influence des écrits de Jérémie. Les seuls témoins de ce courant sont en Is 1,21 : « comment est-elle devenue une prostituée, la cité fidèle ? » (suivi d'une promesse de purification) et dans le chant de la vigne en 5,1-7 : il est en effet présenté au début comme un chant d'amour et le bien-aimé est identifié avec Dieu, la vigne étant la maison d'Israël. De plus, le parallèle entre la vigne et l'épouse est courant[62] et sera repris dans le Cantique des Cantiques. Suivant cette ligne de pensée, l'autre chant de la vigne[63] prend lui aussi une dimension matrimoniale fortement teintée d'eschatologie. Mais le livre s'étend sur plusieurs périodes, avec des hypothèses plus ouvertes concernant leurs auteurs.

Le livre de la Consolation

Les changements politiques perses font espérer, 50 ans après le début de l'exil à Babylone, un changement prochain de situation au peuple de Dieu. Le second Isaïe à qui est attribué cette partie du livre reprend les thèmes prophétiques précédents et annonce aux exilés la délivrance

[61] Nous entendons désigner sous ce nom le *primo* Isaïe, auteur semble-t-il des chapitres 1 à 39.
[62] Cf. par exemple le Ps 128,3.
[63] Is 27,2-5.

proche. Il reprend l'image d'Osée et de Jérémie à propos de la répudiation de l'épouse[64], mais il est difficile de préciser dans quel sens : défi, attestation ? Jérusalem sera vue plus loin comme mère, appelée à se réveiller[65], pour plus tard être identifiée à l'épouse de son créateur[66], oubliant son veuvage et enfantant à nouveau[67]. La rédemption ainsi annoncée prend toute la place du récit et fait de ses infidélités « un court instant » (Is 54,7). La miséricorde développée dans la description qui suit de la nouvelle Jérusalem complète bien l'évolution constatée.

Le troisième Isaïe

Le retour d'exil ne fut pas exactement l'idylle annoncée entre Dieu et son peuple, les difficultés matérielles continuant à entraver la constitution d'une nation. L'image de l'épouse est à nouveau utilisée pour implorer celle-ci de répondre à l'amour miséricordieux qui lui est offert. Nous pouvons par exemple voir dans l'hymne d'allégresse d'Is 60 la personnalité maternelle de Jérusalem, en particulier par la mention de ses enfants[68]. De même, l'action de grâce du chapitre 61 utilise l'évocation de l'époux et de la fiancée[69] pour se terminer sur le nom nouveau de Jérusalem et du pays de Juda : « épousée »[70]. Notons aussi un glissement de sens depuis le mariage vers une réalité à la fois plus proche de la réconciliation (avec ses étapes) et portant une dimension eschatologique.

Nous n'avons pas relevé d'expression pouvant évoquer l'Église dans ce livre, ce qui n'exclut pas d'accueillir les appels faits à l'épouse évoquée. Ce cri de joie est dans la droite

---

[64] Is 50,1 : « Ainsi parle Yahvé : Où est la lettre de divorce de votre mère par laquelle je l'ai répudiée ? Ou encore : Auquel de mes créanciers vous ai-je vendus ? Oui, c'est pour vos fautes que vous avez été vendus, c'est pour vos crimes que j'ai répudié votre mère. »

[65] Is 52,1-6.

[66] Is 54,5 : « Ton créateur est ton époux, Yahvé Sabaot est son nom, le Saint d'Israël est ton rédempteur, on l'appelle le Dieu de toute la terre. »

[67] Ce raccourci saisissant « Ton époux, c'est ton créateur » (Is 54,5) « ne décrit pas un retour à l'origine, mais un triomphe de l'origine qui peut enfin s'annoncer comme imminente : elle va quitter l'abri du commencement. » P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament.* I. *Essai de lecture*, Paris, Éditions du Seuil, 1976, 255. Qu'un passage aussi anodin et si incohérent à première vue qu'il peut passer pour une erreur de copie soit en fait porteur de tant de sens, c'est là vraiment « L'idée qu'une métaphore puisse exploser sans cesse en de telles gerbes d'espoir dans le fond de la nuit » (*Ibid.*).

[68] Is 60,4 : « Lève les yeux aux alentours et regarde : tous sont rassemblés, ils viennent à toi. Tes fils viennent de loin, et tes filles sont portées sur la hanche. »

[69] Is 61,10 : « Je suis plein d'allégresse en Yahvé, mon âme exulte en mon Dieu, car il m'a revêtu de vêtements de salut, il m'a drapé dans un manteau de justice, comme l'époux qui se coiffe d'un diadème, comme la fiancée qui se pare de ses bijoux. »

[70] Cf. Is 62,4. Citons aussi le verset suivant, en écartant les difficultés présentées par la vocalisation qui semblerait induire un inceste, comme repris dans de nombreuses traductions, depuis la LXX jusqu'à la TOB. Une autre vocalisation semble possible, d'après M. TAIT, *Jesus, the Divine Bridegroom, in Mark 2 :18-22*, 157-164, et permet, sinon d'identifier l'époux avec Dieu, du moins de dire avec certitude que l'image de l'épouse n'est pas une figure littéraire habituelle destinée à exprimer la joie, mais demeure une métaphore choisie pour évoquer les relations entre Israël et son Seigneur.

ligne des prophètes précédemment étudiés et annonce l'hymne grandiose du Cantique des Cantiques.

1.5 *Le Cantique des Cantiques et la pluralité ouverte de ses lectures*

Ce livre posant de nombreux problèmes interprétatifs, nous chercherons d'abord à délimiter les types d'interprétation utiles et acceptables de ce texte, pour ensuite explorer chacune d'elle. Rappelons en premier lieu que ce texte à l'abord unique, bien que canonique, ne mentionne pas Dieu directement. Il fut rattaché tardivement au canon des Écritures, ce qui explique qu'il ne soit quasiment pas cité dans le Nouveau Testament, même s'il reste décelable comme arrière-plan biblique[71]. Cette canonicité lie alors ce texte à ceux étudiés jusqu'ici, et par là rattache le couple décrit dans le Cantique à l'évocation des liens entre Dieu et son peuple.

Pudibonderies refusées

Nous ne nous arrêterons pas outre mesure sur la critique moderne qui, prétendant se libérer de la pudibonderie des anciens, croit découvrir dans le Cantique un chant d'amour à connotation érotique[72]. Notons que l'interprétation donnée plus haut (qui identifie le Bien-aimé avec Dieu et la Bien-aimée avec son peuple) a été largement répandue pendant près d'un millénaire et demi, aussi bien chez les juifs que chez les chrétiens[73]. Du côté juif, ce texte fut utilisé tel quel de manière ponctuelle comme chant d'amour. Du côté chrétien, même si Théodore de Mopsueste refusait d'en faire une lecture allégorique pour y voir seulement le poème écrit par Salomon pour son mariage avec la fille de pharaon, sa position fut condamnée[74] par le deuxième Concile œcuménique de Constantinople. La critique moderne tend elle aussi à donner une interprétation exclusive du texte (et oubliant presque volontairement son caractère sacré). Elle l'a rapproché de poèmes indiens, de textes cultuels mésopotamiens, de folklore syro-palestinien, de littérature égyptienne[75], de poésie érotique grecque, et ne semble pas vouloir s'arrêter là. Le consensus fait donc défaut, et ceci se vérifie aussi sur la datation et la structure

[71] Chez saint Jean, par exemple au moment de l'apparition à Marie de Magdala, Jn 20.
[72] Cf. par exemple D. BERGANT, *Il Cantico dei cantici (Guide spirituali all'Antico Testamento)*, Roma, Città Nuova, 1998, 5.
[73] Cf. J.-E. DE ENA, « Le conflit des interprétations sur le sens du Cantique des cantiques », *Carmel* 105 (2002) 21.
[74] Car nestorienne, cf. *Dz* 434s, et laissant de côté un des sens de l'Écriture Sainte.
[75] Cf., entre autres, A. LACOCQUE, *Romance, She wrote*, Harrisburg, Pennsylvania, Trinity Press International, 1998, 192-204.

du Cantique. En revanche, si nous évitons d'opposer jusqu'à exclure[76] le sens littéral et les autres sens (ou le sens spirituel en général) du Cantique, nul ne peut nier qu'il traite finalement des liens entre le Seigneur et son peuple. Les distinctions qui doivent encore être faites concernent donc les liens ou rapports entre le texte et la réalité évoquée.

Types de lectures

Différentes lectures spirituelles du Cantique sont possibles[77], depuis la typologique jusqu'à la parabole, en passant par l'allégorie. La lecture typologique semble difficile, suivant par exemple l'opinion de H. de Lubac[78], car le récit n'a pas de sens historique précis et rend difficile la correspondance avec un événement actuel. Le mode allégorique est difficile à mettre en place car il nécessite un décodage systématique de chaque image du texte, alors qu'un sens figuré du Cantique permet de se libérer du sens littéral qui manque parfois de cohérence. Une façon d'éclairer ce texte, qui corrobore d'ailleurs la lecture allégorique, est d'y déceler les citations d'autres images bibliques[79]. Ce travail peut orienter notre compréhension selon les sources que nous choisissons : si elles sont plus historiques, avec les livres de Samuel, des Rois ou des Chroniques, l'image que dessine le Cantique sera plus celle d'un Messie davidico-salomonien, alors qu'avec des sources prophétiques (Osée, Jérémie ou le deutéro-Isaïe) c'est la figure du Seigneur-Époux qui émerge[80]. Une lecture parabolique du Cantique, enfin, nous évitera de

[76] C'est un danger proche du Nestorianisme, contre lequel le Pape PIE XII met en garde dans sa Lettre encyclique *Humani Generis*, Città del Vaticano, LEV, 1950, *AAS* 42 (1950) 570 : « En outre, le sens littéral de la Sainte Écriture et son explication faite laborieusement, sous le contrôle de l'Église, par tant d'exégètes de si grande valeur doivent céder, d'après les inventions qui plaisent aux novateurs, à une exégèse nouvelle, dite symbolique et spirituelle ; et ainsi seulement, les Livres Saints de l'Ancien Testament, qui seraient aujourd'hui encore ignorés dans l'Église, comme une source qu'on aurait enclose, seraient enfin ouverts à tous. Ils assurent que toutes les difficultés, par ce moyen, s'évanouiront, qui ne paralysent que ceux-là qui se tiennent attachés au sens littéral de la Bible. » À son grand étonnement, Paul Claudel a été pris en écharpe dans la querelle qui suivit cette mise en garde. Voir ci-dessous le détail de cette querelle en 11.2.1 . Voir aussi l'œuvre biblique de Claudel en : P. CLAUDEL –MALICET M., ed., –MILLET-GÉRARD D. – TILLIETTE X., *Le poète et la Bible*. I. *1910-1946*. II. *1945-1955*, Paris, Gallimard, 1998. 2004.

[77] Voir le très complet A.-M. PELLETIER, *lectures du Cantique des cantiques, de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989, 28-32, et le non moins monumental G. RAVASI, *Il Cantico dei cantici : commento e attualizzazione*, Testi e commenti 004, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 1992.

[78] Assertion d'A.-M. PELLETIER, *lectures du Cantique des cantiques, de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, 29, mais sans en donner de références. Des éléments peuvent être trouvés en H. DE LUBAC, *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, 160, et surtout en ID., *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, *Théologie* 16, Paris, Aubier, 2002², 118 ; voir enfin ID., *Exégèse médiévale*, II 2, Théologie 59, Paris, Aubier, 1964, 149.

[79] Cette critique canonique est appelée par E. De Ena « sens directionnels bibliques du Cantique », (E. DE ENA, « Quel est le sens du Cantique des Cantiques ? Un "cas limite d'herméneutique biblique" », in *Regards croisés sur le Cantique des Cantiques*, ed. J.-M. AUWERS, Bruxelles 2005, 126.)

[80] Une autre lecture peut se faire dans le cadre sapientiel, corroboré par l'attribution du poème au roi Salomon, même si cela semble secondaire, et tendrait à lire ce texte comme une réflexion morale sur les événements humains : la vie, l'amour, la mort. Cf. E. DE ENA, « Quel est le sens du Cantique des Cantiques ? Un "cas limite d'herméneutique biblique" », 126 ainsi que, ID., *Sens et interprétations du Cantique des Cantiques*, Paris, Les éditions du Cerf, 2004, qui en est le développement original.

chercher à chaque détour du texte une correspondance précise[81], mais n'en changera pas fondamentalement le sens[82].

La lecture spirituelle dite historique renvoie chaque verset à un épisode de l'histoire sainte. Ainsi la colonne de fumée du verset 3,6 évoque le peuple au désert, ou encore les deux seins en Ct 4,5 évoquent Moïse et Aaron ou les tables de la loi. Ils permettent aussi d'évoquer la figure divine par le biais de descriptions du bien-aimé : les dix mille en Ct 5,10 évoquent les milliers et les myriades d'anges de Dn 7,10. Une autre image du même verset décrit le bien-aimé : frais et vermeil, ou encore éclatant et rouge. Des commentaires le rapprochent alors de la miséricorde et du jugement, attributs divins s'il en est. Nous pouvons enfin relever la profession d'exclusivité annoncée par Ct 6,3 : « *Je suis à mon bien-aimé, et mon bien-aimé est à moi !* » comme s'appliquant aux liens entre Israël et son Seigneur[83].

Tradition rabbinique

Si nous nous penchons sur la tradition rabbinique[84], nous nous apercevons qu'elle est récente, les discussions sur la canonicité de ce livre s'étant prolongées. Un point intéressant de cette littérature se trouve dans un autre axe du commentaire juif des Écritures, l'axe mystique et la rencontre de Dieu par l'intermédiaire du texte lui-même. Les points d'appui principaux de cette spéculation (dont un point culminant est le Zôhar[85]) sont le premier chapitre de la Genèse, celui d'Ézéchiel et le Cantique des Cantiques, qui donnera lieu à une littérature déroutante, appelée « mesure du corps » et qui cherche à mesurer le corps de Dieu. Il serait téméraire de vouloir expliciter les sources vétérotestamentaires de l'image de l'Église-épouse par les commentaires rabbiniques postérieurs, en particulier le Zôhar qui date du Moyen Âge et qui est

---

[81] Ce que serait une allégorie, ce qui n'est pas le cas, de l'avis de beaucoup, comme par exemple G. POUGET - J. GUITTON, *Le Cantique des cantiques*, Paris, Librairie Lecoffre-Gabalda, 1934², 107-108.

[82] A posteriori, une lecture liturgique de ce Cantique est possible et classique. Nous pouvons en particulier y relire avec une clef nuptiale les sacrements de l'initiation, cf. J. DANIELOU, *Bible et Liturgie, Lex orandi* 11, Paris, Les éditions du Cerf, 1958, 259-280, le sacrement du baptême pp. 259-272, ainsi qu'en A.-M. PELLETIER, *lectures du Cantique des cantiques, de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, 147-164 et 178-181.

[83] De plus, et comme pour venir confirmer ce qui a été dit plus haut, il est intéressant de noter la progression des formules voisines en 2,16 : *« Mon Bien-aimé est à moi et moi à lui »*, en 6,3 : *« Je suis à mon bien-aimé, et mon bien-aimé est à moi ! »*, et en 7,11 : « *Je suis à mon bien-aimé, et vers moi se porte son désir* ». Nous pouvons y voir non seulement un rappel de la formule par laquelle les prophètes expriment l'alliance avec Dieu *« je serai votre Dieu et vous serez mon peuple »*, comme en Jr 7,23 et Jr 31,33 et chez Os 2,25, mais aussi un itinéraire spirituel de la bien-aimée conformée par l'amour de Dieu pour elle qui la fait bouleverser l'ordre établit depuis la faute originelle du désir qui porte la femme vers l'homme (la convoitise évoquée en Gn 3,16). Nous pouvons y voir la nouveauté de la relation établie entre Dieu et son peuple.

[84] Cf. D. CERBELAUD, « La lecture juive du Chant des chants », *Carmel* 105 (2002) 36-38.

[85] Au XIIIe siècle, à première vue, bien que certains soutiennent encore qu'il a été écrit au IIe siècle, selon certaines traditions. Ce dernier point nous suffit pour établir qu'il est conforme à la tradition rabbinique ancienne, ou qu'en tout cas il ne la contredit pas.

d'une complexité assez fantastique. Il serait cependant intéressant de continuer par allusions et scrutations un cheminement qui nous rapproche de saint Paul et de la Lettre aux Éphésiens que nous verrons plus loin[86].

Les images et le mariage

Parmi les nombreuses interprétations plus ponctuelles données aux images du Cantique des Cantiques, il est pratiquement impossible de passer à côté du rapprochement avec les thèmes évoqués jusqu'ici, ainsi qu'avec les faits rapportés par Néhémie et Esdras. Nous retrouvons en effet les images du jardin recouvrant sa beauté et sa fertilité, de la ville forte jadis mise à sac et qui retrouve force et splendeur, de la vigne qui n'avait pas été gardée[87] et qui maintenant fleurit[88] et bourgeonne[89], de la fleur qui fleurit ou de la monture qui se soumet, qui toutes évoquent le retour d'exil et la reconstruction de la ville culminant dans la dédicace du Temple. Ce livre est d'ailleurs lu aujourd'hui lors de la liturgie pascale juive[90]. L'image centrale du livre restant évidemment celle de l'époux, vu comme roi ou comme berger, et même identifié au roi Salomon. Nous ne pouvons pas ne pas y reconnaître la figure de Dieu établie par la longue tradition évoquée plus haut.

L'allégorie du mariage

Si nous prenons le parti de lire allégoriquement le Cantique par le biais de l'image de l'amour personnifié[91] de Dieu et de son peuple, nous pouvons alors l'interpréter comme suit : le peuple de Dieu annonce son impatience de retrouver la faveur de son Dieu[92], qui l'a déjà fait revenir dans son temple[93]. Rien ne peut arrêter la marche de Dieu[94]. Le principal obstacle, à

---

[86] Reconnaissons, dans un souci de clarté, qu'il est peu vraisemblable que saint Paul lui-même, malgré la richesse de sa formation, soit parvenu aux pieds de Gamaliel à des conclusions identiques, car la « sainteté » ou appartenance aux Écritures Saintes du Cantique sera encore discutée après lui, comme par exemple à Jamnia vers l'an 90. La tournure d'esprit nécessaire à ces vaticinations textuelles autour du Cantique doit pourtant avoir une certaine parenté avec celles que Paul a rencontrées lors de ses études.

[87] Ct 1,6, image de l'infidélité passée.

[88] Ct 2,13 : « Le figuier forme ses premiers fruits et les vignes en fleur exhalent leur parfum. » Et Ct 2,15.

[89] Ct 6,11 et 7,13 : « dès le matin nous irons aux vignobles. Nous verrons si la vigne bourgeonne, si ses pampres fleurissent. »

[90] Cf. D. CERBELAUD, « La lecture juive du Chant des chants », 31-39. Les cinq rouleaux ou *Megillôt* qui sont lus intégralement lors de 5 grandes fêtes sont Ruth à la Pentecôte, les Lamentations le jour de la destruction du Temple, Qohélet à la fête des tentes, Esther à Pourîm et le Cantique des Cantiques à Pessah. Le Cantique est lui-même lu intégralement à l'ouverture de chaque sabbat dans le rite séfarade.

[91] Amour personnel et personnifié déjà sensible en So 3,14-18.

[92] Ct 1,2s : « Qu'il me baise des baisers de sa bouche », etc.

[93] Ct 1,4 : « Entraîne-moi sur tes pas, courons ! Le roi m'a introduite en ses appartements ; »

[94] Ct 3,6-11 : « Qu'est-ce là qui monte du désert, comme une colonne de fumée, vapeur de myrrhe et d'encens et de tous parfums exotiques ? Voici la litière de Salomon. 60 preux l'entourent, élite des preux d'Israël : tous experts à manier l'épée, vétérans des combats. Chacun a le glaive au côté, craignant les surprises de la nuit. » Etc.

part les attaques de pays voisins ou les tentations de cultes étrangers[95], est la somnolence du peuple élu[96]. Il est conscient d'avoir été infidèle, mais sait en même temps que son Dieu est déjà au milieu de son peuple[97]. Sa ferveur doit être réveillée et le culte rétabli[98]. Après plusieurs hésitations, il apparaît enfin que rien ne peut éteindre l'amour divin[99]. Cette lecture est appuyée par la description de la bien-aimée comme un pays, une ville ou un jardin.

L'anagogie du mariage

Une lecture plus actuelle, voire anagogique, sur l'Église et le Christ s'établit facilement sur cette base, nous y reviendrons avec les Pères de l'Église, mais déjà nous pouvons faire émerger quelques points de ce livre. Une première bizarrerie provient de la proximité inouïe entre Dieu et son peuple, si nous continuons à voir dans les bien-aimés leur image. Une seule possibilité s'offre à nous, voir déjà dans le bien-aimé l'annonce du Christ. Ceci est induit aussi par l'insistance qu'a le bien-aimé d'appeler la bien-aimée « ma sœur »[100], l'inverse ne se vérifie pas, au grand dam de la bien-aimée[101]. Nous ne voyons pas d'autre moyen de l'expliquer que par la proximité nouvelle, mais unique, créée en vertu de l'incarnation. À l'appui de cette remarque, le verset 4, 16, éclairé par les précédents[102], fait entrer le bien-aimé dans son jardin par l'action du souffle de l'aquilon, alors que ce jardin est bien clos. On peut y voir une allusion prophétique au sein virginal dans lequel, par l'opération du Saint-Esprit, le Verbe s'est uni toute l'humanité.

Le Cantique devient alors une transition importante entre l'Ancien et le Nouveau Testament, mettant à jour une autre dimension de l'image nuptiale : elle n'est plus réservée à Dieu et à son peuple mais annonce l'origine pneumatologique de l'union du Christ et de l'Église. Beaucoup d'autres dimensions émergeront de ce cantique avec la venue du Christ et la descente de l'Esprit-Saint, nous y reviendrons en temps utile.

---

[95] Ct 2,15 : « Attrapez-nous les renards, les petits renards ravageurs de vignes, car nos vignes sont en fleur. »
[96] Ct 5,2 : « Je dors, mais mon cœur veille. J'entends mon bien-aimé qui frappe. Et d'autres allusions. »
[97] Ct 6,3 : « Il paît son troupeau parmi les lis. »
[98] Ct 8,5 : « Sous le pommier je t'ai réveillée. »
[99] Ct 8,6 : « Car l'amour est fort comme la Mort, la passion inflexible comme le Shéol. »
[100] Ct 4,9.10.12 et Ct 5,1.2.
[101] Ct 8,1 : « Ah que ne m'es-tu un frère, allaité au sein de ma mère ! »
[102] Ct 4,16 : « Lève-toi, aquilon, accours, autan ! Soufflez sur mon jardin, qu'il distille ses aromates ! Que mon bien-aimé entre dans son jardin, et qu'il en goûte les fruits délicieux ! »
Et Ct 4,12 : « un jardin bien clos, une source scellée. »

1.6 *Le Psaume 45 et son orientation messianique*

Remarquons tout d'abord que, dans la diversité des Psaumes, il n'y en a qu'un qui reprenne l'image nuptiale : faut-il y voir une réticence de l'auteur, supposé seul et masculin, à s'identifier avec une épouse, ou bien la conséquence d'une « chasse aux sorcières » contre des cultes cananéens assimilés à de la prostitution et à tout ce qui s'en rapproche ? Quelques éléments se sont alors échappés que nous retrouvons au long du psautier : la fille de Sion (9,15) est belle (48,3 et 50,2) et chérie par le Seigneur (78,68 et 87,2), et il est encore possible d'extrapoler. Mais revenons à notre Psaume.

Les problèmes posés par l'interprétation du Ps 45 sont analogues à ceux posés par le Cantique des Cantiques[103], et là aussi les traditions reçues l'ont appliqué au messie et à la communauté d'Israël. La Lettre aux Hébreux elle-même utilise ce Psaume pour attester de la divinité du Christ[104]. Il est vrai qu'une interprétation historique est possible, mais il reste difficile d'identifier ce roi d'Israël et cette princesse étrangère ou tyrienne avec certitude. Salomon a épousé une égyptienne, Athalie et Jézabel non plus ne sont pas originaires de Tyr, et même dans cette hypothèse, comment un chant profane à la gloire de noces honnies pourrait-il être entré dans le canon des Psaumes ? et cette critique peut être reprise pour beaucoup d'hypothèses. Un autre argument défavorable à une vision historique du texte est que, pour le peuple élu, il est impensable de porter aux nues un roi qui est souvent vu comme un danger pour la souveraineté de Dieu sur son peuple. Les prophètes l'ont souligné assez souvent[105].

Le Psaume 45, d'après différents indices, est post-exilien[106]. Il peut donc difficilement viser un roi historique, et encore moins un roi étranger, puisqu'il le qualifie de « oint de Dieu ». Il comporte en outre[107] une allusion claire à la prophétie de Nathan en reprenant le « pour toujours » si commun en 2 S 7, mais il est difficile d'appliquer toutes les vertus guerrières du Psaume au roi de paix Salomon. Pour couronner le tout, la presque divinisation du roi évoquée[108] dans un peuple si respectueux du monothéisme le plus absolu reste un paradoxe[109].

---

[103] Il n'est d'ailleurs pas adressé à Dieu, tout comme le Cantique, même si ici Dieu est invoqué plusieurs fois.
[104] He 1,8-9 : « il dit à son Fils : Ton trône, ô Dieu, subsiste dans les siècles des siècles, et : le sceptre de droiture est le sceptre de sa royauté. Tu as aimé la justice et tu as haï l'impiété. C'est pourquoi, Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse de préférence à tes compagnons. »
[105] Voir, parmi de nombreux autres appels : Jg 8,22s ; 1 S 8,7.
[106] Par exemple selon E. PODECHARD, « Notes sur les Psaumes, Psaume XLV », *Revue Biblique* 32 (1923) 28-38.
[107] Versets 3 à 7.
[108] Au verset 7, avec depuis toutes sortes de solutions exégétiques pour éviter ce blasphème, relevées par exemple par M. TAIT, *Jesus, the Divine Bridegroom, in Mark 2 :18-22*, 182-184.
[109] Qui ne pourra se résoudre qu'avec l'oint véritable, l'Emmanuel.

De plus, un certain nombre de parallèles peuvent être décelés dans ce Psaume, avec la justice d'Is 11,3-5, et les épousailles d'Is 60–62 de Dieu et de son peuple, ainsi que d'autres détails plus fins et discutables[110], qui, tous, orientent vers la lecture allégorique des épousailles de Dieu et de son peuple. Nous notons aussi une évocation possible (v. 11) de la miséricorde divine face à un second mariage. La certitude principale est que la figure du messie est utilisée systématiquement à la place de celle de Dieu[111], comme par exemple en Ct 3,7-11. Nous trouvons donc ici une indication qu'à un moment indéterminé[112] de l'histoire biblique le peuple de Dieu a été considéré comme l'épouse du messie, descendant de David. Cette épouse est glorieuse aux yeux de tous et ses enfants règnent pour toujours. Cette vision prendra son sens complet en accordant, avec le Nouveau Testament, le titre d'Époux au Christ et celui d'épouse à l'Église, nouveau peuple de Dieu.

Nous pouvons voir dans ce Psaume un exemple frappant de deuxième sens prenant le pas sur l'ensemble du texte : le chant n'a rien de directement messianique, mais il a été rapidement vu comme tel par les communautés juives et chrétiennes. Ainsi tout son texte en a été éclairé, pas seulement celui cité par la Lettre aux Hébreux. Il devient ainsi l'image frappante du Christ et de l'Église, complétant celles déjà évoquées : celle du Cantique des Cantiques, déjà positive, est agrémenté du vêtement couvrant d'honneurs celle dont la beauté n'est ici que supposée ; l'image négative d'Osée aussi est par là même anoblie encore ; et même si la parenté la plus certaine que nous pouvons déceler est avec l'image d'Ézéchiel, cette dernière est aussi dépassée par ce Psaume[113].

1.7 *Dieu Père dans l'Ancien Testament*

Dieu Père des croyants ?

À la charnière avec le Nouveau Testament, sachant déjà la prééminence du terme « Père » (ou plutôt « Abba ») que le Christ utilisera pour nous révéler la personnalité de Dieu, nous

[110] Tels que « l'intérieur » du verset 15, et au même verset, la « robe diaprée » qui évoquent le costume du grand prêtre, l'intérieur du temple, et la communauté identifiée par son temple.

[111] Changement important, déjà aperçu en Is 9,1-6 *divinisant* le messie, et repris ici, cf. A. FEUILLET, *L'accomplissement des prophéties*, Paris, Desclée, 1991, 25-27 et C. WIENER – J. COLSON, *Un roi fit des noces à son fils*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1962, 87.

[112] Cf. « L'époux et l'épouse », *CEv* 18 (1955) 46, sans toutefois préciser si ce glissement s'est fait de manière exclusive, ou s'il était déjà vu comme un enrichissement de l'image sponsale par la prophétie messianique.

[113] Cf. P. C. CRAIGIE, *Word biblical commentary*, XIX. *Psalms 1-50*, Colombia, [Nashville] : Nelson Reference & Electronic, 2004², 339-341.

pouvons nous demander jusqu'à quel degré de compréhension le peuple croyant a pu accueillir le terme Père pour désigner Dieu[114]. Au vu des réticences et du scandale provoqués par le Christ[115], il semble cohérent qu'aucun juif pieux n'ait osé tirer de l'image d'alliance entre Dieu et son peuple la conclusion pratique : appelons-le « Père » dans nos prières[116]. Cela n'est pourtant pas absurde du point de vue d'étrangers proches. Chez les Grecs, par exemple, Zeus est à la fois dieu suprême et père des dieux et des hommes[117]. Chez de nombreux peuples polythéistes il est aussi courant de faire dériver la création et l'humanité d'actes conjugaux entre dieux. Cependant le Dieu d'Israël a pour caractéristique principale d'être unique, ce qui exclut toute déesse égale ou inférieure d'où pourrait dériver l'appel « Père ». Ainsi même si Israël est déclaré « mon fils premier-né »[118] à Pharaon par la bouche de Moïse, il n'ose s'adresser au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob en passant du « Dieu de nos Pères » à « Dieu notre Père ». Cette réserve vis-à-vis d'un anthropomorphisme vu comme un danger pour la transcendance de Dieu va perdurer[119] jusqu'à ce qu'apparaisse dans le Nouveau Testament une idée de paternité transcendante. Cette paternité transcendante ne peut être vraiment accueillie que dans le Christ, sans qui la paternité de Dieu ne peut éviter un anthropomorphisme insignifiant[120].

Dieu Père de son peuple ?

Voyons maintenant si, dans l'Ancien Testament, a pu exister une vision paternelle de Dieu, à un niveau moindre que celui du rapport entre créateur et créature[121]. Le livre de la Genèse tout entier, depuis le commandement de croître et de multiplier jusqu'aux naissances annoncées aux patriarches, est le livre des paternités qui unit l'action de Dieu et des hommes en les faisant pro-créateurs. Par la suite, à l'image de Moïse évoqué ci-dessus, des prophètes vont présenter Dieu comme Père, non cette fois-ci pour effrayer un prince, mais plutôt pour tourner vers Lui son peuple. Ainsi Osée rappelle l'action de Dieu[122] : « d'Égypte, j'ai appelé mon fils », comme

[114] Dieu lui-même se nomme pourtant Père à plusieurs reprises : 2 S 7,14 (et par.), Jr 31,9 ; Ml 1,6, et les hommes le nomment Père : Dt 32,6 ; Ml 2,10 ; Ps 68,6 ; Tb 13,4 ; Si 51,10.
[115] Jn 5,17s.
[116] Même si cela s'est vu plusieurs fois : Es 63,16 ; 64,7 ; Jr 3,4.19 ; Ps 89,27 ; Sg 14,3 ; Si 23,1.4.
[117] HOMERE, *Iliade*. I. Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1937, chant 1, 544.
[118] Ex 4,22.
[119] Selon J.-P. BATUT, « La Nomination paternelle est-elle une usurpation ? », *Communio* XXXIV, 6 (2009), 14.
[120] Dans le sens bien précis de l'incapacité de cet anthropomorphisme à nous révéler quoi que ce soit sur Dieu : il est possible, dès l'Ancien Testament, de s'adresser à Dieu en l'appelant Père, mais sa transcendance nous interdisait alors de nous projeter dans une filiation.
[121] En évitant l'équivocité dans la signification de Père selon qu'on dit de Dieu qu'il est « Père du Fils » et « notre Père », puisqu'il s'agit de la personne dans le premier cas et de l'essence dans le second, cf. G. EMERY, *La Trinité créatrice*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1995, 189.
[122] Os 11,1-9.

Jérémie explique qu'Il est « un père pour Israël » [123]. Natân transpose le premier, toujours comme prophète, le lien paternel avec Dieu du peuple à la descendance de David[124], personnification compréhensible, mais qui ne va pas jusqu'à permettre à David d'interpeller Dieu comme Père ou même de le louer comme le Père de son peuple. Il se contente de le remercier d'être « son Dieu » [125]. L'évolution qui va finalement préparer l'enseignement du Notre Père est décelable dans le livre d'Isaïe. Il part d'un rapprochement discret[126] : « j'ai élevé des enfants […] mon peuple ne me connaît pas », parle ensuite de ses fils et de ses filles, qu'il a créés et formés[127], y fait une allusion[128] pour expliquer que, même si les femmes oubliaient leurs enfants, lui n'oublierait pas, pour enfin oser, du milieu de la détresse, appeler à pleine voix[129] le Seigneur : « tu es notre Père ». Ces derniers appels sont tempérés par d'autres liens plus acceptables : du potier avec son œuvre, du roi avec son peuple, mais il semble qu'enfin il soit possible d'invoquer Dieu « Père »[130].

Dieu Père masculin ?

Cela ne présage en rien pourtant d'une vision virile de Dieu. Pour s'en convaincre, remarquons déjà les nombreux rappels de la miséricorde divine, vertu proprement et étymologiquement féminine[131]. Il nous faut ensuite éviter de tomber dans le piège d'une lecture littérale de Gn 1,27 pour conclure que nous pouvons décrire Dieu comme masculin et féminin ou comme androgyne. Dieu ne peut être décrit mâle car ce qui est mâle nécessite ce qui est femelle pour devenir père, de même Il ne peut être dit viril car cela renvoie à la même réalité. La paternité convient pour parler de Dieu car, pour nos catégories humaines, est père celui qui, contrairement à la mère, fait exister sans tirer de soi ce qui ferait partie de lui. Avec les précautions nécessaires pour éviter des anthropomorphismes réducteurs, nous pouvons donc parler de Dieu comme du Père absolu[132]. Derrière cette dénomination peut apparaître l'idée de

[123] Jr 31,1-9.
[124] 2 S 7,5-16.
[125] 2 S 7,24.
[126] Is 1,2s.
[127] Is 43,1-7.
[128] Is 49,14-16.
[129] Is 63,7-64,7.
[130] Ml 2,10.
[131] L'allusion en Is 63,15, entre autres et Is 66,13, voir aussi Jr 31,20.
[132] Cf. R. BRAGUE, « Dieu le Père est-il un mâle ? », *Communio* 18/2 (1993) 12s : « l'idée de création, appliquée d'abord implicitement au peuple, puis explicitement à l'ensemble de ce qui existe, entraîne une autre image, qui vient s'ajouter à l'image conjugale du Dieu d'Israël comme père de son peuple qui est son fils (Os 11,1), voir son fils aîné (Ex 4,22). Parce qu'il crée, Dieu se révèle comme Père. Mais l'idée de création apporte en retour à celle de paternité une correction décisive. En un mot : l'idée de paternité est découplée de celle de virilité. Un père, dans le domaine biologique, est d'abord un mâle. Il devient père de par sa capacité à féconder une femelle qu'il rend

liberté : humainement, la mère s'impose comme une évidence à l'enfant, ce qui n'est pas le cas du père et ouvre la possibilité d'un choix. Cette possibilité qui se fait jour dans l'Ancien Testament d'appeler Dieu Père semble donc convenir particulièrement et devra être reprise pour expliquer en quoi (Ep 3,15) toute paternité dérive de cette paternité. Remarquons enfin que la majeure partie des utilisations de cet appel de Dieu s'est faite, non comme une métaphore mais comme une analogie d'attribution intrinsèque, exprimant réellement une vérité sur Dieu, à concurrence de nos capacités à l'accueillir. Ceci pourtant n'est qu'une préparation lointaine à la nouveauté radicale que le Christ révélera sur le Père et qui fera du Dieu Père de l'Ancien Testament et de Dieu le Père du Nouveau Testament des homonymes tellement différents[133].

Paternités et analogie

Au seuil du Nouveau Testament, prenons encore le temps d'observer ce faisceau analogique[134] du nom de « Père » qui nous intéresse : Dieu peut être nommé Père en vertu de plusieurs relations. La première sera traitée dans le chapitre suivant et voit Dieu comme Père de son Fils unique, la deuxième lui est liée et nous permet d'appeler Dieu *notre Père* dans le Fils, cependant ce que nous avons vu plus haut semble l'anticiper déjà. Une troisième et une quatrième analogies voient Dieu comme Père de tous les hommes ou du monde. Nous le savons bien, le sens plénier est le premier, mais y aurait-il, dans l'insistance de l'Ancien Testament sur ce sujet, un « désir » similaire de porter au-delà de l'analogie la paternité ? La remarque de L. Bouyer[135] sur la miséricorde paternelle (et quasi maternelle) évoquée ci-dessus est importante. Cet amour n'est pas un trait quelconque, non essentiel chez Dieu ; il enveloppe la révélation et la donation la plus complète que Dieu puisse faire de Lui-même, à tel point qu'Il apparaît tout entier dans cette donation. La réalité[136] qui s'exprime ici totalement et qui ainsi pourrait être vue comme plus qu'une métaphore ou analogie n'est cependant pas la paternité mais la miséricorde. Cette miséricorde révélera sa portée symbolique avec la définition « Dieu

mère. Il ne peut être père à lui seul. Il faut qu'il y ait un "terrain favorable". Or, l'initiative de Dieu est si totale qu'il n'en a nul besoin. Dieu est père, mais il n'est pas mâle. Et il ne suffit pas de dire qu'il est père, bien qu'il ne soit pas mâle. Il faut aller jusqu'à risquer que s'il peut être le Père, le Père absolu, c'est précisément parce qu'il n'est pas mâle. » Dans un autre domaine, celui de la personnalité de Dieu, nous pouvons nous inspirer de la structure d'une recherche parallèle selon R. POUIVET, « Le Dieu de la Bible est-il une personne ? », *RevSR* 92/1 (2018) 79-98. Il faudrait alors transposer la distinction (p. 97) : « Dieu est certes personnel, mais sans pourtant être un personne, avec laquelle on entretiendrait une relation, comme avec un ami, sa femme ou son mari. »

[133] Voir à ce sujet les articles de J. GALOT : « Le mystère de la personne du Père », *Gregorianum 77/1* (1996) 14-18 et « La Paternité divine : révélation et engagement », *Gregorianum 79/4* (1998) 691-697, ainsi que 699s sur la liberté évoquée ci-dessus.

[134] Cf. le paragraphe homonyme de G. EMERY, *La Trinité*, Paris, Les éditions du Cerf, 2009, 127-130.

[135] L. BOUYER, *Le Père invisible*, Paris, Les éditions du Cerf, 1976, 191.

[136] Nous pourrions aussi parler de « l'étant qui s'exprime » pour rejoindre les catégories rahnériennes du Realsymbole, nous verrons cela plus bas (au paragraphe 3.1).

est Amour »[137], mais qu'en est-il de chaque paternité ? Citons ici, avant de donner avec le Nouveau Testament la profondeur de champ nécessaire, Cl. Bruaire[138] : « loin de convenir à la procréation humaine, *la* paternité est un *concept univoque* révoquant *nos* paternités. Car elle signifie exactement *le Père*, c'est-à-dire *le père sans père*. » Ce qui lui fait conclure : « Loin qu'il y ait anthropomorphisme à nommer Dieu notre Père, c'est par théomorphisme manifeste que tout procréateur usurpe ce Nom divin. » La distance entre les deux paternités semble donc ontologiquement irréconciliable.

[137] 1 Jean 4,8 et 16.
[138] CL. BRUAIRE, *La raison politique*, Paris, Fayard, 1974, 261.

2. **Le Nouveau Testament et le mariage comme symbole**

Les liens qui unissent l'Ancien et le Nouveau Testament dans l'utilisation qu'ils font de l'image de l'épouse sont nombreux. Nous n'hésitons pas à penser qu'ils sont nécessaires pour comprendre de manière adéquate la nouvelle alliance. Nous nous proposons donc d'en parcourir les éléments les plus saillants. Cependant, la relecture continue du Nouveau Testament est impossible sans des renvois multiples et désordonnés. Nous risquerions, dans une lecture qui suivrait strictement l'ordre canonique des livres, de laisser de côté certains éclairages de l'image vétérotestamentaire du mariage. L'ordre que nous suivrons sera ainsi plus dicté par cette parenté que par un souci de préséance ou de chronologie.

Le Cantique des Cantiques, dont nous avons vu l'importance dans le développement vétérotestamentaire de l'image de l'épouse, semble évoqué par saint Jean au chapitre 20[1] lors de l'apparition du Ressuscité à Marie-Madeleine. Le Nouveau Testament retient ainsi souvent l'image de l'époux, la transférant au Messie dans la ligne de l'évolution vétérotestamentaire, comme le soulignent les paraboles et autres références aux noces du fils du roi[2]. Et si les Évangiles insistent surtout sur le festin des noces comme image du Règne à venir, les Lettres de saint Paul identifient clairement l'épouse à la communauté des croyants. Le texte principal[3] rapprochant les thèmes des épousailles humaines de celles du Christ et de l'Église est au chapitre 5 de la Lettre aux Éphésiens. Une certaine parenté de pensée[4] lie ce thème de l'Église-épouse et celui de l'Église-Corps du Christ, qui aura une importance décisive chez saint Paul. Le thème de l'épouse serait alors à l'origine de l'image du corps pour décrire l'Église. Il serait d'ailleurs intéressant d'étudier ce qui a conduit saint Paul du couple au corps propre, de la chair devenue une de la communion des époux au corps organique pour décrire l'Église.

Ce thème de l'Église-épouse sera abondamment commenté par Jean Paul II, comme l'avaient fait avant lui de nombreux Pères de l'Église. Comme nous le verrons, même si l'image

---

[1] Parallélisme visible entre Jn 20,11-18 et Ct 3,1-4, mais peu évoqué pour qualifier l'Église (à l'exception notable de GREGOIRE LE GRAND, *Homiliarum in Evangelia* 25, *PL* 76, 1189s, rejoint par A. Feuillet, cité dans *BC Évangile* II* - § 361), peut-être à cause de la personnalité de Marie-Madeleine. Ceci est d'ailleurs étrange, car la maison de Rahab a été largement comparée à l'Église qui sauve ceux qui s'y réfugient, malgré l'activité de l'hôtesse.

[2] Si nous acceptons d'identifier dans ces paraboles le fils au Christ, ce qui se fait spontanément en entendant le Christ appeler Dieu *Abba*. Il faut pour cela écarter les sémitismes *fils de* comme en Mt 9,15 pour désigner les compagnons de l'époux.

[3] Avec 1 Co 6,15-17 ainsi que différents thèmes apocalyptiques.

[4] Suivant B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Introduction au Mystère de l'Église*, 80, citons H. Cazelles, D. Dubarle et A. Feuillet, même si la référence au premier semble absente.

du Christ Époux de l'Église n'apparaît pas fréquemment dans le Nouveau Testament, elle en reste un thème majeur aussi par les éléments qu'elle lie et permet ainsi de mieux appréhender.

Le Nouveau Testament est d'une certaine manière victime du succès de l'image vétérotestamentaire des époux : l'auditeur de la Parole s'est tellement habitué à une épouse infidèle et indifférente à Dieu, et à un époux magnanime et absolument fidèle à sa promesse, qu'il sera difficile d'utiliser ces images dans la révélation de la nouvelle alliance. En effet, comment inclure dans les promesses du Christ tous les peuples de la terre sans faire mentir la première assurance de fidélité, vue comme exclusive ? Comment oser redonner à l'épouse la possibilité de « faire son salut » alors que ses infidélités étaient devenues proverbiales ? Cela n'empêchera pas les auteurs du Nouveau Testament d'avoir recours à une image qui ouvre déjà à tant de réalités importantes, même si elle a besoin d'être portée à son accomplissement par l'incarnation et par l'enseignement du Christ, puis par l'accueil de cette nouveauté

Entrée du symbole du mariage dans le Nouveau Testament

Cette image prendra ici un relief différent, par comparaison avec l'Ancien Testament. Son usage quittera ici le champ illustratif pour rentrer dans le domaine performatif. Cela peut passer inaperçu et nécessitera par la suite de faire appel à des outils épistémologiques tels que le symbole réel[5]. Mais nous pouvons déjà nous rendre compte de changements importants : nous passons du type à l'antitype[6], mais plus que cela les métaphores deviennent inopérantes, interdisant d'exclure la réalité même du mariage de notre étude, aussi bien dans la perspective eschatologique que dans l'accueil du Verbe incarné. Un indice nous conduit vers cet émerveillement : l'utilisation insistante dans l'Évangile selon saint Jean des thèmes de l'heure, de l'accomplissement, de la fidélité et de la joie. Chacun individuellement peut être pris pour une invitation particulière, leur rencontre fréquente oriente nos pensées vers la réalité du mariage et incite à la considérer comme une clef de compréhension capitale de cet Évangile et de l'ensemble du Nouveau Testament. Les Évangiles n'étant pas des réalités isolées du Nouveau Testament, nous chercherons à comprendre d'abord le cadre canonique qu'offrent les Écritures pour pouvoir accueillir plus clairement leur portée.

[5] Que nous appellerons par la suite, une fois mieux défini, *Realsymbol*.

[6] Dans un sens rappelé par H. DE LUBAC, *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge : étude historique*, *Théologie* 3, Paris, Aubier, 1949[2], 351-357 (note B).

2.1 *Chez Saint Paul*

Notre recherche portera premièrement sur les écrits pauliniens, car ils sont le témoin privilégié d'un accueil du mystère des noces. Elle se déroulera selon l'apparent développement de ce thème, même s'il serait souhaitable de préciser, chronologiquement par exemple, les parentés précises de pensée pour faire un véritable travail exégétique. La première Lettre aux Corinthiens présente plusieurs liens entre les concepts de corps et de chair pour parler de l'Église, qui par là introduisent logiquement le thème du mariage. Celui-ci sera évoqué dans la deuxième Lettre par le biais des fiançailles qui permettra de situer le rôle des apôtres dans ces fiançailles comme dans les noces de la communauté avec le Christ. L'évocation de la maternité dans la Lettre aux Galates rattachera notre enquête aux notions de liberté et d'alliance, pour arriver, avec la Lettre aux Romains, à une notion plus étendue de l'alliance. Le point culminant de ce parcours se situera dans le chapitre 5 de la Lettre aux Éphésiens, qui montrera la grandeur du mystère du mariage, grandeur établie, que la Lettre fasse référence à la réalité humaine ou qu'elle renvoie à l'union du Christ et de l'Église.

2.1.1 Une seule chair, un seul esprit : 1 Co 6,12-20

La première Lettre de saint Paul aux Corinthiens ne semble pas, à première vue du moins, évoquer l'image sponsale pour parler de l'Église[7]. Mais si nous la confrontons au livre de la Genèse[8], elle prend un relief différent. Alors que nous n'y trouvons à première vue qu'une argumentation solide contre la prostitution, saint Paul fait remarquer que l'union tarifée ne conduit qu'à l'union corporelle, à la différence de l'appel du livre de la Genèse, qu'il cite[9], à ne faire qu'une chair. Ceci pourrait rester une comparaison s'il n'y avait un troisième terme : 1 Co 6,17 : *Celui qui s'unit au Seigneur, au contraire, n'est avec lui qu'un seul esprit.* Par ce parallélisme[10], la Lettre nous précise que l'union des chrétiens avec le Christ ressuscité se fait

[7] Ce qui n'est pas vraiment l'opinion de B. OGNIBENI, « Chiesa come corpo e Chiesa come sposa nelle lettere di Paolo ai Corinzi », *Anthropotes* 25 (2009), 235-250 : pour lui, la distinction dans ce passage entre les péché dans et hors du corps s'appliquent en réalité au corps ecclésial, dont le pécheur se retranche, en particulier lorsqu'il s'unit à une prostituée, ou plus généralement fornique. Par là cette distinction porte à penser l'appartenance à l'Église en termes de sponsalité.

[8] Gn 2,24 : « C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair. »

[9] 1 Co 6,16 : « Ou bien ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée n'est avec elle qu'un seul corps ? Car il est dit : Les deux ne seront qu'une seule chair. »

[10] En utilisant une nouvelle fois *« celui qui s'unit »*.

en un seul esprit et par une union s'apparentant au mariage. Or il venait d'évoquer une unité des chrétiens avec le Christ comme celle des membres avec le corps. Cette vision des chrétiens comme membres du Christ sera reprise plus tard dans la Lettre aux Éphésiens et amplifiée, en étant appliquée à l'Église entière[11]. Ici saint Paul n'évoque pas directement l'Église, mais il est difficile de ne pas la déceler dans l'union des chrétiens en un seul corps. Relevons aussi l'importance nouvelle donnée à la corporéité du chrétien[12] au sein de l'Église, qui n'est alors pas seulement une réalité spirituelle. Le chrétien meurt et vit dans le Christ, et rend visible l'Église par sa visibilité corporelle. Insistons enfin sur ce qui est commencé ici par l'évocation du rachat par le Christ, qui relie la mort du Christ en croix, le mariage de l'Église par le don de soi et la glorification dans notre corps. La croix est ici l'acte de naissance de l'Église et sa seule gloire, comme irradiation de l'amour de son époux[13]. Notons enfin que, dès cette première évocation – succincte – de l'Église comme corps du Christ, cette image est reliée à celle du mariage.

2.1.2 La fiancée de l'Époux unique : 2 Co 11,2-3

Le refus du Christ de la part de son peuple est un point incontournable du ministère de Saint Paul. Il en est d'autant plus touché qu'il entend dans chaque prophétie de l'Ancien Testament les appels préparant la venue du Christ. Ainsi, lorsqu'il s'adresse à la communauté de Corinthe, c'est en reprenant le thème du mariage, même s'il le restreint aux fiançailles[14] qui nous évoquent Osée. Une raison en est qu'il ne considère pas encore les Corinthiens capables de répondre à cette invitation. Leur inconstance ne leur permet pas de répondre à l'amour jaloux de Dieu. Une difficulté à former cette unité que saint Paul compare à celle du corps provient aussi de l'origine païenne de la communauté, qui n'a pas été préparée à l'accueil de la bonne nouvelle. L'appel à ressembler à une vierge pure a dû résonner étrangement dans une ville aux mœurs si dépravées que « vivre à la corinthienne » était devenu synonyme de libertinage.

---

[11] Ep 5,25-32.

[12] 1 Co 6,12-20 ; 10,16s ; 12,12-27 ; 15,12-50.

[13] G. BALDANZA, « L'uso della metafora sponsale in 1 Co 6,12-20. Riflessi sull'ecclesiologia », *Rivista Biblica* 3 (1998) 317-340, reprise en ID. *La metafora sponsale in S. Paolo e nella tradizione liturgica siriaca*, Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » 114, Roma, Centro Liturgico Vincenziano, 2001, 9-29.

[14] 2 Co 11,2-3 : « J'éprouve à votre égard en effet une jalousie divine ; car je vous ai fiancés à un époux unique, comme une vierge pure à présenter au Christ. Mais j'ai bien peur qu'à l'exemple d'Ève, que le serpent a dupée par son astuce, vos pensées ne se corrompent en s'écartant de la simplicité envers le Christ. » Rappelons qu'à l'époque de saint Paul les fiançailles étaient bien différentes de ce que ce mot désigne aujourd'hui, et qu'elles étaient déjà quasiment un mariage.

L'argumentation utilisée par Paul pour se faire accepter comme collaborateur de leur joie et faire reconnaître l'authenticité de son ministère étonne : il se fait lui-même porteur de la jalousie divine[15]. Par cela il rappelle qu'il a été l'auteur des fiançailles du Christ et de la communauté de Corinthe, et donc qu'il doit répondre d'elle jusqu'à son mariage. Il joue donc le rôle de compagnon de l'époux[16], ou encore de père de l'épouse[17]. Cette audace étonne pour le moins.

Il insiste alors grâce à la figure d'Ève, et introduit les différentes tentations qu'elle évoque : celle contre Dieu, celle aussi contre son mari, qui devient ici le nouvel Adam de 1 Co 15,45, le Christ. Il appelle ainsi la communauté à répondre à l'amour fidèle et unique. Cette métaphore présente des avantages indéniables par rapport aux autres utilisées par Paul : elle montre la finalité de son ministère et l'implication totale qu'elle suppose, alors que, dans la métaphore agricole ou dans celle du potier, ces points sont moins saillants. De plus, voir l'Église comme l'épouse bien-aimée implique l'union intime et personnelle, l'appartenance exclusive et un amour réciproque et indissoluble.

Cette métaphore est, semble-t-il[18], centrale dans la théologie et l'argumentation de saint Paul. Elle lui permet de montrer la continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament ; que l'appartenance au Christ est une communion interpersonnelle et intime, en plus d'être exclusive[19] ; que les divisions sont impossibles dans le seul époux ; et enfin, par un parallèle avec la création, que le salut est offert à tous. Nous pouvons aussi retirer de ce rapprochement

[15] Voir aussi Ez 16,8 : « Alors je passai près de toi et je te vis. C'était ton temps, le temps des amours. J'étendis sur toi le pan de mon manteau et je couvris ta nudité ; je m'engageai par serment, je fis un pacte avec toi - oracle du Seigneur Yahvé - et tu fus à moi. » Et surtout Ex 20,5 : « Tu ne te prosterneras pas devant ces dieux et tu ne les serviras pas, car moi Yahvé, ton Dieu, je suis un Dieu jaloux qui punis la faute des pères sur les enfants, les petits-enfants et les arrière-petits-enfants pour ceux qui me haïssent. »

[16] Comme Moïse en Ex 19,17, les disciples en Mt 9,15 par. et surtout le Baptiste en Jn 3,29, que nous verrons en leur temps.

[17] Comme Paul se présente lui-même : 1 Co 4,15 : « Auriez-vous en effet des milliers de pédagogues dans le Christ, que vous n'avez pas plusieurs pères ; car c'est moi qui, par l'Évangile, vous ai engendrés dans le Christ Jésus. » Cela est très étrange au regard de l'*Abba* qui est normalement réservé à Dieu. Nous sommes ici témoins d'une adéquation symbolique en cours de réalisation. La radicalité de l'injonction « N'appelez personne votre Père sur la terre : car vous n'en avez qu'un, le Père céleste. » (Mt 23,9) n'est pas encore articulée avec le positionnement des apôtres vis-à-vis de la communauté chrétienne qu'ils engendrent. Plus qu'à une contradiction interne aux Saintes Écritures, nous sommes ici confrontés à l'adéquation progressive de la réalité symbolique et du discours symbolique.

[18] Selon l'opinion de certains auteurs, tels G. BALDANZA, *La metafora sponsale in S. Paolo e nella tradizione liturgica siriaca*, 48s et sa conclusion : « [intendiamo] sollecitare la riflessione ecclesiologica ad illustrare meglio la ricchezza della tipicità della metafora sponsale nel contesto delle altre metafore, evidenziando come queste ricevano luce da essa; l'amore oblativo sponsale di Cristo costituisce il punto di riferimento più profondo per tutte le metafore. In questa prospettiva va collocato il concetto di popolo di Dio, cogliendone il suo vero significato biblico e ridimensionando alcune esagerazioni riscontratesi dopo il Concilio Vaticano II. »

[19] Ce que montre l'image du corps.

une tension dynamique entre la tentation d'Ève et l'appel inlassable du Christ Époux à réaliser avec nous cette union fidèle et indissoluble.

2.1.3 Ga 4,22-27

L'image de l'épouse n'est pas utilisée directement dans le passage cité[20], mais l'introduction du thème de la Jérusalem-mère nous permet de discerner sa présence. Paul est confronté aux tentations de la communauté galate d'observer la loi juive, et l'image qui lui semble la plus apte à décrire l'erreur dans laquelle se fourvoient les membres de la communauté est l'alliance imparfaite conclue par Abraham avec Agar. Il montre comment cette alliance reflète l'état actuel du judaïsme, empreint de l'esclavage de la loi, alors que les chrétiens sont véritablement libres, sujets de la Jérusalem nouvelle[21]. L'alliance dont il est question ici s'imbrique profondément avec l'alliance nuptiale utilisée pour expliciter le mystère de l'Église, même si le but recherché par saint Paul dans ces lettres des premières heures n'est pas directement celui-ci.

Nous pouvons aussi discerner dans la précision paulinienne : « Il y a là une allégorie » (Ga 4,24) une différence importante. Les deux communautés et les deux alliances désignées dans l'Ancien Testament par cette allégorie de la servante et de la femme libre vont réellement changer de statut dans le Nouveau Testament. Les deux descendances d'Abraham étaient clairement distinctes : le peuple d'Israël et les gentils. L'arrivée du Christ réalise la nouvelle alliance et transforme l'allégorie qui était illustrative tant que les gentils n'étaient pas appelés à la nouvelle alliance dans l'époux. Dans le Nouveau Testament le Christ devient réellement l'époux de tous, à égalité. L'allégorie s'est muée en une réalité efficace.

---

[20] Ni dans le paragraphe Ga 4,21-31, bien que le thème y affleure : « Dites-moi, vous qui voulez vous soumettre à la Loi, n'entendez-vous pas la Loi ? Il est écrit en effet qu'Abraham eut deux fils, l'un de la servante, l'autre de la femme libre ; mais celui de la servante est né selon la chair, celui de la femme libre en vertu de la promesse. Il y a là une allégorie : ces femmes représentent deux alliances ; la première se rattache au Sinaï et enfante pour la servitude : c'est Agar (car le Sinaï est en Arabie) et elle correspond à la Jérusalem actuelle, qui de fait est esclave avec ses enfants. Mais la Jérusalem d'en haut est libre, et elle est notre mère ; car il est écrit : Réjouis-toi, stérile qui n'enfantais pas, éclate en cris de joie, toi qui n'as pas connu les douleurs ; car nombreux sont les enfants de l'abandonnée, plus que les fils de l'épouse. Or vous, mes frères, à la manière d'Isaac, vous êtes enfants de la promesse. Mais, comme alors l'enfant de la chair persécutait l'enfant de l'esprit, il en est encore ainsi maintenant. Eh bien, que dit l'Écriture : Chasse la servante et son fils, car il ne faut pas que le fils de la servante hérite avec le fils de la femme libre. Aussi, mes frères, ne sommes-nous pas enfants d'une servante mais de la femme libre. »

[21] Une allusion indirecte répond de manière presque comique aux « pas mon peuple » et « pas aimée » d'Osée (Os 1 et 2), en faisant de ceux-ci la véritable épouse, libre, ce renversement sera cité dans l'épître aux romains, voir ci-dessous.

2.1.4 Rm 9,23-26

L'objectif poursuivi par l'auteur de la Lettre aux Romains est, en particulier au chapitre 9, de mettre en avant l'élection de tous les peuples au travers du peuple choisi Israël. Il désire aussi montrer que les baptisés peuvent prétendre à tous les privilèges qui y sont associés et que Dieu désire leur offrir : la filiation divine et l'adoption, ainsi qu'un amour qui, par la venue du Christ Époux, fait des gentils aussi l'épouse aimée. Il utilise en particulier le parallèle avec Osée, alors que d'autres textes pouvaient répondre à ses besoins. Jérémie (Jr 3) a été écarté car[22] insistant trop sur la séparation de Dieu et d'Israël. Il a de même évité de renvoyer à Isaïe[23] car il préférait[24]montrer l'existence d'un lien fort avec le peuple de Dieu par la symbolique sponsale. Il utilise donc Os 2,25, puis Os 2,1 en Rm 9,25s[25]. Notons une inversion et surtout une substitution de verbe pour utiliser le verbe *kalein*, qui est à la base d'*ekklêsia*, et dans lequel nous décelons une force transformatrice[26]. Nous retrouvons[27] l'appel et la transformation opérés par le Christ : l'allégorie des noces devient effectivement transformante. L'appel est réel.

Cette force peut être rapprochée du passage de « mon baal » à « mon mari » en Os 2,18. Nous pouvons en déduire qu'il est important pour saint Paul de garder une certaine unité entre les idées de peuple élu, d'épouse aimée et indivisible et de filiation divine. De plus, le fruit de cette unité convoquée est l'Église. Les liens induits sont alors, cf. Os 2,1-3, ceux d'une fratrie ou d'une famille. Cette dernière caractéristique a pu inciter l'auteur à choisir cette référence pour déplacer les liens depuis le peuple, connoté ethniquement, vers la filiation divine, au potentiel universel. De plus, le choix d'Osée montre que cette filiation ne se fait plus simplement reconnaître par une action prophétique, mais est rendue présente par le drame vécu par le Christ. Lui seul en effet peut, par une action personnelle vraiment efficace, proche des mariages et deuils d'Osée et d'Ézéchiel, réaliser ces gestes prophétiques.

---

[22] Selon l'opinion de G. BALDANZA, « L'unione tra giudei e gentili : la metafora sponsale in Rom 9,23-26 », 240, reprise en ID. *La metafora sponsale in S. Paolo e nella tradizione liturgica siriaca*, 56s.

[23] Is 54 qui affirme que l'épouse de la jeunesse n'est pas répudiée mais qui, après peu de temps, sera reprise et aimée pour toujours.

[24] G. BALDANZA, « L'unione tra giudei e gentili : la metafora sponsale in Rom 9,23-26 », *Salesianum* 2 (1997) 240.

[25] Rm 9,25s : « C'est bien ce qu'il dit en Osée : J'appellerai mon peuple celui qui n'était pas mon peuple, et bien-aimée celle qui n'était pas la bien-aimée. Et au lieu même où on leur avait dit : "Vous n'êtes pas mon peuple", on les appellera fils du Dieu vivant. »

[26] G. BALDANZA, « L'unione tra giudei e gentili : la metafora sponsale in Rom 9,23-26 », 241, reprise en ID. *La metafora sponsale in S. Paolo e nella tradizione liturgica siriaca*, 57, remarque que la citation d'Osée permet de garder au peuple élu son amour sponsal, tout en leur unissant les gentils qui deviennent ainsi une unique épouse. La force de cette unification réside dans l'appel du *kalein*, pris à son compte par Paul.

[27] L'allégorie de Ga 4,24 vue ci-dessus en 2.1.3 .

Un argument appuyant l'importance de cette citation est que nous ne trouvons qu'en Osée l'expression « fils du Dieu vivant ». Ceci rattache le peuple d'Israël au seul Dieu, par opposition aux idoles incapables. Le passage ainsi commencé avec Osée de « pas mon peuple » à « fils du Dieu vivant »[28] continue pour établir une relation personnelle au sein de ce peuple. Cette filiation en Christ est plus qu'un lien d'amour réciproque, elle comporte une union, une incorporation au Christ mort et ressuscité au moyen du baptême, ce qu'indique le chapitre 8 montrant que les baptisés sont cohéritiers. Cela implique que, si nous souffrons avec le Christ[29], nous participerons à sa gloire. De plus, l'usage que saint Paul fait du concept d'Église-épouse aimée et unique montre que celui-ci est recevable par tous, juifs ou gentils, et apte à consolider une unité en danger. Il enrichit l'élection par l'appel, ou convocation, de chaque homme, et nous justifie au lieu de nous condamner. L'exclusion n'est donc plus ici la contraposition de l'inclusion[30], car l'inclusion est réelle, miséricordieuse, indéfectible et eschatologique en Jésus-Christ. L'événement Jésus-Christ nous permet de ne plus être seulement spectateurs d'un fait établi mais acteurs de la réponse à un appel toujours effectif.

2.1.5 Le modèle des noces chrétiennes : Ep 5,25-32

Une chair purifiée

Malgré l'opinion de certains auteurs[31] qui ne font de ce passage de la Lettre aux Éphésiens et de l'usage de l'image du mariage en parallèle avec le don du Christ à son Église qu'une concession aux faiblesses misogynes de ce temps, nous nous permettrons d'y voir non seulement un exemple offert à chaque couple, mais aussi une approche profonde et belle du mystère de l'Église, qui est grand. Notons tout d'abord quelques points propres à cette Lettre, si nous la comparons avec les autres métaphores sponsales des Lettres pauliniennes. Elle est la seule à lier mariage et purification[32], même si d'autres éléments peuvent conduire au baptême ailleurs. Elle est aussi la seule à décrire clairement et directement le don total du Christ en croix,

[28] Os 2,1 : « Le nombre des enfants d'Israël sera comme le sable de la mer, qu'on ne peut ni mesurer ni compter ; au lieu même où on leur disait : "Vous n'êtes pas mon peuple", on leur dira : "Fils du Dieu vivant." »

[29] Il nous faut aussi mourir avec lui, selon ce qui est indiqué en Rm 7,1-4, afin de mourir à la loi ancienne. Ceci nous permet de devenir épouse du Christ sans commettre d'adultère. De plus, cela nous évite de rester sous le coup de la loi qui, avec le péché, nous conduit à la mort (Rm 7,10).

[30] Il n'y a plus ni juifs ni païens, il ne faut plus distinguer selon l'ordre naturel de la naissance, car c'est l'ordre eschatologique de l'appel qui est effectif.

[31] Voir par exemple le « compromis avec les valeurs du monde » de J.N. ALETTI, *Essai sur l'ecclésiologie des lettres de Saint Paul*, Études bibliques 60, Pendé, Paris : J. Gabalda et Cie, 2009, 173.

[32] Bien que ce point soit particulièrement présent dans l'ancienne alliance, en particulier dans le Lévitique, et lié à la situation matrimoniale Cf. Lv 11-18.

par amour, en termes matrimoniaux. Le terme *sarx*, enfin, prend ici une importance déterminante, qui accomplit le chemin commencé dans la première Lettre aux Corinthiens. L'Église devient, sur la croix, la chair du Christ[33].

Le don total de l'Époux

Quelques rapprochements sont dignes d'intérêt : le premier est fait entre les notions de purification et d'alliance dans le langage matrimonial. Il provient de l'influence de Jr 33 et Jr 31 et surtout Ez 16. La purification annoncée par Jr 33,8[34] est liée aussi à l'alliance nouvelle et au pardon évoqués auparavant[35], toujours proches du thème sponsal[36]. Ce lien est ensuite développé par Ézéchiel, d'abord dans la description de Jérusalem sous l'emblème d'une prostituée (Ez 16). Là, Dieu révèle un amour bienveillant, constant et purifiant. Il est pure bonté et offre la base d'une alliance éternelle. Ceci est développé en Ez 36,25-29[37] et continue à lier les thèmes de purification, de don de l'Esprit et de cœur nouveau. L'alliance est, elle, évoquée quelques versets plus loin, en Ez 37,26 : *je conclurai avec eux une alliance de paix ; ce sera avec eux une alliance éternelle*. Le terme *katharizein* a donc de manière forte un lien avec l'alliance, et avec l'alliance matrimoniale en particulier. Ceci prend une certaine importance pour expliquer la purification dont parle Ep 5,23-32 et sa connexion avec l'alliance éternelle annoncée par les prophètes. Le deuxième lien est propre à l'influence paulinienne et voit dans la Lettre aux Éphésiens le développement de ce que Paul avait commencé et dont il a été question plus haut. L'alliance dans le sang du Christ évoquée dans la première Lettre aux Corinthiens est aussi dans l'Esprit et pas seulement selon la lettre d'après la deuxième Lettre aux Corinthiens. Cette alliance est destinée à tous, juifs ou gentils, comme le souligne la Lettre aux Romains. Et même si l'alliance n'est pas directement évoquée dans la péricope qui nous

[33] G. BALDANZA, *La metafora sponsale in S. Paolo e nella tradizione liturgica siriaca*, 68s.

[34] Jr 33,8 : « Je les purifierai de toute faute par laquelle ils m'ont offensé, je pardonnerai toutes les fautes par lesquelles ils m'ont offensé et se sont révoltés contre moi. »

[35] Jr 31,31-34 : « Voici venir des jours - oracle de Yahvé - où je conclurai avec la maison d'Israël (et la maison de Juda) une alliance nouvelle. Non pas comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères, le jour où je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte - mon alliance qu'eux-mêmes ont rompue bien que je fusse leur Maître, oracle de Yahvé! Mais voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël après ces jours-là, oracle de Yahvé. Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple. Ils n'auront plus à instruire chacun son prochain, chacun son frère, en disant : "Ayez la connaissance de Yahvé !" Car tous me connaîtront, des plus petits jusqu'aux plus grands - oracle de Yahvé - parce que je vais pardonner leur crime et ne plus me souvenir de leur péché. »

[36] Jr 31,22 : « la femme recherche son mari ! »

[37] Ez 36,25-29 : « Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés ; de toutes vos souillures et de toutes vos ordures je vous purifierai. Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon esprit en vous et je ferai que vous marchiez selon mes lois et que vous observiez et pratiquiez mes coutumes. Vous habiterez le pays que j'ai donné à vos pères. Vous serez mon peuple et moi je serai votre Dieu. Je vous sauverai de toutes vos souillures. J'appellerai le blé et le multiplierai, et je ne vous imposerai plus de famine. »

intéresse, son apparition au début de la Lettre[38] montre que l'auteur a voulu insister sur la continuité de ce que le Christ a renouvelé par le don de sa vie.

Ce renouvellement présente chez saint Paul les défauts d'un travail en cours. Il se trouve à la jonction de l'Ancien et du Nouveau Testament, et certains de ses textes peuvent, comme des passages des Évangiles, présenter une certaine misogynie[39] : le sermon sur la montagne présente uniquement, en Mt 5,27-31, l'adultère avec une femme ; Paul parle (Ep 5,21-23) de soumission de l'épouse en lien direct avec la domination de Gn 3,16[40], et en d'autres passages[41] il se fait l'écho des inégalités de son époque. Nous ne pouvons voir en cela la canonisation de pratiques inégalitaires, comme nous ne pouvions voir dans l'Ancien Testament que le reflet des effets néfastes du péché originel, mais nous pouvons regretter qu'elles subsistent. Un défaut du symbole se fait jour ici : le Christ masculin, venant seul[42] et totalement sauver l'humanité, a pu sembler fixer cette inégalité. Saint Paul accueille progressivement cette nouveauté symbolique qui lui semble encore concerner particulièrement les hommes masculins par la masculinité du Christ. Il est vrai que le *novum* intransitif et inamissible du don du fils sauveur, événement singulier et historique, s'est réalisé dans son sujet hypostatique, masculin. Saint Paul y a peut-être vu une justification de travers misogynes, ce qui est regrettable, il a continué à décrire ce déséquilibre ambiant, ce qui est fâcheux, il n'a surtout pas su déceler dans le don de l'époux le rééquilibrage total qu'il apportait. La nouveauté de l'Évangile est ici bien loin des tentatives extérieures que nos sociétés veulent imposer aux hommes et aux femmes par la force de la loi. C'est au cœur de l'humain que l'Évangile apporte toute nouveauté[43].

---

[38] En filigrane avec le rappel de la promesse en Ep 2,11-16, et un peu plus clairement en Ep 3,6 : les païens sont admis au même héritage, membres du même Corps, bénéficiaires de la même Promesse, dans le Christ Jésus, par le moyen de l'Évangile.

[39] Sur cette misogynie, voir la mise au point complète de M. GOURGUES, *« Ni homme ni femme ». L'attitude du premier christianisme à l'égard de la femme : évolution et durcissements*. Paris, Les éditions du Cerf, 2013.

[40] Voir *TDC* 31,4 pour les liens avec Mt 5,27s, et *TDC* 89 sur Ep 5,21-33.

[41] Entre autres : « Que les femmes se taisent dans les assemblées. » (1 Co 4,34-35) ou « Voilà pourquoi la femme doit avoir sur la tête un signe de soumission, à cause des anges » (1 Co 11,5-10).

[42] « ainsi le Christ, après s'être offert une seule fois pour enlever les péchés d'un grand nombre » (He 9,28).

[43] « En s'apportant lui-même il a apporté toute nouveauté » selon saint Irénée, souvent cité par H. de Lubac, Comme le rappelle H. U. VON BALTHASAR, « Henri de Lubac, l'œuvre organique d'une vie », *NRT* 98 (1976) 33.

Une seule chair

Suivons maintenant l'auteur de cette Lettre dans l'usage qui est fait du mot *sarx*. Rappelé en Ep 2,11[44] avec une connotation péjorative et légale, il est utilisé plus loin[45] pour montrer en quoi le Christ a dépassé la séparation entre juifs et gentils. Les deux « chairs » sont opposées[46]. En Ep 2,16[47], le Christ réussit à réconcilier en son corps (*soma*) juifs et gentils avec Dieu. Ce corps est ensuite défini comme l'Église, corps du Christ, unie au Christ tête[48]. Enfin, il nourrit sa chair et en prend soin, elle qui est l'Église[49]. Nous assistons donc à une série de rapprochements, d'abord de la chair vers le corps, puis dans la chair, ou plutôt une union entre les deux. Cette union se comprend et est décrite en termes matrimoniaux et comporte plusieurs unifications : des juifs et des gentils, qui deviennent corps du Christ pour s'élever à une unité plus grande : par le don de la croix. Le rappel et la citation en Ep 5,31 de Gn 2,24 montrent que l'utilisation de la métaphore matrimoniale permet de mieux appréhender la réalité que la métaphore du corps. Celle-ci peut avoir une connotation statique ou fermée, même si le corps est vu comme vivant[50], tout en soulignant les différences entre les membres. Celle-là au contraire insiste sur l'ouverture dynamique donnée par l'amour renouvelé de Dieu[51]. De plus, en la qualifiant de mystère, l'auteur nous invite à découvrir le plan de Dieu dès les origines : la

---

[44] Ep 2,11 : « Rappelez-vous donc qu'autrefois, vous les païens - qui étiez tels dans la chair, vous qui étiez appelés "prépuce" par ceux qui s'appellent "circoncision", ... d'une opération pratiquée dans la chair ! »

[45] Ep 2,13s : « Or voici qu'à présent, dans le Christ Jésus, vous qui jadis étiez loin, vous êtes devenus proches, grâce au sang du Christ. Car c'est lui qui est notre paix, lui qui des deux peuples n'en a fait qu'un, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine. »

[46] Cette opposition sera jugée par J.N. ALETTI, « Les difficultés ecclésiologiques de la lettre aux Éphésiens. De quelques suggestions », *Biblica* 85 (2004) 457-474, comme simplement effacée par l'annulation de la loi, mais, son but principal étant de montrer qu'il n'y a pas de rupture avec les autres ecclésiologies pauliniennes, il butera sur l'image du corps en se demandant comment la tête peut être dans l'*eschaton* tandis que le corps reste ancré ici-bas.

[47] Ep 2,16 : « et les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul Corps, par la Croix : en sa personne il a tué la Haine. »

[48] Ep 5,23.30 : « en effet, le mari est chef de sa femme, comme le Christ est chef de l'Église, lui le sauveur du Corps ; […] ne sommes-nous pas les membres de son Corps ? »

[49] Ep 5,29 : « Car nul n'a jamais haï sa propre chair ; on la nourrit au contraire et on en prend bien soin. C'est justement ce que le Christ fait pour l'Église ».

[50] Cette image anticipe trop, à première vue, l'*eschaton* comme unifiant et irréversible. Cette vision moniste de l'Église est dangereuse, comme l'accentue PIE XII, *Mystici corporis*, § 22 (original latin : *AAS* 35 (1943) 203). Pour cette encyclique voir l'Église Corps du Christ de la même manière que dans la transsubstantiation risque de nous faire négliger notre guérison, notre salut.

[51] Un autre point est que nous pouvons choisir notre épouse (époux), alors que notre corps nous est propre : cf. G. BALDANZA, « Sacramentalità del matrimonio ed ecclesiologia : alcune riflessioni nella prospettiva della lettera agli Efesini », Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » 109, Roma, Centro Liturgico Vincenziano, 1995, 309. Ceci doit être tempéré : avoir choisi son époux (son épouse) oblige, selon l'engagement de la fidélité et par justice, à le re-choisir chaque jour. Plus encore : ce choix oblige, pour se donner à son conjoint à se choisir soi-même. Ce dernier choix n'est pas si évident que le dit Ep 5,29 (« Car nul n'a jamais haï sa propre chair ; on la nourrit au contraire et on en prend bien soin. »). L'exemple des dépendants (drogués, alcooliques) montre au contraire la difficulté à se choisir et pas seulement à se supporter. Nous devons vivre, parfois héroïquement, les vertus de tempérance et de charité dans ces choix, *usque ad mortem*.

ressemblance avec la Trinité dans la communion des personnes, déclinée au sein de la communion ecclésiale. Une opinion, de G. Baldanza[52] par exemple, voit dans le projet originaire de Dieu la relation salvifique du Christ et de l'Église, mais ceci dépasse nos certitudes et est contredit par « le fait que le Christ est bien l'Époux par excellence n'est pas à séparer du fait qu'il est "le second" 1 Co 15,47 et "le dernier Adam" 1 Co 15,45 »[53]. L'important est que l'hypothèse[54] selon laquelle le grand mystère d'Ep 5,32 serait le projet originaire de Dieu, comportant le mariage et réalisé dans l'union du Christ et de l'Église, est acceptable et même communément reçue. Ce projet évidemment englobe et dépasse la simple union entre tous les fidèles sous le regard du Christ. Il nous faut alors déterminer comment « le mystère propre au Christ comme Époux de l'Église s'irradie et peut s'irradier dans les couples qui lui sont consacrés »[55] et par là dans toute l'Église.

2.2 *Les paraboles des noces dans les synoptiques*

Les Évangiles synoptiques témoignent, à la suite de saint Paul, de l'habitude déjà ancrée de la première communauté chrétienne d'identifier l'Époux biblique avec le Christ, alors que ce titre était réservé à Dieu. Les paraboles, et en général les paroles du Christ rapportées par les Évangiles, donnent l'occasion de retrouver l'origine de cette habitude.

2.2.1 Le jeûne et l'époux enlevé

Un premier texte, le seul à apparaître dans les trois synoptiques[56], nous montre le Christ s'identifiant lui-même avec l'Époux : lors d'une controverse à propos du jeûne des pharisiens et des disciples de Jean il se présente comme l'Époux en présence duquel le jeûne est impossible. Mais, au lieu de continuer le parallèle comme dans l'Ancien Testament en accablant l'épouse (reproches et infidélités), c'est lui-même qu'il présente, selon un registre dramatique : l'Époux sera enlevé, et même arraché. Il unit ainsi les thèmes jusqu'alors distincts de l'époux

[52] G. BALDANZA, *La metafora sponsale in S. Paolo e nella tradizione liturgica siriaca*, 82s.
[53] CTI, *Textes et documents (1969-1985)*, Paris, Les éditions du Cerf, 1988, 209s. Il s'agit de la 4e thèse des « Seize thèses de christologie sur le sacrement de mariage ».
[54] Communément reçue, selon J. CAMBIER, « Le grand mystère concernant le Christ et son Église. Éphésiens 5,22-33 », *Biblica* 47 (1966) 44s : une autre, minoritaire, verrait seulement sous ce terme le sacrement du mariage, les discussions demeurent sur l'articulation entre le mystère vu comme l'annonce cachée en Gn 2,24 de l'union du Christ et de l'Église, et le mystère de cette union elle-même.
[55] CTI, *Textes et documents (1969-1985)*, 211.
[56] Mc 2,18-20, Mt 9,14s, Lc 5,33-35.

et de l'agneau. Le thème de l'époux, nous l'avons vu plus haut, a subi[57] un déplacement pour être appliqué non plus à Dieu seul, mais à son messie. Ce hiatus apparent révèle un peu plus la personne du Christ. À cette distance jusqu'alors inexpliquée vient s'ajouter une autre dimension, qui fait de cet Époux, messie et divin, celui qui leur sera enlevé[58], dans lequel se devine déjà l'agneau immolé. Unissant en sa personne ce qui apparaît comme une contradiction, il ouvre le cœur de ses auditeurs à la révélation de Pâques. Notons avec A. Feuillet[59] quelques éléments importants : cette utilisation de l'image de l'époux est d'une portée audacieuse et implique la conscience qu'a Jésus d'être un messie transcendant[60]. Il faut aussi tenter d'identifier les fils de la chambre nuptiale (Mt 9,15 par.). La difficulté d'interprétation de la formule grecque incite l'auteur à les identifier avec les membres de la communauté ainsi épousée. Un point corrobore cette opinion : le déplacement communautaire de l'idée d'épousailles que nous avons suivie jusqu'ici. Pour cerner ce changement, arrêtons-nous sur les autres occurrences de ce thème chez saint Matthieu, pour revenir ensuite à ce premier passage.

Ces textes présentant le thème de l'épouse apparaissent chez saint Matthieu et chez saint Luc : l'invitation à un festin de noces du fils d'un roi[61], avec la question afférente de la tenue nécessaire[62], et la parabole des dix vierges attendant l'époux pour saint Matthieu[63]. Nous évoquerons aussi ce qui est considéré comme un parallèle[64] de la parabole des 10 vierges, mais qui semble loin de la version matthéenne. Il semble encore moins utile de s'attarder au festin de Lc 14,7-24, où, bien que l'idée apparaisse, nous devons reconnaître que le thème des noces n'est pas véritablement développé, et, s'il n'était la mise en garde en Lc 14,8 : « quand tu seras invité à un repas de noces, ne te mets pas à la première place », qu'il pourrait sembler absent. Il vient cependant ainsi colorer les festins annonçant le banquet messianique d'une évocation de l'alliance révélant la plus exacte nature du royaume de Dieu. Nous pourrions aussi, avec A. Feuillet[65], appliquer le symbolisme de la colombe à la communauté épousée par le Christ

[57] Cf., par exemple, l'insistance du Psaume 45.

[58] Avec les parallèles implicites avec l'enlèvement d'Énoch (Gn 5,24), Elie (2 R 2,11s) et celui du Serviteur souffrant (Is 53,8).

[59] A. FEUILLET, « Les épousailles messianiques et les références au cantique des cantiques dans les synoptiques », *Revue Thomiste* 84 (1984) 188-197.

[60] Ce choix des noces ne peut pas être fortuit. Il ne s'agit pas d'une métaphore quelconque qui voudrait illustrer un discours. À l'appui de cette remarque rappelons que si l'époux, dans les noces juives, quitte ses invités en cours de soirée, cela n'empêche pas ces derniers de continuer à festoyer. Ils prendront d'ailleurs encore moins le deuil de l'époux.

[61] Mt 22,1-14.

[62] Mt 22,11-14.

[63] Mt 25,1-13.

[64] Lc 12,35-38 selon la *BJ*, 1450.

[65] A. FEUILLET, « Le symbolisme de la Colombe dans les récits évangéliques du Baptême », *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958) 538-544. Par un passage en revue des explications les plus courantes (rares) et de celles qui

lors de son baptême, et donc le voir constitué comme Époux de l'Église naissante dans les récits évangéliques du baptême, mais, outre le fait que cette application n'est pas la plus immédiate qui soit reconnue par les exégètes, nous préférerons nous y attarder chez saint Jean, dans le commentaire sur l'ami de l'époux.

2.2.2 Un roi fit des noces pour son fils : sur l'habit nuptial

Étudions tout d'abord la parabole matthéenne du roi qui invite aux noces de son fils[66]. Un parallèle[67] plus restreint existe chez saint Luc, mais ne fait mention, ni du roi, ni du fils, ni des noces, ce qui obère son intérêt pour nous. Oublions, avec A. Feuillet[68], l'hypothèse isolée de Cl. Tresmontant qui ferait, dans un souci d'homogénéité, de la présence des noces une erreur de traduction. Cette parabole vient après (et est le pendant de) la parabole des vignerons homicides[69]. Cette parabole aussi présente des liens avec Is 5 renforçant les associations avec l'image nuptiale. De plus les rapprochements avec ce thème sont nombreux chez saint Matthieu[70] et nous le maintiennent sous les yeux. Les noces sont alors un point primordial faisant de cette parabole une propédeutique au royaume des cieux, bien au-delà d'un simple enseignement éthique. Le roi est alors évidemment Dieu le Père, l'invitation aux noces du Fils devient alors celle adressée par les prophètes[71]. La deuxième vague de serviteurs annonce l'accomplissement des préparatifs, et peut correspondre à l'envoi en mission des apôtres ou des disciples. Les détails interprétatifs (de datation, par exemple) restent discutables[72], mais la conclusion est claire et concerne l'appel des gentils. Resterait à éclaircir, avant de les confronter aux noces elles-mêmes, la question de l'habit nuptial. Si différentes hypothèses existent, aucune

sont plus extrapolées, l'auteur note une convergence des thèmes des noces et de la constitution de la communauté d'Israël, en particulier par les parallèles avec le livre du Cantique des cantiques (Ct 5,2, ainsi que Ct 2,14 qui renvoie à la voix du bien-aimé que nous pouvons retrouver en Jn 3,29). Ces points de contact, bien que de construction fragile, ne sont plus de simples allégories. Par la descente de l'Esprit-Saint et par le baptême du Christ la communauté et l'épouse sont constituées effectivement. La colombe est alors bien devenue un symbole réel.

[66] Mt 22,1-14.

[67] Lc 14,15-24.

[68] A. FEUILLET, « Les épousailles messianiques et les références au cantique des cantiques dans les synoptiques », 201.

[69] Mt 21,33-43.

[70] « génération mauvaise et adultère » en Mt 12,39 et Mt 16,4, lié à Os 1,2 ; Mt 19,1-12 sur la sainteté du mariage et son lien avec le « une seule chair » de la création ; la citation de Za 9,9 en Mt 21,5 sur la fille de Sion, mais modifié par un renvoi à Is 62,11 ; et Mt 22,30 sur le mariage et la résurrection.

[71] Le premier groupe de serviteurs envoyés l'est d'ailleurs auprès des (déjà) invités, et pas pour inviter.

[72] Il semble peu vraisemblable que le châtiment des coupables soit une prophétie *a posteriori* de la destruction du temple de Jérusalem, ce qui n'est pas cohérent avec l'envoi successif de la troisième vague de serviteurs, alors que dans la réalité les missions de saint Paul vers les païens ont commencé avant la destruction du temple.

ne semble remporter d'adhésion générale[73]. Il faut noter que jamais il n'est question de l'épouse. Une solution voit dans ces invités qui ont accepté et se sont disposés aux noces la communauté messianique qui est la véritable épouse[74]. Ceci provient, dans un contexte biblique qui connaît des festins annoncés[75], de l'absence de festin spécifiquement nuptial[76], et donc du lien nouveau établi entre l'alliance avec l'Époux et la béatitude promise à la consommation des temps.

2.2.3 Dix vierges à la rencontre de l'époux

Chez saint Matthieu encore, se trouve la parabole des dix vierges[77]. Elle se trouve au milieu d'autres paraboles sur l'avènement final du royaume : après une introduction rattachant au déluge, nous lisons la parabole du voleur et du maître de maison vigilant[78], puis celle de l'intendant fidèle[79], suivront ensuite la parabole des talents[80] et celle du jugement dernier sous les traits du berger[81]. Le seul fait nouveau par rapport aux autres passages étudiés ci-dessus est le rejet à un moment ultérieur de la conclusion des noces et l'appel en conséquence à la patience et à la vigilance. Cependant de nombreux points méritent d'être étudiés : l'Époux tout d'abord est identifié par Matthieu avec le Christ et non avec Dieu[82], ce qui déplace l'accent mis sur le Roi identifié avec Dieu le Père de la parabole étudiée ci-dessus.

Une variante mérite notre attention : au v.1 certains lisent « à la rencontre de l'époux et de l'épouse », variante reprise par exemple par la Vulgate. Or elle n'apparaît pas dans la suite du texte, où elle est pourtant attendue. Ceci fait rejeter cette addition par la majorité des exégètes qui y voient un réflexe de copiste ayant en vue une description factuelle d'un mariage. Quelle

---

[73] Sauf peut-être le parallèle avec le baptême, son vêtement ou le Christ qu'il symbolise. Cf. le résumé qu'en donne *BC Évangile* II*, 568-569.

[74] A. FEUILLET, « Les épousailles messianiques et les références au cantique des cantiques dans les synoptiques », 204-205. Il faut aussi, pour toucher du doigt la grandeur symbolique du vêtement, de la robe nuptiale, entendre l'appel final que lance L. Bouyer aux catholiques et aux protestants de réaliser ce que cette robe a coûté au Christ pour les en revêtir : L. BOUYER, *Du protestantisme à l'Église*, *US* 27, Paris, Les éditions du Cerf, 1955², 246.

[75] Par exemple Is 55,1-5 ou So 1,7, ou encore Ps 22,27 et Ps 23,5.

[76] À l'exception de deux passages du Cantique des Cantiques qu'A. FEUILLET, « Les épousailles messianiques et les références au cantique des cantiques dans les synoptiques », 207-211, décortique pour appuyer notre hypothèse.

[77] Mt 25,1-13, et semble lui être propre : selon A. FEUILLET, « Les épousailles messianiques et les références au cantique des cantiques dans les synoptiques », 399s, Lc 12,35-38 n'a que la vigilance en commun avec Matthieu, les lampes étant désignées par un autre terme, les noces étant extérieures à la scène et Lc 13,25 n'a que le refus d'ouvrir en commun avec Mt 25,11s.

[78] Mt 24,42-44.

[79] Mt 24,45-51.

[80] Mt 25,14-30.

[81] Mt 25,31-46.

[82] M. TAIT, *Jesus, the Divine Bridegroom, in Mark 2 : 18-22*, 253s.

part joue alors la dimension allégorique[83] dans cette parabole ? Cette part doit être importante au vu des divergences avec la réalité[84] : un mariage se déroulait selon un plan bien précis, commençait d'abord par deux banquets chez chacun des fiancés, puis comportait une procession rituelle jusqu'à la demeure de l'épouse qui était ensuite raccompagnée, avec l'époux et chez celui-ci, par les demoiselles d'honneur et le reste des invités. Suivait alors un festin de noces qui pouvait durer encore longtemps[85].

Les vierges de la parabole semblent ici attendre dans la rue, bien qu'au v. 6 elles paraissent elles aussi invitées à sortir. Pas de trace non plus de la fiancée à qui elles doivent tenir compagnie en attendant ; quant à l'époux, s'il n'est pas en route vers la maison de l'épouse, il doit être chez lui, donc facile à trouver. Au contraire, ce qui penche en faveur de la compréhension messianique et même eschatologique du texte, nous voyons l'époux arriver au milieu de la nuit, heure attendue de l'arrivée du messie depuis la dernière plaie d'Égypte. Le festin évoque les noces de l'agneau d'Ap 19,7-9, l'époux est seul et nous allons à sa rencontre comme à celle du Seigneur en 1 Th 4,17, enfin les portes sont fermées sur les membres de l'alliance qui tiennent leur lampe allumée comme lors de la nuit de la première pâque.

Les points saillants de ce texte, en fort contraste avec les paraboles qui l'encadrent, sont en premier lieu l'aspect féminin de la réceptivité et de la vigilance, opposé au caractère masculin des bonnes œuvres rendues au maître par les serviteurs nommés si souvent[86]. Cette asymétrie de la parabole n'est pas non plus ici le fruit d'une misogynie. Mais elle témoigne bien de l'économie symbolique qui se met en place dans l'Écriture. Nous en comprenons que le royaume doit être avant tout accueilli. Le nombre des vierges ensuite amplifie l'image personnelle de l'épouse, conformément à ce qu'avait déjà fait l'évangéliste avec les paraboles de l'ivraie et de la pêche qui se terminent par une séparation, pour évoquer l'Église comme *corpus permixtum*. Le sommeil des vierges devrait nous surprendre, car il s'oppose à la vigilance requise, mais n'est pas reproché : il faut y voir soit une concession à notre faiblesse malmenée par la longue attente, soit une image du repos des croyants et de la mort temporaire[87].

---

[83] Qu'avec A. FEUILLET, « Les épousailles messianiques et les références au cantique des cantiques dans les synoptiques », 401s et 405s nous nous sentons obligés à déceler ici.

[84] Voir les articles « mariage » dans *DAB*, et surtout *DB.S*.

[85] Faut-il dire « s'éterniser » ?

[86] 10 fois entre 24,45-51 et 25,14-30.

[87] En faveur de cette opinion : HILAIRE, *Commentarius in Matthaeum, PL* 9, 1059s ; J. D. M. DERRET, « La parabola delle vergine stolte », in J. D. M. DERRET, ed., *Studies in the New Testament*. I. *Glimpses of the legal and social presuppositions of the authors*, Leiden, E. J. Brill, 1977, 128-142 ; et K. P. DONFRIED, « The Allegory of the Ten Virgins (Matt 25:1-13) as a Summary of Matthean Theology », *JBL* 93 (1974) 415-428.

Les lampes, enfin, ont dérouté[88]. Les exégètes ne savent dire s'il s'agit, comme chez Flavius Josèphe, de torches ou plutôt de lampes, même si celles-ci ne sont pas d'une grande utilité en extérieur, d'autant moins au milieu d'une foule agitée. Liée à ces dernières, notons pour finir la nuit qui n'est mentionnée que dans cette parabole ayant trait à la vigilance, mais sans que cette nuit ne soit source d'angoisse, ce qui s'oppose à toutes les autres nuits, mise à part la nuit de pâque, qui « n'est pas comme les autres » [89] mais ne saurait être exempte de frayeur qu'à la lumière de la résurrection.

Tout ceci conduit à relire les noces évoquées en filigrane dans cet Évangile comme une seule réalité où l'épouse, bien qu'absente, se discerne dans les personnes présentes : ici dans les vierges, ou encore en chacune des vierges sages, et par retour de réflexion sur les amis de l'époux de la discussion sur le jeûne du début de l'Évangile ou sur les invités au festin du roi ayant revêtu le vêtement de noces. Arrêtons-nous donc sur ces amis de l'époux.

2.2.4 Le jeûne, l'époux enlevé et les amis de l'époux

Ce texte[90], dont l'importance a déjà été soulignée, prend donc un relief nouveau face à ces parallèles évangéliques. De plus, l'emplacement même de ces péricopes nous incite à nous y arrêter : celle de Marc est au centre d'une série de cinq controverses[91] de structure parallèle[92] à celles qui terminent le ministère à Jérusalem[93]. La péricope parallèle[94] est aussi centrée sur le mariage, dans le piège tendu par les saducéens sur la résurrection. Ces deux séries ouvrent et ferment le corps de l'Évangile de saint Marc. Chez saint Matthieu la péricope est au centre d'une série de 10 miracles, reprenant comme Marc les 4 controverses qui l'encadrent, tout comme le fait Luc. Or ces controverses ont en commun de présenter une christologie claire : Jésus est le messie, mais il est aussi capable, comme Dieu, de pardonner les péchés, de guérir

[88] A. FEUILLET, « Les épousailles messianiques et les références au cantique des cantiques dans les synoptiques », 407s pour plus de détails.
[89] Voir le rituel de la pâque, évoqué en Ex 13,14, où le plus jeune enfant de la famille demande quatre fois : « Pourquoi cette nuit est-elle différente de toutes les autres nuits ? » cf. L. CAMPOS – R. DI SEGNI, *Haggadàh di Pesach*, Trieste, Beniamino Carucci editore, 1974, 18.
[90] Mc 2,18-22, Mt 9,14-17, Lc 5,33-39.
[91] Mc 2,1–3,6 : la guérison du paralytique, le repas avec les pécheurs, la discussion sur le jeûne, les épis arrachés, l'homme à la main sèche.
[92] Selon M. TAIT, *Jesus, the Divine Bridegroom, in Mark 2 : 18-22*, 29-134.
[93] Mc 11,27 – 12,37 : la question de l'autorité de Jésus (et la parabole des vignerons homicides), l'impôt à César, la résurrection, Le grand commandement, le fils de David.
[94] Mc 12,18-27.

et de faire des miracles, de faire miséricorde en venant appeler les pécheurs, il est maître du sabbat, car seul il est Seigneur de la mort et de la vie et peut lever la main vers le ciel[95].

Que vient donc nous dire de si important cette discussion sur le jeûne, au premier abord si anodine ou vétilleuse, accompagnée de conseils de couture et d'œnologie ? Est-il aussi d'importance que ce soit ici seulement que le Christ se présente comme Époux ?

Reprenons quelques éléments : le fait que Jésus, célibataire, se présente comme époux n'a rien à voir avec un quelconque romantisme cherchant à faire de l'institution du mariage une réalité éthérée, au contraire, il pose une pierre angulaire dans la christologie évangélique. À l'appui de cette certitude, la discussion rituelle n'a pas de sens puisqu'inapplicable : comment jeûner lors d'un mariage où l'époux s'est éclipsé ? Comment définir les obligations de jeûne avec le « déjà là » et le « pas encore » de la venue du Christ ?

La résurrection, autre terme du parallèle de saint Matthieu, remet en perspective pour les apôtres les oppositions entre Fils de Dieu et Messie et entre Fils de l'Homme et Serviteur. Ce terme est corroboré par l'évocation du deuil au travers du jeûne : les disciples ne *peuvent* pas jeûner, car, et c'est la seule explication[96], le jeûne est un jeûne de deuil, qui est inapproprié alors que le Christ est vivant. Mais le véritable terme de cette découverte est la nouvelle alliance entre Dieu et l'Église, personnifiée en plusieurs : ceux qui sont « Fils de l'Époux », c'est-à-dire *de l'Époux*, dans un hébraïsme courant lorsque manque un adjectif relatif, ou même, comme ici, l'idée permettant d'exprimer la relation.

Cette certitude de l'identification de l'Époux avec Dieu provient de tout ce qui a été dit jusqu'ici, et qui était bien présent dans l'esprit des évangélistes et de leurs lecteurs. D'autres indices résident dans ces considérations pouvant sembler hors propos sur les vêtements et le vin. Le vêtement renvoie à la feuille de figuier de nos progéniteurs, à leur tunique de peau[97], enfin à la tunique du Christ, non déchirée par les soldats et à laquelle l'Église essaye de ressembler. Ce vêtement est surtout une autre identité, évocatrice de la joie qui habite l'homme plus qu'elle ne le revêt pour le faire participer au banquet[98]. Il suggère enfin l'homme nouveau[99] qui s'oppose au vieil homme, non pas tant comme une réalité adventice que comme une réalité

[95] Dt 32,39s : « Voyez maintenant que moi, moi je Le suis et que nul autre avec moi n'est Dieu ! C'est moi qui fais mourir et qui fais vivre ; quand j'ai frappé, c'est moi qui guéris (et personne ne délivre de ma main). Oui, je lève ma main vers le ciel et je dis : Aussi vrai que je vis pour toujours. »
[96] Quel sens aurait sinon l'impossibilité du jeûne jusqu'à l'enlèvement de l'époux ? Car les noces, bien qu'interminables, ont une fin.
[97] Gn 3,21.
[98] Mt 22,11s.
[99] Ep 4,22-24.

intrinsèque. Nous pourrions reprendre ici le thème du vêtement renouvelé bien au-dessus de ce « qu'aucun foulon sur terre ne peut blanchir » [100] et évoquer la nouveauté de l'homme nouveau apportée par le salut. Le vin enfin ne peut qu'imposer à notre réflexion l'abondance eucharistique, dont Cana était l'écho. Certes, notre nature humaine semble incapable de contenir le vrai vin qui est aussi le vrai pain descendu du ciel, mais, si nous nous laissons dépouiller de nos limites[101] et ressusciter par le Christ, nous deviendrons des outres neuves, capables de Dieu lui-même.

2.3 *L'Évangile selon Saint Jean et les Lettres*

La sponsalité apparaît comme une nouvelle clef de lecture de cet Évangile, et ce, non pour le réduire à un bel exercice exégétique ou littéraire, mais pour montrer la nouveauté radicale de la vie en Christ à cause de cette union avec l'Église[102]. Ce filigrane sponsal est centré sur les noces de Cana, premier miracle (en importance) permettant de relire les autres.

Les signes de Cana

La semaine inaugurale du ministère du Christ se clôt par le miracle de Cana. Ce miracle arrive après la précision apportée par Jean sur le nouveau baptême, dans l'Esprit[103], et juste avant la purification du temple de Jérusalem, dont la portée messianique est grande[104]. Or la transformation de l'eau en vin se fait dans des urnes destinées aux purifications des convives. Se trouvent ainsi reliés dans ce miracle non seulement le baptême et le mariage, mais aussi le don de l'Esprit-Saint par le sang de la nouvelle alliance, don créateur de l'Église annoncé comme bain de sang et d'Esprit. Le vin de Cana concentre ici de nombreux thèmes déjà abordés et éclairant le mystère de l'Église[105]. Ce miracle prend alors plusieurs significations : au 7e jour

[100] Mc 9,3.
[101] 2 Co 5,1-10.
[102] Voir C. GIULIODORI, « La sponsalità di Cristo e della Chiesa a fondamento della vita nello Spirito della coppia cristiana », in *Cristo sposo della Chiesa sposa. Sorgente e modello della spiritualità coniugale e familiare*, Roma, Città nuova, 1997, 94-95.
[103] Jn 1,33, mais l'ensemble de cette section de l'évangile de Jean – la semaine inaugurale pour la Bible de Jérusalem – traite de cet aspect.
[104] Jn 2,13-22, comme l'a souligné avec force le Pape BENOIT XVI, *Jésus de Nazareth*. II. *De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*, Paris, Flammarion, 2007 ; Monaco, Éd. du Rocher, groupe parole et silence, 2011, 34-37.
[105] Ce sont même quatre unions sponsales ou totales qui sont ici évoquées, cf. *BC Évangile* II* 169, les noces des époux du village de Cana, l'union de charité du Christ et de sa mère, celle du Christ avec l'Église et enfin, fondement des précédentes, l'union de l'humanité et de la divinité par l'incarnation.

depuis le *commencement* du prologue, la nouvelle création préfigurée purifie, abreuve et transforme l'humanité par une alliance nouvelle, et cette alliance passe par la « *femme !* »[106] dont l'obéissance absolue permet d'anticiper « *l'heure* ». Voir dans l'Église l'épouse qui n'est pas nommée semble peut-être exagéré, mais le contexte nuptial invite à garder ouverte cette possibilité, tout comme la présence de Marie, archétype de l'Église, ainsi que l'ultime témoignage de Jean. L'argument le plus important pour faire ressortir la dimension nuptiale de la scène décrite est que c'est le Christ lui-même qui offre le vin aux invités de la noce, alors que c'est le rôle de l'époux[107].

L'ami de l'époux

Le Baptiste se présente rapidement[108] comme l'ami de l'Époux. Ceci est plus qu'une simple manœuvre d'évitement destinée à échapper aux oppositions affleurant quelquefois entre les disciples de Jésus et les siens. Il reprend cette image biblique[109] pour, d'un même geste en quelque sorte, s'effacer devant l'Époux et témoigner de la joie messianique qui le comble. Cette mise au point est faite par Jean lors d'une discussion au sujet de purification. Ces deux thèmes se retrouvent ainsi liés, comme ceux du baptême et des noces l'avaient été dans la Lettre aux Éphésiens, ou dans le livre d'Ézéchiel[110].

---

[106] A. FEUILLET, « Les épousailles du Messie », *Revue Thomiste* 86 (1986) 367s, donne deux explications courantes et acceptables selon lui de cet appellatif : il renverrait à la fois au détachement pour Jésus de sa mère et au protévangile anticipant son rôle de nouvelle Ève.

[107] A. FEUILLET, « Les épousailles du Messie », 373s, précise cela, tout en donnant un aperçu des arguments utilisés par les défenseurs de cette opinion.

[108] Jn 3,29-30. A. FEUILLET, « Le symbolisme de la Colombe dans les récits évangéliques du Baptême », 538-544, explique que Jean a eu connaissance de cette identité de Jésus par la descente de la colombe, au baptême. C'est seulement dans l'évangile de Jean que cela est précisé, mais, par un jeu subtil d'allusions, en particulier au Cantique des Cantiques, cela montre les liens entre la colombe, la dimension communautaire du baptême, le peuple de Dieu et sa mission. Par ces rapprochements, Feuillet offre une lecture ingénieuse de la théophanie du baptême de Jésus, tout en éclairant les liens déjà connus avec Gn 1 et l'Exode. Ici aussi l'analogie d'attribution vient se substituer à la proportionnalité. La colombe descend effectivement, l'Esprit-Saint vient effectivement sur le Christ, Dieu aime effectivement l'humanité en Jésus. Jésus n'aime pas selon « le modèle » vu sur la montagne (He 8,5) « car ceci il l'a fait une fois pour toutes en s'offrant lui-même. » (He 7,27) En réalité, « c'est maintenant, une fois pour toutes, à la fin des temps, qu'il s'est manifesté » (He 9,27). Notons au passage que nous avons ici la seule référence (plus que légère) au Cantique des Cantiques, alors qu'il semblait indispensable de voir se confronter en profondeur ces deux textes pour en voir sortir une théologie plus complète de l'image de l'épouse. Ce que le Baptiste avait déjà compris doit être encore approfondi.

[109] Tous les auteurs ne sont pas d'accord sur la valeur ecclésiologique de ce passage, voir le point complet de A. CASALEGNO, « La figura della sposa di Gv 3, 29 », in A. ORAZZO, ed. , *I Padri della Chiesa e la teologia : in dialogo con Basil Studer*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1995, 69-74.

[110] Ep 5,26 et Ez 16,9 ; ou aussi comme dans le miracle de Cana.

Le témoin de la joie de l'époux

Une explication peu courante[111] fait de l'ami de l'époux un témoin auditif de la joie de l'époux de constater la virginité de son épouse. Nous ignorons les fondements d'une telle affirmation, et ne voyons que peu de conséquences de celle-ci sur la métaphore sponsale de l'Église, à moins de le lier peut-être à la purification du temple qui est rapportée plus haut[112]. Une autre manière d'expliquer la joie du Baptiste est le désintéressement avec lequel il est capable d'être mystiquement joyeux[113] de la joie de l'Époux. Cet amour d'amitié est basé sur un égoïsme parfaitement surmonté et montre dans la joie de l'humilité le centuple promis par le Christ, participation à sa propre vie. Nous pouvons penser[114] que Jean s'est appuyé sur l'arrière-plan biblique de cette phrase pour la prononcer ainsi. Nous la retrouvons presque telle quelle dans le livre de Jérémie, à quatre reprises : « les cris de joie et d'allégresse, les appels du fiancé et de la fiancée ». En Jr 7,34 ; 16,9 et 25,10 elle amplifie des oracles de malheur, annonçant que ces cris cesseront, en particulier après l'arrivée du roi de Babylone à qui les nations seront asservies pendant 70 ans (Jr 25,11). Ces prophéties font aussi écho à la prophétie, cette fois-ci de la chute de Babylone, en Ap 18,23 : « la voix du jeune époux et de l'épousée chez toi ne s'entendra jamais plus ». Mais la dernière occurrence en Jérémie (Jr 33,11) est une annonce de restauration, suivie de la promesse (Jr 33,14-16) : « j'accomplirai la promesse de bonheur que j'ai prononcée sur la maison d'Israël et sur la maison de Juda. En ces jours-là, en ce temps-là, je ferai germer pour David un germe de justice qui exercera droit et justice dans le pays. En ces jours-là, Juda sera sauvé et Jérusalem habitera en sécurité. » Nous comprenons alors quelle peut être la joie du Baptiste.

L'heure de la croix

Anticipons maintenant « l'heure » véritable, celle où tout est accompli, pour établir un parallèle avec l'unique autre apparition de la Vierge, ici encore appelée « femme », au pied de la croix[115]. Sommes-nous autorisés à voir ici encore une figure de noces ? plusieurs pistes s'ouvrent : Marie peut encore être vue comme le type de l'Église à laquelle le Fils est uni par

[111] C. WIENER – J. COLSON, *Un roi fit des noces à son fils*, 116.
[112] Jn 2,13-22.
[113] Comme il l'avait déjà exprimé dans le ventre de sa mère : Lc 1,41. Les deux épouses qui se rencontrent évoquent la loi, stérile, qui se réjouit par le fruit de l'Esprit.
[114] Avec L. ALONSO SCHÖKEL, *I nomi dell'amore, Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Casale Monferrato, Piemme, 1997, 33-36.
[115] Jn 19,25-27.

le biais du disciple[116], si nous prenons l'insistance avec laquelle ce disciple est désigné comme celui que Jésus aimait pour une invitation à le voir représenter chaque disciple, et ainsi Celui qu'ils annoncent. Cet argument est renforcé par l'emphase du don réciproque de Marie et du disciple qui évoque un mariage[117]. Ceci semble cependant étirer les significations pour les faire tenir dans notre cadre, même s'il est indéniable que nous trouvons ici un appel du Christ à l'unité de son Église, au moment du don de soi sur la croix. Les thèmes du don de soi, de l'unité, de la maternité et de l'échange des engagements sont donc présents, ceux de l'Église et du Christ le sont aussi, ce qui conduit inévitablement à évoquer celui des noces de l'Église et du Christ, sans pouvoir toutefois l'identifier avec un aspect particulier de ce passage. Nous aurons tout de même l'occasion de revenir en détails avec Jean Paul II sur ce que l'exégèse ne nous permet pas d'extraire, sinon de force, de ces lignes.

La femme de Samarie

Une autre apparition du thème de l'Époux de l'Église[118] peut être décelée dans la rencontre du Christ et de la samaritaine[119]. Un parallèle frappant, lorsque nous rapprochons cette femme de son peuple particulier, nous apparaît avec le passage d'Osée étudié plus haut, ainsi qu'avec tous les reproches faits au royaume du Nord. Cette Samarie sans mari mais appelée par le Christ renvoie à l'appel de Dieu envers son peuple infidèle, tout en l'ouvrant à une nouvelle dimension de l'adoration : en Esprit et en Vérité. À la division des lieux de culte répond l'appel universel de l'entrée dans l'Église. Notons que ce passage commence par une controverse sur le baptême et semble être une réponse à celui-ci : non plus une concurrence de disciples zélés, mais un

[116] Ou même directement, comme le pense R. LAURENTIN, *Marie, l'Église et le sacerdoce*. II. Paris, Nouvelle éditions latines, 1953, 118, bien qu'il ne se base que sur l'identification archétypale de Marie et de l'Église en la relevant par des considérations que nous ne partageons pas pour conclure qu'« elle *représente* (souligné dans le texte) déjà, à côté du Christ, l'Église son épouse, sauvée par lui et coopérant avec lui ». Le Cardinal Ouellet fait le même lien, approfondissant les liens apparaissant derrière la dénomination *femme* et la personnalité de Marie, dans sa conférence du 5/1/2012 (M. OUELLET, « La Vierge Marie et le sacerdoce dans le mystère de l'Église », in *Prêtres dans le mystère de l'Église : filiation et paternité, fraternité et sponsalité*, AA. VV., Paris, Lethielleux, 2012, 163-175.). Ces liens s'appuient sur la dénomination « Mère de l'Église » donnée par le Pape Paul VI lors de la 3e session du concile Vatican II et sur l'enseignement de Saint Jean Paul II, cf. plus bas. Cela lui fait conclure qu'il n'y aurait pas de Christ époux de l'Église sans cette participation unique de la Bienheureuse Vierge Marie qu'il qualifie de lien vital.

[117] Comme F. M. BRAUN, *La mère des fidèles : essai de théologie johannique*, Tournai – Paris, Casterman, 1953, 103-113, semble le penser. Il le fait en se basant sur « la remarque d'Origène » (p. 110), mais sans en donner de référence, selon laquelle en écrivant « voici ton fils » et pas « celui-ci est également ton fils » l'évangéliste identifie en quelque sorte de le disciple à Jésus, en qui tous les disciples sont ramenés à l'unité. Marie n'est pas donnée comme belle-mère ou comme mère de substitution. Elle est véritablement offerte à l'Église pour y être la mère du corps mystique, ce qui se voit dans sa maternité universelle et dans la médiation particulière qui est la sienne. Sa maternité n'est pas une métaphore, ni pour Jean ni pour l'Église.

[118] Nous pourrions aussi citer, si le lien avec la figure de l'époux n'était si mince, l'allusion de Jn 1,51 à l'échelle de Jacob — Gn 28,10-20 — qui eut lieu alors que Jacob partait chercher une épouse parmi les filles de Laban.

[119] Jn 4,1-42.

appel à l'unité. Cette unité nouvellement ciselée est enchâssée dans le passage des versets 20 à 22 : du « nos pères » opposant les samaritains au « vous dites » désignant le juifs, Jésus passe au « vous adorerez » unissant les deux, pour arriver au « nous connaissons » qui le désigne lui, le juif du début du dialogue, seul à connaître Dieu et en qui le « nous » devient la réunion de Dieu et des hommes. Ce passage résume intérieurement la nature de l'Église tout en étant extérieurement un simple dialogue entre un homme et une femme[120].

Ce dialogue rappelle en outre, par son emplacement près du puits de Jacob, plusieurs autres préludes de noces : les rencontres près d'un puits entre Jacob et Rachel, Moïse et Cippora, ou encore l'appel[121] transmis par Eliezer au nom de son maître, qui scellera l'union d'Isaac et Rébecca. Un souffle puissant traverse donc le début de cet Évangile, nous portant à reconnaître en Jésus l'Époux établissant son épouse sur la base complète de l'ancienne et de la nouvelle alliance.

Les douleurs oubliées de l'enfantement

Des thèmes connexes apparaissent par la suite, mais sans mettre en avant une telle image. Citons cependant, devant l'insistance d'A. Feuillet sur ce thème[122], un passage souvent négligé de l'Évangile[123], qui semble être une courte parabole mais renferme plusieurs métaphores lui donnant une dimension allégorisante. Il nous parle d'une femme indéterminée, de son heure, de souffrance, et d'homme qu'elle donne au monde. Au-delà des temps derniers sur lesquels le Christ lève une partie du voile, l'auteur y voit deux références implicites : au Christ comme nouvel Adam et à la Vierge comme nouvelle Ève, et une référence explicitée par le verset suivant à la communauté ecclésiale, fruit de la passion et de la résurrection. Cette référence est à rattacher aux noces du Christ et de l'Église par la mention de l'heure évoquant à la fois les noces de Cana et la passion et résurrection de Jésus. Il serait évidemment déplacé de voir ici plus qu'une insinuation et encore moins un traité d'ecclésiologie, attardons-nous donc sur ce dernier passage, cette dernière heure du Christ qui est aussi celle de l'Église, au pied de la croix.

---

[120] Nous pouvons voir par exemple dans les commentaires exégétiques de ce passage les nombreuses personnifications et les liens établis. Les cinq maris de la Samaritaine peuvent ainsi évoquer, voire représenter, les 5 rouleaux de la loi, les cinq sens à soumettre à la raison, ou peut-être même aussi cinq villes (nous n'avons pas réussi à documenter ce dernier point). Cf. *BC Évangile* II*, § 81 et surtout THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, 2 vol., Paris, Les éditions du Cerf, 2002-2008, § 591-594.

[121] Jn 4,7 qui rappelle Gn 24,17.

[122] A. FEUILLET, « Les épousailles du Messie », 377-391.

[123] Jn 16,21s : « La femme, sur le point d'accoucher, s'attriste parce que son heure est venue ; mais lorsqu'elle a donné le jour à l'enfant, elle ne se souvient plus des douleurs, dans la joie qu'un homme soit venu au monde. Vous aussi, maintenant vous voilà tristes ; mais je vous verrai de nouveau et votre cœur sera dans la joie, et votre joie, nul ne vous l'enlèvera. »

Le côté transpercé

Nous avons déjà évoqué le dialogue du Christ avec sa mère, nous devons aussi nous laisser saisir par la transfixion de son côté[124]. Ce côté transpercé annonce la naissance de l'Église, en particulier par les citations d'Ex 12,46 « aucun de ses os ne sera brisé » et de Za 12,10 « ils contempleront celui qu'ils ont transpercé ». Ces passages suggèrent que le Christ est l'agneau de la liturgie de la nouvelle Église, se réalisant surtout dans la contemplation pleine de foi, d'amour, de douleur et de repentir. Le pas décisif est franchi lorsque nous rapprochons ce passage de la formation d'Ève[125], qui nous empêche de voir autre chose dans ce verset que l'acte de naissance de l'épouse du Christ, l'Église[126]. De ce lien établi, nous pouvons tirer de nombreux autres parallèles, renforçant ce qui a déjà été dit, ou mettant dans une nouvelle lumière le baptême du Christ, avec sa dimension trinitaire, ainsi que le lien avec le Cantique des Cantiques par l'appellation « *bien-aimé* ». Nous voyons donc ici une certaine cohérence à parler chez saint Jean de l'importance du thème de l'épouse.

Il faut attendre la deuxième Lettre de Jean pour retrouver ce thème, appliqué à une Église particulière, la Dame élue. Cependant, l'usage de cette expression comme appel à cette communauté est tout ce que nous pouvons trouver comme écho de la figure de l'Époux. Il est accompagné de recommandations logiquement reliées à cet appel, de vivre dans l'amour comme de se garder des séducteurs. Un des seuls enseignements, nouveau pour nous, de cette Lettre est la transitivité des propriétés de l'Église universelle avec les Églises particulières[127].

Les caractéristiques propres de saint Jean sont donc l'insistance sur le bain spirituel dans lequel l'épouse est purifiée[128], ainsi que la continuité existant entre la Jérusalem biblique et la céleste, aussi bien en ce qui concerne leurs attributs que pour les promesses qui les concernent. Il est aussi le lieu d'une grande continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

---

[124] Jn 19,34
[125] Gn 2,21s.
[126] Avec l'insistance, unique dans le quatrième évangile, sur l'auteur et la crédibilité du témoignage en Jn 19,35s.
[127] Voir à ce sujet le rite de consécration de l'évêque, où l'anneau lui est remis avec les paroles « reçois l'anneau symbole de fidélité : prends soin de l'Église, épouse de Dieu, dans la sainteté et avec une foi intègre » : *Pontificale Romanum. De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi*, Città del Vaticano, LEV, 1968, 105 (§ 7) et 11 (§ 30).
[128] À lier avec Ep 5,26.

2.4 *L'apocalypse et les noces de l'agneau vainqueur*

L'apocalypse, enfin, nous révèle l'Église céleste comme une épouse toute belle, parée pour son Époux. Parmi les différentes images et allusions de ce texte, le triomphe du Christ est représenté comme les noces de l'agneau[129]. Ce sont les chapitres 19 à 21 qui décrivent ces noces, avec une insistance remarquable pour une image ne semblant pas au premier abord la plus apte à redonner espoir à des chrétiens persécutés en un triomphe final. Il aurait été plus utile et revigorant d'insister sur les autres images de royauté, de jugement, d'empire nouveau, ou autres réjouissances célestes. Ce déplacement de priorité précise la nature de notre espérance – au-delà de nos vues humaines – et l'importance de son caractère sponsal particulier.

En Ap 19,6-10, les noces de l'agneau accomplissent l'invitation esquissée dans l'Évangile selon saint Matthieu, vue plus haut. Il n'est ici plus question de repousser ceux qui n'ont pas le vêtement adéquat : tous ont revêtu la robe de lin blanc de leurs bonnes actions, ils sont immaculés[130] ou ont lavé leur robe dans le sang de l'agneau[131]. La continuité avec les synoptiques se double d'un changement de plan temporel (passage à l'éternité), analogique (passage à l'Église réalisée) et téléologique (l'appel est accompli et les tergiversations abolies). Le fil conducteur de cet accomplissement est donné par les épreuves accomplies par l'Époux, l'agneau vainqueur.

Qualités paradoxales de l'Église dans l'éternité

Le livre de l'Apocalypse souligne aussi[132], par opposition avec la grande Babylone, la nature de l'Église que Dieu se constitue, en l'appelant par la voix de l'ange à un exil qui est au moins une séparation[133]. Cela rappelle le premier récit de la création, lui aussi basé sur des séparations. Ainsi peut émerger[134] l'image et le triomphe de la Jérusalem céleste, identifiée comme une jeune mariée, parée pour son Époux. Elle évoque puissamment l'Église : elle est une création nouvelle, une ville nouvelle, la Jérusalem céleste, précieuse, gigantesque, descendant du ciel. Par cette image, l'épouse est vue comme n'appartenant plus à ce monde, elle est demeure de Dieu et en même temps élevée jusqu'à Lui. Sa construction est achevée et fait qu'elle est à la fois inexpugnable et nouvel Éden débordant de vitalité. Ces images combinent le caractère unique et en même temps multiple de l'Église, à la fois foule et personne unique face à Dieu.

[129] Ap 19,7.
[130] Ap 14,1-5.
[131] Ap 7.
[132] Ap 18.
[133] Ap 18,4.
[134] Ap 21.

Ceci affleure dans l'appel final[135] à la fois de l'Esprit et de l'épouse : « viens ! » repris par celui qui entend. Il n'est plus possible de distinguer la personnalité de l'Église, de son membre, de Dieu lui-même dans cet appel.

Appels à entrer dans le mystère

Arrivé au terme de ce livre, la confusion semble régner, mais unit en réalité les dimensions actuelle et éternelle de l'Église. Les chrétiens persécutés sont déjà membres de cette Église, tout en accomplissant la purification de l'épouse, la détachant de la prostituée. La beauté déjà resplendissante de l'Église se pare chaque jour des actions des saints. Ils appartiennent déjà au Christ et pourtant attendent les noces avec impatience. Une question méritera d'être approfondie : comment décrire la personnalité complexe et à la fois unique de l'Église ? Une autre ne pourra attendre : comment expliquer que les images des noces et de l'épouse soient utilisées aussi largement et paradoxalement dans ce livre eschatologique ? Si leur usage ne peut se faire qu'au prix d'oxymores défiant notre imagination – l'Église unique épouse, bien que constituée d'une multitude, par exemple[136], ou encore le Christ unique époux (2 Co 11,2) alors qu'il est tout à tous (1 Co 9,22) – c'est que leur valeur n'est pas illustrative. Or, comme elles nous sont offertes pour dévoiler ce qu'est l'Église dans l'éternité, mais qu'elles ne peuvent la rendre parfaitement disponible à nos intelligences, c'est qu'elles doivent établir ce qu'est l'Église elle-même dans l'éternité selon un mode dynamique d'effectivité plutôt que sous un mode descriptif.

Cheminements

Avant d'entrer dans ce mystère, et pour essayer d'en reconnaître des aspects, il sera utile de parcourir à nouveau le chemin biblique que nous avons suivi jusqu'ici en cherchant à distinguer ce qui, dans l'image matrimoniale de Dieu et de ceux qui sont à Lui, tient de l'illustration et ce qui rend déjà disponible l'Église céleste.

Auparavant et dans ce but cherchons à qualifier les liens que nous avons pu discerner au long de l'Écriture entre le Christ et l'Église, entre l'époux et l'épouse. Nous utiliserons en

[135] Ap 22,17.

[136] Ap 22,17 : « L'Esprit et l'Épouse disent : "Viens !" Que celui qui entend dise : "Viens !" » est paradoxal : si l'épouse appelle déjà, comment « celui qui entend » et qui fait partie de l'Église peut-il être appelé à dire à son tour « viens ! » ? La plupart des contradictions et des paradoxes viennent de l'insertion dans l'éternité. Ces oxymores n'ont pas de résolution au plan de l'image elle-même mais nous obligent à nous placer dans le réel.

particulier la confrontation entre les images vétérotestamentaires et néotestamentaires. L'apparente évolution ne peut être vue de l'extérieur sans plus s'interroger. Nous ne pouvons penser qu'un changement de mode de pensée a pu, seul, être à l'origine d'un tel déplacement. De plus le Christ lui-même a utilisé de manière nouvelle ces images, cette nouveauté devrait donc nous permettre d'avancer dans la compréhension du mystère de la rédemption, et dans son accueil.

3. **Le mariage type, antitype et symbole**

La lecture de l'Écriture Sainte, qui cherche à être attentive à l'image de l'époux (et de l'épouse), nous amène ici à relever une singularité qui peut présenter quelque intérêt. Pour la déceler, nous devons reprendre ce qui a été développé ci-dessus, en cherchant à qualifier l'image de l'Église épouse du Christ et celle, intimement liée, du peuple d'Israël et de Dieu son Époux. Pour ce faire, nous partirons du principe de l'unité de l'Écriture (*DV* 12) rappelé et expliqué par J. Ratzinger sous le nom d'exégèse canonique[1]. À travers de nombreuses relectures une parole biblique progresse, s'amplifie et s'approfondit en révélant ses potentialités intérieures. C'est ce processus que nous observerons en cherchant à reconnaître la direction que, par un présupposé de notre foi, nous savons être présente dans l'évolution de l'image de l'époux et de l'épouse.

3.1 ***Grille de relecture ontologique de l'image***

Nous utiliserons aussi, pour qualifier les images ici présentes, le vocabulaire ontologique forgé par K. Rahner. En première approximation nous parlerons de Realsymbole[2] dans le sens d' « expression ontologique », d'abord pour le différencier des métaphores et du trop générique « symbole ». Nous prendrons ensuite le temps[3], si cela se révèle utile, d'étudier et de caractériser ce que peut être un Realsymbole et ce qu'il peut offrir à notre compréhension biblique.

---

[1] BENOÎT XVI, *Gesù di Nazaret*. I. *Dal Battesimo nel Giordano alla Trasfigurazione*, Milano, Rizzoli, 2007, 14-16.

[2] Sens développé et précisé par K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, IV, Einsielden, Benziger, 1957 ; trad. française, *Écrits théologiques*, IX, Paris – Bruges, Desclée de Brouwer, 1968, 9-47, nous désignerons ainsi par symbole réel ou Realsymbole ce sens particulier du mot symbole, par opposition par exemple à celui donné par L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, Paris, Les éditions du Cerf, 1987, que nous pourrions appeler symbole médiat ou rituel, pour reprendre les termes d'A. Grillo en S. BIANCU – A. GRILLO, *Il simbolo*, Milano, San Paolo, 2013, 116-123. Il est aussi utile de voir les différents sens de *symbolique* et de *symbole* rappelés par le même L.-M. CHAUVET, *Du symbolique au symbole*, Paris, Les éditions du Cerf, 1979, 14s, en particulier la référence à la culture selon Lévi-Strauss. Sur la différence de sens entre le symbole de Chauvet et le Realsymbole de Rahner, et en particulier sur les défauts analogiques – ou paradigmatiques pour reprendre les termes mêmes de Chauvet – voir TH. MICHELET, « Louis-Marie Chauvet et la sacramentalité de la parole entre analogie et paradigme », *Revue Thomiste* 113/2 (2013) 179-194. Nous faisons nôtres les réserves de l'auteur sur les limites analogiques du raisonnement de Chauvet, insistant exclusivement sur la valeur de signe de la Parole.

[3] Au long de ce chapitre selon les nécessités et plus systématiquement au chapitre 4.

3.1.1 L'Ancien Testament : la sainteté oubliée du mariage

Arrêtons-nous donc maintenant sur le mariage tel que l'Ancien Testament l'offre à notre compréhension. Sans nous laisser troubler par sa position souvent secondaire dans les récits bibliques, cherchons à comprendre la valeur symbolique des mariages que nous avons rencontrés. Nous pourrons distinguer les actes prophétiques des métaphores et les symboles des allégories.

a) Le mariage d'Osée : symbole ou métaphore ?

Osée, dans son acte prophétique[4] de se marier est le type[5] du Christ rédempteur, le mariage qu'il contracte est un Realsymbole manifestant l'action salvifique de Dieu, en particulier sa fidélité. Or, dans les appels de Dieu qu'Osée transmet, surtout quand il annonce que Dieu se fiancera[6] son peuple, cette parole a pu être ressentie comme une simple métaphore.

À première vue c'en est une. En effet, laissant de côté la chronologie des événements (savoir si Osée était déjà marié et que sa femme fût infidèle, ou s'il épouse spécifiquement une femme réputée telle), nous pourrions observer ses actes comme de simples illustrations ou occasions de prophéties. C'est peut-être ainsi que ses contemporains ont vu la juxtaposition de ses mésaventures et de la Parole qu'il transmettait, insérant spontanément un *comme* qui rabaisserait cette coïncidence au rang de métaphore. Il ne peut leur en être tenu rigueur, l'acte prophétique ici accompli par Osée reste mystérieux, et pour son auteur lui-même manque le lien formel que nous retrouvons par exemple en 2 R 13,14-19[7], lien de cause à effet précisé par Élisée en colère.

---

[4] Cet acte est présenté par le texte comme un acte réel, ayant lieu. Jamais le texte ne commence par un « c'est comme si… » ou un problématique « il était une fois… » qui n'a jamais été. Bien qu'il soit impossible de vérifier l'historicité de cet événement intraconjugal, cela nous importe peu. L'Écriture Sainte nous le présente d'abord comme un fait et, à cause de cela, comme un acte ayant une valeur prophétique. Dire le contraire serait blessant pour les intéressés, comme il le serait pour Ézéchiel qui a effectivement perdu son épouse (Ez 24,18). Lui dire que ce n'est qu'une image le consolerait bien peu.

[5] Sur la notion de type, voir J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, Paris, Beauchesne, 1950, 258 : elle « fait partie du dépôt de la tradition », ou aussi H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, 118s sur la distinction avec la fable, et ID., *Théologies d'occasion*, 137-161 sur la distinction avec l'allégorie.

[6] Os 2,21.

[7] « Quand Élisée fut frappé de la maladie dont il devait mourir, Joas, le roi d'Israël, descendit vers lui, pleura sur son visage et dit : "Mon père ! Mon père ! Char d'Israël et son attelage !" Élisée lui dit : "Va chercher un arc et des flèches", et il alla chercher un arc et des flèches. Élisée dit au roi : "Bande l'arc", et il le banda. Élisée mit ses mains sur les mains du roi, puis il dit : "Ouvre la fenêtre vers l'Orient", et il l'ouvrit. Alors Élisée dit : "Tire !" et il tira. Élisée dit : "Flèche de victoire pour Yahvé ! Flèche de victoire contre Aram ! Tu battras Aram à Apheq, complétement." Élisée dit : "Prends les flèches" ; et il les prit. Élisée dit au roi : "Frappe contre terre", il frappa trois coups et il s'arrêta. Alors l'homme de Dieu s'irrita contre lui : "Il fallait frapper cinq ou six coups ! Alors tu aurais battu Aram complétement ; maintenant, tu ne le battras que trois fois !" »

Cependant l'apposition faite par Dieu avec sa succession de « car » lie réellement les actes du prophète et ceux de Dieu :

> « Yahvé dit à Osée : "Va, prends une femme se livrant à la prostitution et des enfants de prostitution, car le pays ne fait que se prostituer en se détournant de Yahvé." » (Os 1,2) ; « Yahvé lui dit : "Appelle-le du nom de Yizréel, car encore un peu de temps, et je châtierai la maison de Jéhu" » (Os 1,4) ; « Yahvé dit : "Appelle-le du nom de Lo-Ammi, car vous n'êtes pas mon peuple, et moi je n'existe pas pour vous." » (Os 1,9) ainsi que Os 2,2.4.6.7 etc.

Nous entrons alors dans cette forme de lien décrite[8] par K. Rahner :

> Nous nous proposons seulement de rechercher le mode le plus élevé et le plus originel de la fonction représentative qu'une réalité exerce à l'égard d'une autre (dans une réflexion d'abord de pure ontologie formelle), et nous appelons aussi « symbole » cette fonction représentative la plus élevée et la plus originelle par laquelle une réalité rend présente, fait « être-là » une autre réalité (d'abord « pour soi » et ensuite seulement pour d'autres). […] En effet, pour une réelle théologie du symbole partant des données fondamentales du christianisme, symbole ne signifie pas : quelque chose qui est séparé du symbolisé (ou distinct du symbolisé et uni réellement ou mentalement au symbolisé par mode de simple addition), qui indique celui-ci, donc est vide de lui, mais : la réalité qui, étant un élément intrinsèque de ce symbolisé, posé par lui, révèle ce symbolisé, le manifeste et, étant la présence concrète du symbolisé lui-même, est rempli de lui.[9]

Nous sommes donc confrontés à un acte prophétique fort, liant l'action de se marier à l'action de Dieu. L'image existant par ailleurs dans l'Écriture prend alors ici la dimension de Realsymbole et, en général, une nouvelle dimension face à Dieu.

---

[8] Il s'inscrit ici à la confluence de beaucoup d'auteurs. Les influences que nous pouvons retrouver dans la genèse de cette pensée sont données en note du texte cité K. RAHNER, « Zur Theologie des Symbols », in H. RAHNER – A. BEA, *Cor Jesu : commentationes in litteras encyclicas Pii XII «Haurietas aquas»*, Roma, Herder, 1959, 461-505. La note se trouve aux pages 465 et 466. Nous nous permettons aussi de donner quelques indications sur des développements internes de la pensée de Rahner qui ont pu permettre une telle construction théologique. Nous suivons en cela ST. FIELDS, *Being as Symbol*, Georgetown University Press, Washington D.C., 2000. Le *Realsymbol* rahnérien a ainsi une origine analogique que nous pouvons retrouver dans la métaphysique de la connaissance et dans la théologie trinitaire de Rahner. Ses sources comportent aussi des néothomistes. Nous pouvons citer en plus des écrivains symbolistes des théologiens qui ont articulé analogie et symbole (dans différents sens de ce terme) : A.-G. Sertillanges, P. M. De Munnynck, M. Blondel et son *Action*, J. Maréchal qui fait dialoguer Thomas d'Aquin et E. Kant. Une autre origine du Realsymbole est la sacramentaire thomiste, en particulier de l'eucharistie. Rahner développe ces points pour parler de l'Église en plus de l'eucharistie, ce que nous verrons plus en détails. Une troisième origine du Realsymbole est l'idée d'auto-perfectionnement telle que Rahner la développe dans sa métaphysique du devenir, appuyée sur celle de saint Thomas, sur l'être, le devenir, l'être qui se perfectionne. L'influence de J. W. Goethe et de G. W. F. Hegel est ici importante (*Ibid*. 61-73). Enfin il faut comprendre que ce Realsymbole s'appuie sur la théorie et la métaphysique du langage de Rahner, et l'idée de la pensée faite corps. Il en voit l'origine dans la pensée de J. A. Möhler et à Tübingen, et dans la pensée de M. Heidegger (*Ibid*. 77-97).

[9] K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 14-15 et 46.

b) Autres prophètes, autres métaphores

Pour Jérémie, les prophéties de l'alliance nouvelle restent des métaphores, alors que chez Ézéchiel elles deviennent une allégorie développée au chapitre 16, avant qu'il ne reparle de métaphore au chapitre 24 (utilisation de *comme* au v. 22), même si sa femme est effectivement morte et même si Jérémie aussi n'avait pas pris (réellement) de femme (cf. Jr 16). Pour ces deux[10] derniers cas, ils deviennent alors aussi des symboles réels de l'abandon de Dieu.

Il est difficile de classer ensuite ce que nous avons vu chez Isaïe autrement que comme une métaphore. L'usage du thème de l'épouse est plus une illustration qu'un reflet de Dieu Realsymbolisé dans ce qui est écrit, contrairement aux poèmes du Serviteur souffrant qui sont comme une irruption de la Passion dans l'Ancien Testament.

c) Le cas du Cantique

Le Cantique des Cantiques pourrait quant à lui passer pour une grande allégorie à cause de son langage presque hermétique, mais cela n'est vrai qu'en faisant preuve d'une pudibonderie aveuglante. Cela serait simple de cacher ce sein que nous ne saurions voir sous les apparences d'un langage codé qui justifierait ou au moins excuserait la présence d'un tel hapax dans le rayonnage biblique.

Mais ce serait trahir le texte et sa richesse que de ne s'en tenir qu'à l'un de ses sens, et par confort de faire disparaître les autres[11]. Tous les exégètes conscients de ce *sensus plenior* nous mettent en garde, à l'instar de H. de Lubac : « Les deux formes du Verbe, abrégé et dilaté, sont inséparables. Le livre demeure donc, mais en même temps il passe tout entier dans Jésus, et sa méditation par le croyant consiste à contempler ce passage. »[12]. Nous ne pouvons donc pas amputer ce texte de son sens littéral.

Au contraire il est dans son ensemble le type de l'amour du Christ pour l'humanité et de la réponse de l'Église, ne serait-ce que par l'intimité réelle et conjugale de Dieu et de l'homme qu'il suggère. Il porte aussi une charge Realsymbolique forte en ce qu'il exprime et lie les

---

[10] Avec une réserve toutefois pour Jérémie, qui peut agir selon ce que Dieu lui révèle non pas en effectuant une action prophétique mais en suivant simplement un conseil en vue d'un avenir sombre.

[11] Sans compter les enseignements des encycliques de LEON XIII, Lettre encyclique *Providentissimus* du 18 novembre 1893, *ASS* 26 (1893) 279s, BENOIT XV, Lettre encyclique *Spiritus Paraclitus* du 15 septembre 1920, *AAS* 12 (1920) 411s, et PIE XII, Lettre encyclique *Divino afflante Spiritu*, Città del Vaticano, LEV, 1943, *AAS* 35 (1943) 310-313 et ID., Lettre Encyclique *Humani Generis*, 1950, *AAS* 42 (1950), 569.

[12] H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, II 1, Théologie 42, Paris, Aubier, 1961, 196.

expressions de Dieu en l'homme comme créature et l'action du Logos se faisant connaître dans son humanité :

Dieu s'exprime

Dieu s'exprime en sa créature, selon une richesse et un achèvement que nous aurons l'occasion d'évoquer plus avant[13] lors de l'étude de la Genèse. Mais déjà la lecture de ce texte ne peut manquer d'évoquer le récit de la création. Les images utilisées par les amants semblent chercher à englober toute la création et montrer qu'ils en sont un reflet et une reprise infiniment supérieurs. Leur identité même se résume à être bien aimé. Le chant d'amour qu'ils développent est fait d'une admiration absolue faisant à la fois exister l'autre et l'accueillant comme son égal, faisant invinciblement penser à « l'os de mes os » de Gn 2,23 tout en l'actualisant. L'unité vers laquelle ils tendent dans leur simple identité d'aimé (masculin) et d'aimée (féminin) est une traduction littérale de Gn 1,26s : « Dieu dit : "Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, […]" Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. ». Nous sommes ici témoins d'une véritable doxologie, c'est-à-dire d'une glorification quasi liturgique de l'*agapé* intégrant l'*eros*. Cette doxologie célèbre des êtres de chair comme les anges célébraient l'incarnation par le *sanctus*, à la nativité.

Le Logos en son humanité

Un défi se présente à notre imagination, qui cherche à comprendre le comment et surtout le pourquoi des apparitions et disparitions du bien-aimé, cherché par la bien-aimée. Une articulation narrative quelconque sur un amour impossible ou contrarié donnerait au moins à l'auditeur une raison de ces difficultés et l'espérance de les voir s'effacer. La seule opposition qui apparaît dans ce texte est « l'amour est fort comme la mort »[14]. Plus qu'un motif de persévérance, nous sommes frappés par cette évocation de la résurrection qui éclaire les disparitions précédentes d'un jour nouveau : c'est le Christ qui est ici annoncé. Les apparitions et disparitions évoquent alors l'incarnation et la résurrection[15], la mise au tombeau et l'Ascension.

Le Cantique se présente alors, sous les traits et dans les catégories du mariage, comme lieu métahistorique de rencontre entre la création de l'homme et sa recréation par l'action du Logos. Le lien créé entre ces deux éléments est complexe, ce texte conviant de manière différente les

[13] Voir le paragraphe 7.3 et le dernier chapitre sur la théologie du corps.
[14] Ct 8,6.
[15] Ainsi que la disparition de l'époux et le jeûne qui s'ensuit : Mc 2,18-22, Mt 9,14-17, Lc 5,33-39.

deux créations. La première création est ici présente en filigrane. L'admiration mutuelle et le désir d'unité faisant écho à la mission protohistorique, nous sommes témoins d'un écho de cette création dans l'histoire, trace teintée de nostalgie. La recréation de l'homme par l'incarnation et la rédemption est au contraire appelée ici comme antitype de ce bien-aimé typique, son comportement prenant alors un sens qui manquait dans la lecture littérale[16]. La juxtaposition de ces deux liens, malgré leurs différences, nous incite à voir plus qu'une chaîne fortuite : un éclairage porté sur chaque élément par les autres. Depuis lors, nous ne pouvons donc plus faire l'économie de lire l'un de ces trois éléments (création – mariage – recréation) sans le confronter aux autres si nous voulons leur rendre justice.

L'analyse du Psaume 45 nous a montré aussi la transition presque actualisée entre l'image de Dieu et celle du Messie dans la prière de son peuple, mais le caractère postérieur de cette attribution rend douteuse sa qualification de type, relevant en tout cas de l'*a priori*.

d) Conclusion : le mariage oublié

L'Ancien Testament nous a donc mis en présence d'utilisations de l'image de l'époux avec des profondeurs bien différentes. Remarquons tout de même que pas une fois n'est remis en question ce qui sert de base à ces expressions, le mariage. Il aurait été logique, pour Dieu qui en est l'auteur et qui l'utilise comme expression de son être, d'appeler son peuple à revivifier ce qu'il utilise comme symbole réel et comme type. Or pas une fois il ne condamne les divorces légalisés[17], ni n'appelle à renoncer à la polygamie. Le christianisme se révèle ici plus prophétique que moraliste. Il peut ne pas rester bloqué à une condamnation stérile des entorses à la morale car il rend directement présent le cœur miséricordieux de Dieu[18].

Même simplement comme antitype, nous aurions pu nous attendre à un appel au respect de l'alliance conjugale, suivant par exemple l'attitude face au Temple, construit selon le type[19]

---

[16] Et ce Cantique, mis en regard de la rencontre au Jardin (Jn 20,11-18), annonce le Christ ressuscité.

[17] Exception faite du passage Ml 2,10-16 établissant « Car je hais la répudiation, dit le Dieu d'Israël ». Le début de ce chapitre peut cependant laisser penser que ceci ne s'adresse qu'aux prêtres. Voir sur ce point le paragraphe *Répudiation* ci-dessous en 6.2.1 .

[18] Là où le pharisien pouvait se vanter et condamner : « Mon Dieu, je te rends grâces de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes, qui sont rapaces, injustes, adultères, ou bien encore comme ce publicain ; » (Lc 18,11) le chrétien peut inviter à imiter : « nous entendions vous proposer en nous un modèle à imiter. » (2 Th 3,9) ou encore : « Oui, cherchez à imiter Dieu, comme des enfants bien-aimés » (Ep 5,1).

[19] Au sens utilisé dans la lettre aux Hébreux : He 8,5.

aperçu par Moïse dans la nuée. Or personne dans toute la Bible ne se lamente sur la destruction du mariage ou ne cherche, les armes à la main, à lui redonner ses assises face aux ennemis. Ou encore, comme type[20] : il a suffi que la loi de Moïse fasse droit à la dureté des cœurs pour que plus personne ne mette de zèle à rétablir la fidélité et l'indissolubilité du mariage. Cette attitude peut être opposée au zèle que le peuple avait eu pour rétablir les sacrifices de l'ancienne Alliance, alors qu'ils ne faisaient qu'annoncer le véritable sacrifice[21]. Et même avant Moïse, les patriarches furent suffisamment scandaleux dans leur vie de couple pour servir plus tard d'argument aux manichéens comme Fauste pour réfuter la vraie foi[22].

Nous pourrions alors formuler deux thèses, en réalité des constats selon ce qui a été dit jusqu'ici :

Thèse n°1 : pour comprendre le mariage nous devons considérer l'amour de Dieu pour son peuple.

Thèse n°2 : cette révélation n'a été ni vécue ni écoutée prophétiquement avant l'incarnation.

Il est vrai que par ces actions particulières l'Ancien Testament redit l'importance du mariage comme symbole réel divin, mais jamais ne résonne un « que votre mariage soit saint comme est sainte l'unité de Celui qu'il fait connaître ». Il est alors difficile à un lecteur de l'Ancien Testament ou un auditeur de ces époques de sentir à quel point est importante l'implication de Dieu dans l'image biblique qu'ils prennent pour une illustration. À leur décharge les capacités humaines, entachées par le péché originel[23], ne peuvent quasiment plus déceler cette grandeur intrinsèque de l'homme : si notre intelligence discerne encore dans les engagements du mariage une voie d'excellence, notre volonté comme notre cœur endurci semblent bien incapables de s'élever à la vérité essentielle du mariage par leurs propres forces. C'est l'événement de la rédemption qui va seul pouvoir élever notre compréhension de la réalité du mariage par une

[20] Au sens classique de figure de l'Ancien Testament se réalisant dans le Nouveau Testament.
[21] Voir He 9,1-14 sur l'unique sacrifice.
[22] Il ne fut pas le seul : Marcion est bien connu, il fut suivi aussi par S. WEIL, « Israël et les gentils », In *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard, 1962, 47-62, contenant beaucoup d'arguments rapides. Nous ne pouvons faire nôtre la légèreté de la proportion algébrique à laquelle le Christ appelle à la manière de Platon (*Ibid.* 61s), mais il est nécessaire d'entendre les reproches de tout ce texte à l'encontre de la brutalité de l'Ancien Testament. Cependant l'Ancien Testament diagnostique cette brutalité et ne veut pas en faire l'apologie. Il ne doit donc pas être rejeté à cause d'elle.
[23] Ces capacités sont aussi entachées par la présence récurrente de théogamies dans les mythologies païennes, qui ne tendent qu'à souligner la puissance de la divinité sur l'homme en général et la femme en particulier.

transformation du mariage même sur laquelle nous devons nous pencher. C'est ici le *novum* christique qui vient établir cette nouveauté infinie de l'*eschaton*. Les outres neuves, les vêtements neufs[24] ne sont pas du simple rechange à nouveau disponible mais périssable. Le nouvel Adam n'est plus orienté vers une fin immanente mais vers l'éternité.

3.1.2 Le Nouveau Testament et l'irruption du Christ

Dans le Nouveau Testament apparaît l'antitype du mariage, soit dans l'union du Christ et de la communauté chrétienne, comme dans la deuxième Lettre aux Corinthiens, soit avec la Jérusalem d'en haut comme dans la Lettre aux Galates. Cette dernière utilise l'allégorie des deux femmes d'Abraham, mais nous pouvons voir aussi en Agar le type de l'ancienne alliance vue dans le Nouveau Testament. Dans la Lettre aux Romains le type du peuple de Dieu repris d'Osée[25] semble maintenant habituel et insiste sur l'universalité de l'antitype Église. Ceci est particulièrement développé dans la Lettre aux Éphésiens et mérite toute notre attention.

e) L'enracinement symbolique d'Ep 5

Dans cette Lettre le lien entre le Christ et l'Église est clairement montré comme métaphore et modèle du mariage, puis l'auteur réitère la comparaison cette fois-ci avec l'amour de la personne pour son corps, ce qui reste une métaphore, pour le lier à l'amour du Christ pour son Église car « ne sommes-nous pas les membres de son Corps ? »[26]. Cette dernière phrase montre que nous sommes sortis de la filature de métaphores pour entrer dans le symbole réel qui nous relie au Christ.

Cette nouveauté est d'autant plus importante qu'elle nous concerne tout particulièrement. Cette appartenance au corps du Christ, pour mystérieuse qu'elle soit, demeure actuelle et enracinée dans l'éternité. Les symboles réels vus jusque-là nous avaient mis en présence de personnes particulières ou de mariages particuliers associés à ce lien ontologique. Nous n'en étions que spectateurs. Comment sommes-nous entrés, nous aussi et presque malgré nous, dans cette relation symbolique ?

---

[24] Mc 2,18-22 ; Lc 5,33-39 ; Mt 9,14-17.
[25] Rm 9,25s.
[26] Ep 5,30.

Rappelons tout d'abord ce qui est entendu par symbole réel et comment nous pouvons y être insérés. Ceci semble difficile à imaginer selon ce qui a été cité plus haut[27] (sur les caractéristiques du symbole réel, en particulier d'être le mode le plus élevé de la fonction représentative) car notre participation au corps du Christ ne semble pas être le mode le plus élevé et le plus originel de la fonction représentative que nous exerçons à l'égard de cette autre réalité, qui est le Christ. Si nous sommes conscients de devoir porter le Christ dans le monde, comment le rendre totalement présent ? Comment les époux peuvent-ils le faire « être-là » par leur mariage ? Plus encore, nous reconnaissons pouvoir être un élément de ce corps du Christ symbolisé, mais comment être un élément intrinsèque ? Comment dépasser la représentation dans laquelle étaient confinés les prêtres de l'ancienne alliance ? Comment présenter la charité, rendre présent le Christ en nous[28] ?

Nous savons que c'est seulement si le Christ nous y établit que nous pouvons révéler ce corps symbolisé, le manifester ; seulement si nous sommes comblés du Christ que nous pouvons être la présence concrète du symbolisé, le Christ lui-même. Mais comment voir cet état comme complet et permanent ? Ou bien encore : comment le rendre complet et permanent ?

La réponse de K. Rahner[29] passe par deux considérations.

> La première : quand une réalité qui doit être manifestée dans un symbole, a elle-même un côté totalement humain, donc aussi un côté social et existentiel (libre), un caractère social et juridiquement déterminé du symbole n'est pas un argument prouvant que le symbole n'est qu'un symbole arbitraire de renvoi et de représentation, et non un symbole réel. […] Or l'Église (même dans sa réalité selon le Pneuma) est une institution librement posée par l'action rédemptrice du Christ et une réalité sociale. Si donc elle est constituée d'une manière juridiquement posée, cela ne contredit pas la thèse selon laquelle elle est le symbole réel de la présence du Christ, de son action salvifique définitive dans le monde et ainsi de la rédemption.

---

[27] Citation de K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 14s et 46 faite en 3.1.1 , au paragraphe a) : « Nous nous proposons seulement de rechercher le mode le plus élevé et le plus originel de la fonction représentative qu'une réalité exerce à l'égard d'une autre (dans une réflexion d'abord de pure ontologie formelle), et nous appelons aussi "symbole" cette fonction représentative la plus élevée et la plus originelle par laquelle une réalité rend présente, fait "être-là" une autre réalité (d'abord "pour soi" et ensuite seulement pour d'autres). […] En effet, pour une réelle théologie du symbole partant des données fondamentales du christianisme, symbole ne signifie pas : quelque chose qui est séparé du symbolisé (ou distinct du symbolisé et uni réellement ou mentalement au symbolisé par mode de simple addition), qui indique celui-ci, donc est vide de lui, mais : la réalité qui, étant un élément intrinsèque de ce symbolisé, posé par lui, révèle ce symbolisé, le manifeste et, étant la présence concrète du symbolisé lui-même, est rempli de lui. »

[28] Ga 2,20 : « et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. »

[29] K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 32-33.

En second lieu : d'après sa propre doctrine (surtout chez Léon XIII et Pie XII), l'Église n'est pas seulement une réalité constituée socialement et juridiquement ; mais à son essence appartiennent la grâce du salut, le Saint-Esprit lui-même. Et par conséquent ce symbole de la grâce divine contient réellement ce qu'il indique.

f) Nous sommes déjà le corps du Christ

Retournement de situation : le sujet enquêteur devient lui-même sujet de l'enquête, démarche d'essence transcendantale, mais ici non pour y examiner la question de l'être mais celle de son statut de symbole réel du corps du Christ. Il nous faudra tout de même nous pencher sur l'événement à l'origine de notre avènement comme corps du Christ : car s'il semble à notre portée de déterminer des critères d'appartenance à l'Église, nous pouvons chercher comment l'amour du Christ pour son Église (comparé à l'amour que nous avons pour notre corps) nous a établis déjà dans cette relation[30] avec Lui, anticipant cette communion qui est normalement notre horizon eschatologique.

Thèse n°3 : La venue du Christ a déjà relié l'homme et le mariage à l'horizon du salut

De plus, si nous nous souvenons de la valeur réellement symbolique du corps pour la personne, le lien qui se fait entre le multiple des membres et l'unité du corps devient l'expression du lien entre le multiple de l'Église et l'unité du Christ. Deux symboles réels sont alors liés, celui du corps et celui de l'Église[31]. Or ce dernier est qualifié de « grand mystère ». Comment accueillir la portée d'une telle déclaration, en la liant à la fois à la nature humaine et à son corps et au Christ et à l'Église ? Il faudrait aussi déterminer pourquoi, au sein de cette imbrication, apparaît la mention de « une seule chair » au verset Ep 5,31. S'il est certain que cette autre allusion-citation (qui n'est pas une métaphore) au lien entre le multiple constitué de l'homme et de la femme et leur unité n'est pas fortuite, il est plus que probable qu'une dimension symbolique enveloppe ce lien.

---

[30] État appelé par le même Rahner « situation surnaturelle » ou « existential surnaturel », exprimant que l'homme se trouve déjà sous la volonté universelle du salut de Dieu antérieurement à sa justification, détermination réelle et ontologique de l'homme.

[31] Sur la qualification exacte de l'Église comme corps, et en particulier sur la différence existant entre Scheeben et *Mystici Corporis*, voir l'exposé de PH. VALLIN, « Le mystère de l'Église chez Jacques Maritain, entre l'histoire patente et l'histoire latente », *RevSR* 81/4 (2007) 497-504, ainsi que le paragraphe 5.3.2 ci-dessous.

3.2 *Le choix de K. Rahner*

Une fois ces thèses établies, le moment est venu de justifier méthodiquement le choix du néologisme que nous introduisons à la suite de K. Rahner.

3.2.1 Pourquoi faire le choix du Realsymbole de K. Rahner

Le choix que nous avons fait du Realsymbole est d'abord dicté par la convenance. L'outil du Realsymbole permet de rendre compte du rapport entre le mariage et l'amour du Christ et de l'Église, il permet aussi de dire que l'amour du Christ pour son Église s'exprime et se rend présent dans cet autre qu'est l'amour conjugal, il permet enfin de synthétiser ces relations.

Le Realsymbole a aussi cet avantage de correspondre, à première vue du moins, avec ce qui a pu émerger de la sémiologie biblique depuis le début de ce chapitre : le lien découvert entre le mariage chrétien et l'union du Christ et de l'Église est plus qu'une métaphore, moins systématique qu'une allégorie, plus précis qu'un symbole, selon le sens commun de ce terme ; est différent d'une relation de type et d'antitype, et enfin est une expression ontologique.

Nous pouvons préciser cela de la manière suivante : il est impossible de constituer une théologie systématique du mariage en se basant sur une métaphore car le risque d'équivoques est bien trop grand. Un appui métaphorique permettra, au mieux, de dégager des causes exemplaires. Or nous disposons d'un point d'appui sémiologique important dans l'incarnation, car si Christ est vraiment homme et vraiment nubile, il ne peut plus être considéré comme une simple métaphore d'époux. Remarquons cependant qu'il est dit époux alors qu'il est célibataire et sans enfants. Dans le droit fil de cette remarque notons qu'il est nécessaire que son épouse soit à sa hauteur ontologique : le Christ, qui est réellement plus qu'une métaphore d'époux, ne peut épouser une métaphore d'épouse.

Nous pourrions alors nous demander si l'usage des catégories plus classiques de l'analogie aurait pu convenir à notre recherche. Parmi les analogies, l'analogie de proportionnalité est insuffisante car soutient seulement la possibilité de métaphore. Cela peut suffire à décrire une causalité exemplaire, mais pas pour dire la nouveauté établie par le Christ. Que dire alors de l'analogie *pros hèn*¸ dite d'attribution réelle ? En tant qu'elle soutient la possibilité d'une symbolisation effective, elle nous reconduit aussi au Realsymbole, mais demeure générique, comme renvoi à un analogué, et a donc besoin d'être caractérisée.

La question qui reste est alors celle du choix du Realsymbole au dépend du symbole. Remarquons que la sémiologie ecclésiale a beaucoup évolué. Si le concile de Trente fait un usage clair et efficace du terme « symbole », cela n'est pas une constante magistérielle. Le Pape

Pie XII par exemple semble émettre des soupçons sur ce terme dans *Humani Genreris*[32], comme s'il était devenu métaphorique (ce qui est le cas dans le langage courant), alors qu'au contraire dans *Haurietis Aquas*[33] il utilise de manière précise et presque technique ce mot « symbole », l'appuyant semble-t-il sur l'analogie d'attribution. Or c'est en commentant ce texte que K. Rahner a développé sa théorie du symbole et la notion de Realsymbole.

Nous arrivons donc à repousser un certain nombre de termes et de concepts et à nous orienter vers une sémiologie symbolique, mais le choix du Realsymbole est-il assuré pour autant ? Est-il ainsi possible de formuler une définition du symbole qui écarte les ambiguïtés ?

3.2.2 Pourquoi ne pas faire le choix de K. Rahner

La définition donnée par Rahner de son Realsymbole comporte plusieurs difficultés, outre le manque de clarté, ou tout au moins de concision. La difficulté principale est philosophique.

Nous sommes bien conscient, en particulier grâce aux remarques bienveillantes de Monsieur Jean-Marie Meyer, que reprendre ici les termes de Rahner ne peut constituer qu'une première approximation d'un point de vue philosophique : « nous appellerons "Realsymbolisé" ou encore "symbolisé réel" l'étant, en soi multiple, qui s'exprime pour trouver sa propre essence et est constitué par cet accomplissement. » Il y a là une impossibilité logique et ontologique. En effet, c'est en raison de ce qu'il est -essentiellement donc- que l'étant considéré s'exprime. L'expression "pour trouver" ne convient donc pas. En outre, l'accomplissement est plus qu'une expression car ce terme dit une plénitude d'être c'est-à-dire un bien. On ne peut donc faire comme si accomplissement et expression disaient la même chose.

Il existe d'autres difficultés : la théologie Rahnérienne du symbole semble confondre et mélanger les niveaux de la théologie trinitaire et de l'ontologie ; ses emprunts à Heidegger et à sa terminologie rendent incompréhensible ou inutilisable le réalisme thomiste. Ainsi c'est par la Trinité créatrice que le symbole peut rendre présent le symbolisé, cela semble créer une confusion entre les niveaux de la vie intra-trinitaire et des créatures, et, en elles, entre les niveaux de la substance et de la relation. Ces approximations font aussi que, dans les termes, le symbole n'est pas distinct ontologiquement du symbolisé.

Est-il possible d'expliquer d'où proviennent ces difficultés et, par là, de les résoudre ? Rahner utilise une métaphysique et une philosophie de la connaissance qui lui sont propres. La

---

[32] PIE XII, Lettre encyclique *Humani Generis*, Città del Vaticano, LEV, 1950, *AAS* 42 (1950) 561-578.

[33] Six ans plus tard, seulement : PIE XII, Lettre encyclique *Haurietis Aquas*, Città del Vaticano, LEV, 1956, *AAS* 48 (1956) 309-353.

relation symbolique, pour lui, permet à toutes les réalités (dont l'homme fait partie) de s'exprimer pour trouver leur propre essence, c'est-à-dire d'atteindre ce niveau mystérieux de l'intériorité où ces réalités sont plus originairement elles-mêmes et plus accomplies. C'est-à-dire de passer de la sphère transcendentale à la sphère catégoriale. Or, cela implique que le catégorial ne fait qu'accomplir le transcendental, mais que les réalités en jeu étaient déjà présentes avant cette symbolisation. Cela ne permet plus de rendre compte de l'accomplissement du salut à travers les événements de l'histoire. Le catégorial selon Rahner ne peut donc plus être le lieu concret où se réalise le transcendental. Pour les sacrements, il devient ainsi impossible de comprendre l'efficacité des signes sacramentels pour produire la grâce. Donc, se référer à cette ontologie du symbole et son épistémologie associée pose de graves problèmes. Pour le mariage en particulier, le mariage chrétien ne peut plus ici être le signe efficace par lequel l'amour du Christ pour son Église est donné aux époux.

Ajoutons à ces difficultés qu'il existe des évolutions dans la théologie et dans le vocabulaire de Rahner, mais ce n'est pas le but du présent travail d'expliciter ces évolutions. Une telle explicitation, qui passerait par un examen des expressions heideggeriennes, dépasserait par son ampleur notre cadre, et ne serait pas foncièrement utile.

Ces dangers étant identifiés, mais à cause de la cohérence que nous avons pu constater entre cette notion de Realsymbole et les notions bibliques développées depuis deux chapitres, nous acceptons de conserver cette approximation sur les vocabulaires connexes, car nous ne les utiliserons pas comme appuis pour nos réflexions. Plus encore : nous nous appuyons sur la cohérence du Realsymbole avec l'enseignement magistériel, par exemple sur le Sacré Cœur. Nous le choisissons comme catégorie d'abord à cause de son caractère symbolique –même si parler de symbole réel tient du pléonasme- car c'est finalement cette catégorie de symbole au sens propre que nous cherchons à faire émerger des méandres où le mot symbole s'est perdu.

La question qui demeure, et qui sera l'objet de ce travail, est d'évaluer les bénéfices d'un tel choix sur la clarté de notre réflexion.

Nous reprenons donc cette convention de langage, sans développer les présupposés philosophiques sur lesquels se base Rahner, mais nous restons bien conscient des limites de cet auteur. Par le choix de ces catégories nous ne voulons pas canoniser l'intégralité de son œuvre, ni l'ensemble de sa théologie ou de sa philosophie, ni en particulier son thomisme kantien, dont la théologie du symbole n'est pas du tout solidaire. Nous choisissons les catégories, mais pas leur auteur sans discernement, ce qui serait la source certaine de difficultés. Et pour éviter que de telles difficultés ou erreurs se propagent aux catégories du Realsymbole, prenons maintenant la peine de les préciser.

3.2.3 Définitions

Ces choix méthodologiques étant posés, nous pouvons reprendre l'explication de la cohérence du néologisme emprunté à Rahner. Ainsi :

> Un symbole réel doit être l'accomplissement ou l'expression par soi d'un étant dans ce qui est autre, cet accomplissement étant essentiellement constitutif de cet étant. De plus l'étant se réalise par une pluralité dans l'unité. Ceci semble difficile à appliquer dans le cadre du mariage : comment réduire un homme ou une femme à de simples éléments de l'étant *mariage* ?

Afin de clarifier le statut et d'éviter les confusions entre les « éléments » qui constituent cette « expression », nous posons, dans le cadre d'un symbole réel tel que défini par Rahner :

> Nous appellerons « Realsymbolisé » ou encore « symbolisé réel » l'étant, en soi multiple, qui s'exprime pour trouver sa propre essence et est constitué par cet accomplissement.
>
> Nous appellerons « Realsymbole » ou encore « symbole réel » l'accomplissement ou expression de l'étant Realsymbolisé dans ce qui est autre, l'accomplissement de cet étant en étant essentiellement constitutif.
>
> Nous appellerons « Realexprimé » ou encore « exprimé réel » l'élément autre dans lequel l'étant (ou Realsymbolisé) qui s'exprime se constitue.

L'ajout du préfixe *Real*, même si sa référence à K. Rahner est compréhensible, étant particulièrement inesthétique et lourd, nous ne l'utiliserons pas en général pour préciser « exprimé ». En revanche, les dérivés du mot « symbole » étant assez courants dans la langue française, nous ne pourrons les utiliser directement dans le sens technique que nous venons de leur donner comme s'ils étaient accompagnés du qualificatif « réel » ou du préfixe Real.

> Nous parlerons donc en général, la syntaxe dût-elle en souffrir, de Realsymbole, de Realsymbolique et de Realsymboliquement, et nous utiliserons le verbe Realsymboliser. Ce néologisme est, nous l'avons dit en introduction, un mal grammatical nécessaire à la clarté de notre propos.
>
> Dans les cas douteux, nous préciserons « réel » pour les termes « exprimé » ou d'autres termes relatifs comme nous le faisons déjà pour « symbole ».

Rappelons que, par définition, comme précisé par l'auteur lui-même[34], cette notion de symbole réel englobe et présuppose la Trinité et ses missions[35] et englobe la question des personnes Divines. Il serait ainsi absurde de vouloir en déduire la Trinité, même si une convenance pourrait être étudiée et sûrement démontrée.

Il établit aussi – en identifiant *significatio* et symbole réel dans les axiomes sacramentels – que par définition les sacrements sont des symboles réels[36].

3.3 *Le mariage peut-il être un symbole réel ?*

Ceci étant posé, nous pouvons nous demander si le lien entre le multiple constitué par l'homme et la femme et leur unité dans le mariage peut se parer d'une dimension symbolique réelle. Or si nous voulons faire correspondre ce lien avec la définition du symbole donnée par Rahner, nous sommes confrontés à des difficultés : l'unité de l'étant-mariage est niée par ces éléments qui existent auparavant séparés et ne dépendant que d'eux-mêmes. Il semble difficile de faire de l'homme et de la femme qui vont se marier le symbolisé du symbole réel « mariage ». Comment trouver un symbole réel dans ce qui manque si cruellement d'unité originelle et ne peut ainsi se déployer dans une pluralité que seule la Trinité réalise avec des personnes ? Faut-il alors limiter le symbole réel du mariage à l'engagement pris sans inclure dans ce symbole les personnes prenant l'engagement ? Une note de Rahner[37] semble le permettre, qui revient sur la difficulté du côté arbitraire des paroles de l'engagement matrimonial. Même si une certaine formalité encadre les paroles des conjoints qui se marient, cet acte librement posé est le symbole réel du mariage, puisqu'il l'exprime entièrement et l'établit. L'extériorisation (c'est-à-dire le symbole réel) et l'extériorisé (pour nous le symbolisé)

[34] Voir la note 1 en K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 20, comme aussi 16s et surtout 26-31.
[35] Voir *ST* I, q. 43..
[36] K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 34s.
[37] K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 33, n. 1 : « Un exemple pris dans le domaine humain : quand deux conjoints se donnent le *oui* devant l'autorité légitime (ecclésiastique ou civile), cette parole extérieure, librement posée, qui doit être prononcée selon certaines formalités, est le symbole réel, non un signe secondaire et extérieur, qui n'indiquerait la chose (le vouloir intérieur de mariage) que du dehors. Car par cette parole, ce vouloir de mariage s'accomplit de telle sorte que, sans elle, il ne produirait aucunement l'effet qu'il vise (le lien matrimonial permanent). L'extériorisation et l'extériorisé se comportent ici réellement comme le corps et l'âme, ils forment une unité intérieure dans laquelle les deux aspects dépendent réciproquement l'un de l'autre (quoique chacun à sa manière). Et cependant ce symbole, sous lequel le symbolisé s'accomplit et se rend présent, est une réalité libre et juridiquement constituée. Un "*signum*" *arbitrarium* est-il donc un symbole réel ou un symbole représentatif purement extrinsèque d'une réalité : voilà qui n'est pas encore décidé par le simple fait qu'il est "arbitraire". Malgré le symbolisme réel, cette propriété peut être exigée précisément par l'essence du symbolisé. » Sur ce même point et ce même événement du mariage, voir aussi l'analyse de J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1962, lectures I-III, 1-38.

se comportent comme le corps et l'âme[38] et dépendent réellement l'un de l'autre. La qualité de symbole réel (et par suite, dans le cadre ecclésiastique, de sacrement) n'est donc pas entachée par l'aspect relativement arbitraire de l'acte extériorisant ni par la dimension seulement morale de l'extériorisé.

3.3.1 Qu'une seule chair

Si nous gardons à l'esprit cette qualité de symbole réel du mariage, comme engagement extériorisé dans l'acte de se marier, nous demeurons en porte-à-faux vis-à-vis des conjoints eux-mêmes : seule une abstraction mentale peut garder dissociés les mariés du mariage[39]. Or, nous l'avons dit plus haut, leur statut d'étant unique n'est pas transformé *a posteriori* par une union qui serait une fusion à effet rétroactif : chacun demeure unique avant et après le mariage, deux êtres humains demeurent deux êtres humains, donc deux personnes, c'est-à-dire deux sujets hypostatiques. Nous devrons alors nous pencher sur les effets possibles de ce symbole réel de l'engagement du mariage, symbole qui ne peut demeurer que moral et se limiter à un contrat, et sur ses développements à d'autres dimensions des personnes humaines qui le contractent, par exemple dans la fécondité : ainsi l'enfant est celui qui se reconnaît toujours dans ses parents, qu'ils soient mariés ou pas. Nous devrons particulièrement nous pencher sur la valeur de la réalité déjà présente et future d'Ep 5,31, à cause du *Ratum* et de *Consumatum* : « et les deux ne feront qu'une seule chair » : il semble inverser la dynamique du symbole réel, passant de deux étants (le symbolisé) à une seule réalité (l'exprimé). Le symbole réel, expression de la multiplicité de l'étant qui s'exprime pour trouver son essence, est ici créé par l'union des époux qui, numériquement, de deux fait qu'ils ne sont plus qu'un.

Reste à déterminer la nature de cette unité et sa mise en place. Nous devrons voir en particulier comment cette unité s'articule avec l'engagement matrimonial et la multiplicité intrinsèque de chaque étant concerné.

Nous pouvons maintenant revenir encore à la Lettre aux Éphésiens, et nous nous rendons compte que le mariage placé à ce niveau dans le texte reste comme pris en tenaille entre le symbole réel du corps (avec l'âme) et celui de l'Église (avec le Christ). Ces symboles réels nous interdisent d'accueillir le mariage comme un simple symbole de convenance, ce que nous avons

[38] Rappelons que nous ne considérons jamais le corps et l'âme comme des réalités absolument séparées. Nous ne pouvons pas non plus les concevoir selon une séquence temporelle. Voir *Dz* 403 et *FR* 52.

[39] Distinction classique, invalidante, entre le *ratum* et le *consumatum*. Nous ne pouvons les séparer car le *consumatum* n'est pas adventice.

vu plus haut, ou comme une simple apposition d'un symbole réel basé sur un extériorisé conventionnel (les paroles des consentements) et de deux symboles réels plus complexes basés sur l'extériorisation de l'âme ou du Christ. De plus, l'apparente imprécision d'Ep 5,32 : « ce mystère est de grande portée » sur ce que désigne le *mystère* ne peut être attribué à une confusion involontaire. Il est au contraire l'indice d'une élévation inouïe du mariage : le sacrement de mariage – qui peut sembler n'ajouter que bien peu à la réalité naturelle du mariage pour des chrétiens tièdes – a profondément renouvelé le mariage humain[40] parce « qu'il s'applique au Christ et à l'Église. » (Ep 5,32).

Le mariage fait ainsi irruption dans la dynamique de la promesse, comme le Christ à Cana : le Christ n'a pas changé la liturgie du mariage, il n'a rien changé aux apparences de cette cérémonie, il a même permis que les festivités se déroulent sans heurts, mais nous savons qu'il a inauguré le règne de Dieu par un premier miracle de grande portée. De même, le sacrement de mariage ne semble rien changer aux consentements échangés[41], il garde les éléments traditionnels du mariage, tels que les époux, les témoins et l'engagement humain, mais Ep 5 nous avertit de cette irruption du mystère du Christ et de l'Église au cœur de ce sacrement. Bien plus, ce sacrement n'existe que par son insertion au cœur du mystère de l'union du Christ et de l'Église, lieu du plus grand changement du mariage.

3.3.2 Le mariage, un symbole réel dans la dynamique de la promesse

Pour essayer d'entrer plus avant dans le *mystère* évoqué en Ep 5,32, commençons par remarquer que le mariage est lié à l'antitype Christ-Église comme il le fut aux typologies rencontrées jusque-là (comme par exemple le temple, le sacrifice ; voir Jn 2,19 : « détruisez ce

[40] Attention de ne pas prendre cette élévation pour une finalisation nouvelle et successive qui aurait rehaussé une institution naturelle, selon la mise en garde de H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985 ; orig. Allemand, *Christlicher Stand*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1977², 211-212. La nature, surtout celle du mariage, ne peut se comprendre que dans la perspective du salut. Le salut ne vient pas s'ajouter à une nature en soi suffisante.

[41] Sur le rapport nouveau établi entre le contrat et le sacrement, en particulier ce qu'en dit Bellarmin avec sa catégorie d'élévation, voir ce qu'en rapporte E. CORECCO, « L'inseparabilità tra contratto matimoniale e sacramento, alla luce del principio scolastico *Gratia perficit non destruit naturam* », *Communio (edizione italiana)* XVI (1974) 1014-1016. Il est aussi utile de se pencher sur l'ensemble de l'article pp. 1010-1023 pour comprendre comment les perspectives actuelles peuvent s'appuyer sur l'équilibre trouvé par Suarez. Cette notion d'élévation a été critiquée par la suite comme établissant un rapport trop formaliste entre contrat et sacrement. Un point complet de ces critiques se trouve chez N. REALI, *Scegliere di essere scelti, Riflessioni sul sacramento del matrimonio*, Siena, Cantagalli, 2008, 59s, suivi d'un rappel des ouvertures personnalistes et conciliaires qui les ont complétées (pp. 60-100).

sanctuaire »…). Notons aussi qu'il a traversé presque inchangé l'histoire du salut[42], avec comme seul changement, apparemment anodin, d'être devenu un sacrement[43]. Ce changement peut sembler anodin si nous suivons le même raisonnement qu'avec les autres sacrements : l'huile végétale n'a pas subi de bouleversement ontologique à la suite de l'institution des sacrements comprenant une onction, et il pourrait sembler normal qu'il en fût ainsi pour le mariage. Or la proximité symbolique (au sens général[44]) ou convenance existant entre la *res tantum* et le *sacramentum tantum* est beaucoup plus grande pour le mariage que pour les autres sacrements[45]. Le lien entre le pain azyme et le corps du Christ est assez ténu, et depuis quelques siècles[46] la présence d'onction d'huile dans les sacrements de guérison ou de force est devenue moins compréhensible. Seul le sacrement de la confession pourrait prétendre à cette proximité plus grande, le lien entre l'aveu des fautes, la demande de pardon et le pardon effectif est plus logique. Dans ce dernier cas le pardon humain aussi s'en trouve transformé, comme nous l'attestons (ou le demandons) dans l'oraison dominicale. Le sacrement du mariage en ce qui le concerne établit un contact presque direct entre l'union des époux et la grâce sacramentelle, grâce sanctifiante intimement liée à l'amour conjugal, à l'amour parental et à la charité entre des époux. Cette distance est tellement ténue qu'elle passe souvent inaperçue des fidèles qui demandent ce sacrement. Un doute nous saisit, qui consisterait à voir dans ce sacrement un sacrement faible en nous arrêtant à ses effets visibles habituels, mais ce serait

[42] « Union établie dès le commencement, la seule bénédiction que n'ait effacée ni le châtiment venu de la faute originelle ni la condamnation par le déluge », nous dit la 2e bénédiction nuptiale.

[43] Bien que l'union conjugale ne soit pas vue par saint Thomas d'Aquin comme un sacrement dans l'état de nature intègre (avant le péché originel), il lui attribue une importance fondamentale : il permettait à l'homme d'avoir la prescience de l'incarnation et de sa nécessité, même en dehors du péché originel et de la nécessité de la rédemption, en vue de la glorification. Voir *ST* II-II, q. 2 art. 7 resp. : « En effet, avant l'état de péché, l'homme eut une foi explicite au sujet de l'incarnation du Christ en tant que celle-ci était ordonnée à la consommation de la gloire, mais non en tant qu'elle était ordonnée à la délivrance du péché, parce que l'homme n'avait pas la prescience du péché futur. Mais il semble qu'il ait eu la prescience de l'incarnation du Christ puisqu'il a dit, comme le rapporte la Genèse (*Gn 2,24*) : "L'homme, à cause de cela, laissera son père et sa mère et s'attachera à son épouse", et c'est là au dire de l'Apôtre (*Ep 5,32*) : "Le mystère qui a toute sa grandeur dans le Christ et dans l'Église." Ce mystère, il n'est assurément pas croyable que le premier homme l'ait ignoré. » Cette union n'était donc pas un sacrement selon l'efficience, hormis l'efficacité eschatologique, mais était un appel à accueillir la Parole pour entrer dans la gloire. Dans cet ordre de pensée le péché originel devient l'accueil d'une autre parole que celle de Dieu dans cet inter-dit du mariage. Voir aussi sur ce point E. DURAND, *L'être humain, divin appel*, Paris, Les éditions du Cerf, 2016, 63s : c'est hélas le serpent et non l'homme qui s'adresse en premier à la femme, mais la « voix » du pardon n'est, elle, pas écouté.

[44] Nécessaire, selon saint AUGUSTIN, *Sermones de scripturis*, 108, 9 ; *PL* 38, 363 : « Si, en effet, les sacrements n'avaient pas une certaine ressemblance avec les choses dont ils sont les signes ce ne seraient pas des sacrements. »

[45] Évoqué partiellement par J. P. DE JONG, *L'eucharistie réalité symbolique*, Paris, Les éditions du Cerf, 1972, 45-47.

[46] Où l'huile n'est plus utilisée comme base médicamenteuse ou dans les jeux du stade, à l'exception méconnue de la lutte traditionnelle turque, mais dans ce cas même pour chercher principalement à échapper à l'adversaire.

faire peu de cas du texte qui nous conduit ici et qui nous oblige : « ce mystère est de grande portée »[47].

Et peu importe que cette exclamation se rapporte d'abord à l'Église et au Christ ou d'abord au mariage : elle ne peut concerner un élément secondaire de l'histoire du salut alors qu'elle se trouve à cet emplacement de l'Épître et sert de médiation à des réalités si importantes[48].

Une telle transformation de la réalité du mariage semble donc devoir plus à un projet divin qu'à une ressemblance entre le *sacramentum* et la *res* qui ne serait qu'une analogie de proportionnalité. Dit autrement, pourquoi Dieu se donnerait-il tant de mal à établir un sacrement dans le mariage s'il ne veut rien y changer ? Que manque-t-il de si important au mariage pour entrer dans l'économie du salut et, parallèlement, pourquoi Dieu en aurait-il besoin[49] pour réaliser ce salut ?

3.3.3 Ce mystère est grand

L'hypothèse que nous proposons comme réponse trouve sa justification dans l'apparente confusion existant dans le texte de saint Paul lorsqu'il parle de « ce mystère est de grande portée »[50]. La construction de ce texte rend difficile l'identification de « ce mystère ». Mais le Christ n'a pas apporté une confusion. Le Verbe incarné a créé une identification nouvelle : le type[51] du mariage reliait déjà l'union de Dieu et de son peuple à l'union du Christ et de l'Église, le sacrement réalise de manière plus profonde encore ce passage de l'un à l'autre.

Realsymboles combinés

Jusqu'au Christ le mariage ne faisait qu'évoquer, par une analogie de proportion, le lien fort existant entre Dieu et son peuple, et ce lien vertical ne pouvait être utilisé que comme image, instructive tout au plus. Comme nouveau type ce mariage indique le Christ *comme* Époux de

[47] Ep 5,32.
[48] Le Christ, l'Église et le mariage, mais aussi leurs articulations et leurs harmoniques : nous pouvons penser aux implications anthropologiques ou trinitaires. Nous y reviendrons.
[49] Avec tous les bémols nécessaires à une telle expression qui sous-entendrait un manque très anthropomorphique en Dieu, ce qui dépasse évidemment notre intention.
[50] Ep 5,32.
[51] Au sens classique de figure de l'Ancien Testament se réalisant dans le Nouveau Testament, comme dit en page 89, à la note 20.

son Église, et c'est justement dans l'annonce que fait ce type d'une réalité nouvelle réalisée dans le Christ que le sacrement vient ancrer[52] une réalité effectivement présente et active.

Cet ancrage nouveau se fait par le Christ et son incarnation, sa chasteté d'époux est à l'origine de la charité conjugale[53]. Car le Christ n'est pas venu évoquer une charité de laquelle nous pourrions nous inspirer, comme la tente de la rencontre s'inspirait de la vision sur la montagne, mais il a fait entrer l'humanité dans la réalité conjugale en entrant lui-même, en personne, en chair et en os, dans le monde[54]. Ainsi l'analogie de proportionnalité par laquelle l'homme était appelé à imiter l'amour de Dieu pour son peuple a reçu une nouvelle dimension par l'incarnation : « l'intériorité divine du Verbe […] vient sanctifier le sanctuaire désaliéné de l'homme intérieur. » [55]

Cette réalité de la charité conjugale est rendue présente dans le sacrement du mariage par une analogie d'attribution qui fait de ce qui était déjà un symbole réel un symbole pleinement efficace et opératoire. Le mariage devient ici source effective de la charité conjugale. Plus qu'annoncer une réalité supérieure à venir ou servant de modèle, le sacrement combine d'une certaine manière le symbole réel du mariage avec un autre symbole réel qui rend présente l'action salvifique de Dieu. Cette combinaison nouvelle, enrichissant[56] la portée du mariage, ne peut se comprendre qu'en lien avec la réalité masculine de l'incarnation. Le Christ n'a pas seulement expliqué l'image de Dieu époux de son peuple, il est venu, vrai Dieu et vrai homme, « viril et chaste »[57]. Ainsi « la relation salvifique de Jésus […] aux "pécheresses", prostituées et adultères, met[…] en exergue le retournement intégral de la profanation en adoration, de l'extériorité captive en intériorité libérante, de l'impudeur vénale en consécration conjugale »[58]. Il est venu, réellement homme et réellement masculin, réellement époux pour libérer l'humanité captive et la constituer épouse réelle - et pas métaphorique - par sa charité divine devenue sacrement du salut.

---

[52] Au sens d'He 6,19.

[53] Voir le développement complet de cette idée en PH. VALLIN, « Il vincolo coniugale alla luce della definitività di Cristo », in J. GRANADOS – D. DE FREITAS, ed., *Vincolo coniugale e carattere sacramentale : una nuova corporeità, Studi sulla persona e la famiglia – Atti* 42, Siena, Cantagalli, 2018, 89-93. L'ensemble du chapitre II (pp. 84-95) sur la charité conjugale de Jésus parcourt la trame de nos développements futurs.

[54] He 9,24.

[55] PH. VALLIN, « Il vincolo coniugale alla luce della definitività di Cristo », 91s, citant B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires, 1963, 61.

[56] L'analogie de proportionnalité se combine avec une analogie d'attribution qui ne double pas numériquement mais donne une épaisseur nouvelle à cette image. Au lieu de l'abolir, l'appel à aimer comme le Christ vient effectivement former l'amour conjugal.

[57] PH. VALLIN, « Il vincolo coniugale alla luce della definitività di Cristo », 92.

[58] *Ibid*.

Dans le symbole réel du mariage, l'action salvifique de Dieu, lui-même réalité du salut, est donnée à l'homme et saisie par lui. Et ce Realsymbole formé par Dieu lui-même manifeste et rend présente la réalité du salut[59]. Il restera à déterminer la manière et la spécificité de cette action de Dieu dans le sacrement du mariage pour découvrir en retour la réalité nouvelle du mariage. Nous pouvons pourtant déjà évoquer la grâce principale du sacrement de mariage, à savoir la grâce sanctifiante qui tend à former l'amour conjugal en charité véritable, à rapporter au caractère organique de la transsubstantiation de l'eucharistie : le Salut ne consiste pas seulement à aimer comme Dieu mais surtout à aimer par Lui, avec Lui et en Lui, car c'est Dieu qui vient aimer en l'homme.

Hypothèse n°4 : l'irruption du sacrement de mariage a transformé la réalité même du symbole (réel) du mariage en le liant efficacement à l'Amour du Christ et de l'Église.

Nous pouvons parler de lien efficace car la compréhension du mariage trouve maintenant son lieu suprême d'origine non dans l'inventivité et la créativité libre de Dieu mais dans la doctrine de Dieu lui-même dans la mesure où elle dit ce qui « apparaît » quand, dans son extériorisation, Dieu sort de lui-même pour aller dans l'autre que lui-même[60].

Cherchons maintenant à étayer cette hypothèse. Écartons d'emblée deux extrêmes : l'erreur en somme agnostique qui ne verrait dans le rapprochement d'Ep 5 que le fruit d'un certain hasard et de la pauvreté des images disponibles à l'Auteur de l'Écriture ; et l'erreur qui appliquerait de manière optimiste et massive les explications de K. Rahner sur la nature du symbole réel[61]. Cette seconde erreur consisterait à mélanger anthropologie et théologie

[59] Textuellement la quatrième thèse de Rahner en K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 38s.

[60] Ceci est un parallèle exact de la réflexion sur l'anthropologie de K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 31. Le lien entre les deux est assez logique et clair pour expliquer que ce parallèle soit possible.

[61] Tel qu'il nous met lui-même en garde de le faire en K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 27 : « En développant l'ontologie du symbole, nous ne nous sommes pas particulièrement efforcés de formuler cette ontologie de manière à la rendre utilisable directement, et avec une orthodoxie irréprochable, pour la théologie de la Trinité. » Cette mise en garde est aussi, paradoxalement, celle que nous retrouvons dans les critiques de G. COLOMBO, « Dove va la teologia sacramentaria ? », *La Scuola Cattolica* CII/6 (1974) 673-717. Retenons en particulier la remarque p. 676 où il regrette un manque de précision dans l'usage du terme sacrement pour parler de l'Église-sacrement, du Christ-sacrement ou du monde-sacrement. Chez Rahner, ceci s'applique directement au terme symbole. Or, p. 682, Colombo reconnaît que Rahner n'offre pas une ontologie du symbole mais que la dimension symbolique est coextensive à la réalité et en exprime la structure. L'ontologie rahnerienne est toute entière symbolique. Et quand plus loin il demande que soit approfondie une théologie du signe (pp. 695-713) il oublie que, justement, c'est le but de cette théologie du symbole qui est aussi une sémiologie.

trinitaire, à chercher le tout dans la partie et en déduire que la Trinité s'exprime parfaitement dans chaque membre de l'Église, ce qui nierait leur liberté. C'est cette même erreur qui tiendrait le mariage pour évident et oublierait que les épreuves de la croix sont nécessaires au Salut. Et le mariage est aussi un lieu de Salut.

Si nous acceptons de voir dans l'insistance biblique l'indice d'une ligne de fond et si nous suivons cette main courante avec l'aide de l'ontologie symbolique, nous pourrons déjà éliminer quelques doutes.

L'époux leur sera enlevé

Partant du principe que « l'Étant est de soi nécessairement symbolique parce qu'il "s'exprime" nécessairement pour trouver sa propre essence »[62], ou encore que « le symbole (réel) est l'accomplissement par soi d'un Étant dans ce qui est autre, cet accomplissement étant essentiellement constitutif de cet Étant »[63], reprenons le fil de notre revue.

Parmi les passages que nous avons étudiés, le seul qui soit commun aux Évangiles synoptiques voit l'antitype s'exprimer[64] : le Christ s'applique à lui-même le type utilisé tout au long de l'Ancien Testament, il se désigne comme Époux et fait le lien avec le drame de sa relation à l'Église. Nous avons là non seulement une confirmation du caractère presque archétypal du mariage, mais aussi une dimension anagogique nouvelle qui s'ouvre sur la Jérusalem céleste. Enfin c'est le Christ en son humanité, symbole réel révélateur du Père, qui se présente comme époux, remplissant ainsi l'aspect particulier de cette désignation de toute son autorité, et du don complet de sa personne. L'allusion au vêtement de noces enfin renforce la dimension eschatologique de cette manière de désigner le Christ, évoquant la Jérusalem céleste de Ap 21 et de Is 61,10, ou encore la parabole du festin des noces de Mt 22,11-14. Cette image nous confirme encore ainsi que nous n'avons pas affaire à une simple illustration du propos du Christ.

Le mariage que nous pensions connaître se trouve ici placé au centre de l'attention et au carrefour de liens théologiques que nous ne pouvons négliger. Par rapport au Christ, il passe de l'image extérieure, illustration simple, à la désignation directe : Il est l'Époux. Le mariage devient de plus la catégorie presque obligatoire pour comprendre le lien établi entre le Christ et l'Église. Dans le temps et l'histoire du Salut aussi, nous le retrouvons à un carrefour : son rôle

[62] K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 13.
[63] K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 25.
[64] Mc 2,18-22 ; Lc 5,33-39 ; Mt 9,14-17, étudié en 2.2.1 .

pour l'homme doit, comme l'homme lui-même, trouver son origine et son sens dans l'incarnation et dans la rédemption opérées par le Christ ; l'homme-Christ (*anthropos* et *aner*) permet de comprendre quel modèle a présidé à la création de l'homme[65], le Christ-Époux permet de comprendre le mariage[66]. Or, de même que le salut de l'humanité déchue ne se réalisera que dans l'éternité alors qu'elle a dû déjà accueillir son sauveur, le mariage aussi n'acquiert aujourd'hui sa signification totale que dans la perspective du royaume. L'origine du mariage se trouve dans le modèle de l'incarnation, et son relèvement dans le temps s'appuie sur l'*eschaton*[67].

Le développement particulier que suit cet archétype se fait dans deux directions : le mariage se base, par une analogie de proportion, sur un modèle céleste[68] et se voit particulièrement rétabli, par le Christ lui-même, dans cette ressemblance. En outre, par une analogie d'attribution qui s'appuie sur le Christ faisant irruption dans le temps, il rend déjà présent dans le mariage l'éternité qu'il doit accueillir de manière toujours plus complète. Le mariage prend alors pour nous le caractère d'une singularité théologique : elle rassemble et noue plusieurs moments de l'histoire et plusieurs symboles réels, et exprime aussi de manière très complète le drame qui se joue dans l'humanité en général, et en chaque homme en particulier.

3.4 ***Le chaînon manquant***

La clôture du cercle

Nous nous attendons alors à être confrontés à un symbole réel dont la puissance structurante fermera le cercle expressif qui va de la Trinité au corps sexué en passant par l'économie de l'incarnation et de l'Église épouse en passant par la personne particulière du Christ et par la communauté ecclésiale. Voir dans le Christ Époux un symbole réel semble d'une indispensable pertinence dans la mesure où nous pouvons considérer le Christ en tant qu'Époux comme l'expression (ou l'auto-actuation) de sa propre essence[69], ce qui semble convenir, ou tout au

[65] L'incarnation du Verbe est indispensable pour aborder la sexuation du genre humain, alors que le Père y est plus extérieur.

[66] Nous ne parlons évidemment pas ici d'un concept philosophique du mariage ou de la sexualité, mais bien de la profondeur de cette singularité théologique.

[67] C'est-à-dire sur l'éternité en tant qu'elle est jointe à la fin de l'histoire par le Christ.

[68] Notons qu'ici c'est Dieu lui-même et pas Moïse qui établit cette ressemblance, contrairement à la construction de la tente de la rencontre dont Moïse avait vu le modèle sur la montagne : He 8,5 et Ex 25,9. Ici le Christ vient en personne, et établit la possibilité des noces, ce que nous étudierons.

[69] Le Christ peut alors être vu comme le Realsymbolisé et l'exprimé simultanément.

moins être possible. De plus, même en remettant en cause le caractère intégral de l'expression du Christ dans cette qualité d'époux, il est toujours possible de la comprendre comme résumant cette expression. L'implication totale que suppose la qualité d'époux laisserait cependant deviner une dimension plénière de ce symbole réel.

Mais une étape a été omise : jamais, dans les jours de sa chair, le Christ n'épouse qui que ce soit, et même s'il se présente comme Époux (en laissant dans l'ombre un *comme* métaphorique qui aurait aussi clarifié la situation) il présente la particularité – remarquable dans une société marquée par le commandement de croître et multiplier – d'être encore célibataire à plus de 30 ans. Nous sommes donc confrontés au paradoxe d'une montée en puissance du type de l'Époux tout au long de l'Ancien Testament, de sa répétition et de son développement dans le Nouveau Testament qui préparent l'avènement d'un symbole réel et fort sur lequel construire un culte. Nous accueillons l'incarnation comme le préambule parfait à cet achèvement, et l'absence de ce dernier pas, de cette consommation si facile en regard du mystère de l'incarnation, est comme le chaînon manquant du mariage du Christ et de l'Église. L'analogie avec la non-entrée de Moïse dans la terre promise porte ici le même sentiment d'incompréhension, d'inachèvement. Or, justement, Moïse était présent à la transfiguration. Cet appui particulier du Christ quand il prépare ses apôtres à l'espérance eschatologique peut nous servir d'indice. Faut-il y voir le même appel à un achèvement échappant à notre expérience commune ?

Vrai Dieu, vrai homme, mais vrai époux ?

Plus clairement : toute l'histoire de l'humanité, depuis le péché originel jusqu'à l'avènement du Christ, n'est qu'une attente du salut, selon la promesse faite et refaite à nos pères par Dieu lui-même. Cette promesse s'est développée tout au long de l'Ancien Testament selon les termes vus jusqu'ici, qui donnent une large part à l'image de l'époux relevant et épousant son épouse. Cette image s'est révélée, au cours des siècles et au long des prophéties comme l'annonce d'un symbole réel, lien effectif établi entre Dieu et l'humanité. Ce lien annonçait en même temps l'envoi d'un messie, qui selon toute logique devait avoir part à cette réalité du mariage. Cette venue a eu lieu, et elle est attestée dans la vie du Christ par la réalisation des promesses qui émaillent l'Ancien Testament. Le Christ lui-même est la plénitude et le dernier mot de cette venue, ce qui nous laisse espérer qu'il est celui en qui se réalise aussi la venue de l'Époux. Or, puisque l'incarnation n'est pas, dans le temps, le dernier mot de la rédemption (nous sommes encore dans le temps, et encore en marche vers notre salut), il semble normal, selon la volonté

salvifique du Christ pour toute l'humanité, qu'il ait laissé pour ce salut un moyen atteignable et praticable par le plus grand nombre[70] : à portée humaine.

L'incarnation a brisé la barrière infranchissable entre Dieu et les hommes, entre le transcendant et l'immanent, et cette promesse d'épousailles semble ainsi à portée de main. La logique humaine dans laquelle le Christ paraît entrer commande donc d'accomplir ce qui, comparé au saut transcendantal de l'incarnation, ressemble à un petit pas pour l'homme-Dieu : poser un geste prophétique efficace qui ouvrirait à chaque homme la possibilité matérielle de se placer comme vis-à-vis matrimonial. La même logique pencherait donc pour un mariage qui, s'il était accompli réellement par le Christ, permettrait par propagation d'imiter ou de poser à nouveau le même geste et ainsi d'actualiser la promesse divine, tout en donnant effectivement au mariage humain une nouvelle dimension, sacrée. Nous attendions un Cana du Christ lui-même, comme nous l'avons vu se soumettre aux rites du baptême. La même logique semble présider à ce rapprochement.

Les raisons de l'abstention de mariage du Christ

Il aurait donc suffi que le Christ se marie effectivement pour accomplir le plan du salut que notre sagesse humaine a déduit de cette annonce du salut. Cette réalisation du mariage aurait été non seulement cohérente avec l'annonce vétérotestamentaire, mais aurait aussi respecté nombre de commandements divins, à commencer par le premier. Inversement, l'abstention par le Christ d'un mariage particulier[71], alors que toutes les autres promesses sont accomplies, montre que ce dernier pas ne peut être vu comme un simple oubli. Il est possible d'imaginer un refus du mariage selon la loi de Moïse – et de la possibilité de répudiation qu'il comporte, afin de passer à un mariage selon la nouvelle alliance. Nous pourrions établir un parallèle avec l'institution du sacrifice définitif venant remplacer ceux du temple. Un bémol s'impose cependant : le Christ s'est soumis pleinement à l'ancienne loi, pour ensuite établir la nouvelle alliance en son sang, ce n'est donc pas un refus de l'ancienne alliance[72] ; il a de plus adossé son sacrifice sur la compréhension de ceux de la loi mosaïque. Nous sommes donc confrontés effectivement à un refus de se soumettre au mariage tel qu'établi par la loi ancienne, ce qui n'implique directement rien pour le mariage lui-même.

---

[70] Dans ce même ordre d'idée, remarquons que le mariage jouit de la faveur du droit (*CIC* 1060) dans l'Église.

[71] C'est-à-dire avec une épouse particulière. Il peut ainsi épouser l'humanité toute entière.

[72] Remarquons aussi qu'aucun passage des Évangiles ne le montre offrant un sacrifice, celui pour son rachat mis à part. Faut-il y voir une condamnation ? Le Christ ne faisant de toute façon pas partie de la tribu de Levi, la question des sacrifices ne se pose finalement pas. Voir aussi « prêtre selon l'ordre de Melchisédech » en He 5,1-10 et He 7.

g) La cohérence avec les autres péricopes du Nouveau Testament

Et ce que nous avons déduit d'une seule péricope (commune il est vrai aux trois synoptiques) est encore renforcé par les autres passages étudiés ci-dessus.

Cana

L'Évangile selon saint Jean opère lui aussi lors des noces de Cana un rapprochement intertestamentaire entre le type et l'antitype, le Christ Époux étant invité à des noces. Ce festin de noces ne peut qu'évoquer le sacrement de l'eucharistie et sa dimension nuptiale, et par l'intermédiaire d'autres textes bibliques (Apocalypse ou Isaïe) le festin éternel des noces de l'agneau. Trois aspects sont alors convoqués pour déployer l'image de ce festin : les noces, l'eucharistie et l'éternité. Toutes ces allusions nous portent encore à chercher l'Époux en Jésus, mais il se dérobe à notre identification. Il offre le vin comme l'époux doit le faire, il s'adresse par Marie à la femme que nous recherchons, mais il indique que l'heure n'est pas encore venue. Nous pensons à nouveau aux préparatifs nombreux de Moïse et à l'heure particulière et mystérieuse de sa mort, sur la montagne qui domine le pays de Canaan[73].

Au pied de la croix

Passage parallèle du même Évangile, la mort du Christ en croix vient encore tromper notre espérance de voir s'accomplir la promesse humaine des épousailles. Comme à Cana, l'heure est évoquée, mais il semble qu'elle soit maintenant arrivée. Comme à Cana, le Christ utilise l'appel « femme », par opposition à Ève, mais Marie, en fait d'épouse, nous est laissée comme mère. Et quand le Christ conclut que tout est accompli, nos attentes humaines semblent déçues. Ce simple geste du mariage qui semblait à portée d'action humaine reste inaccompli, et déçoit nos attentes raisonnables. Nous restons en chemin pour accueillir ces noces que nous n'espérons plus, selon notre courte vue, et le mariage semble rester ici hors de portée du salut, laissant même croire que, par imitation, il faille s'en abstenir absolument, comme le Christ a omis de se marier malgré les promesses de l'Ancien Testament. Bien plus, dans cette scène de la crucifixion, l'imagerie biblique convoque les sacrements de baptême, de l'eucharistie et du mariage, mais l'époux réel reste introuvable. Le thème semble banni[74] et celui qui verrait dans

[73] Dt 32,48-52.

[74] Bien que le don total de la vie évoque puissamment le mariage (Ep 5,25 : « Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église : il s'est livré pour elle »), le supplice et la condamnation à mort, seuls, n'ont pas

ce supplice une noce pourrait passer pour misanthropie chrétienne selon un jugement humain[75]. Ce n'est que dans l'Apocalypse[76] que nous trouvons enfin évoqués une épouse et un festin de noces annoncés, mais le mariage reste *in fieri* et échappe à nos certitudes : la promesse est-elle totalement accomplie ou pas ? Comment entrer nous-même dans ce déploiement symbolique réel mais qui laisse un espace réel – vraisemblablement infranchissable – entre les noces et nous ? Devons-nous rester dans un état de fiançailles permanent ?[77]

Théologie fiction et saut ontologique

Que penser de cette singularité ? Une conclusion simple serait (théologie fiction dangereuse mais quelquefois utile) d'imaginer le mariage humain et effectif du Christ. À l'image d'Osée, il aurait annoncé une réalité déjà présente et active, mais son mode de réalisation en nous aurait posé problème : la définition du *nous* ne serait pas comme pour Osée le peuple de Dieu selon la chair, le culte induit enfin serait peut-être proche de celui des divinités de la fertilité. En sens contraire, l'espace laissé entre les épousailles et le Christ nous oblige à considérer le Christ comme seul Époux possible, tout autre que lui ici-bas ne pouvant combler le saut ontologique entre l'homme et Dieu, mais nous laisse une place dans cette réalisation qui structure la vie cultuelle. Ceci méritera d'être développé plus avant, en particulier par l'inclusion de la dimension sacramentelle du culte rendu possible par le Christ. Avant de tendre vers ce sacrement, en particulier à travers la notion rahnérienne de symbole réel, cherchons déjà à comprendre le sens et la valeur que peuvent avoir la virginité et le célibat à l'époque du Christ.

3.5 *Vraies et fausses sponsalités dans le Nouveau Testament*

Une précision s'avère utile à ce point de la recherche sur les virginités, les célibats économiques et sur la vérité sponsale dans le Nouveau Testament. Il est impossible de mettre sur un pied d'égalité les célibats d'apparence particuliers de Jean Baptiste, du Christ et de la

spontanément cette portée. Remarquons aussi la nudité sur la croix : le rappel du thème de la nudité pour le nouvel Adam.

[75] La prose de la fête de l'exaltation de la croix parle bien du bois de la croix comme du *Lectus Dei morientis*, lit de Dieu mourant, mais le *lectus genialis* (lit nuptial) est encore loin.

[76] Ap 19,7 ; 21,9 ; 22,17.

[77] Question biaisée par la perception non eschatologique du temps, mais nous sommes déjà dans l'*eschaton* par la résurrection et les sacrements. Cet état de fiançailles est la sponsalité des consacrés.

Vierge Marie[78]. Il semble cependant que chacun peut nous éclairer sur la réalité du mariage par un contraste propre.

3.5.1 Le célibat du paranymphe : Jean Baptiste

Le premier se proclame « voix qui crie dans le désert »[79], et appelle à la conversion[80]. Ce célibat peut être expliqué de deux manières : une mise à l'écart de réalités bonnes mais pouvant détourner de Dieu[81] ou une défiance vis-à-vis du mariage lui-même[82]. Nous pouvons mettre en parallèle ce mariage refusé avec la nourriture, la boisson[83], les vêtements, le logement et d'autres biens auxquels Jean Baptiste renonce pour appeler au désert. Chacune de ces réalités est un don de Dieu et certaines évoquent l'abstinence des nazirs[84] ou des épisodes bibliques comme les naissances de Samuel[85] ou de Samson[86]. Le mariage en revanche n'a jamais fait l'objet d'un interdit lié à une consécration[87], une pureté rituelle[88] ou une prophétie[89] : cela serait incompatible avec le commandement de croître et de multiplier de Gn 1,28[90]. Seule l'abstinence

[78] En prenant comme point de départ de ces rapprochements avec le célibat réel du Christ la tradition patristique attestant du célibat du Baptiste (depuis les premiers siècles, par exemple chez JEROME, *Adversus Jovinianum* I, *PL* 23, 244, 246) et les passages bibliques où Marie, après l'enfance de Jésus, est systématiquement présentée seule.

[79] Jn 1,23.

[80] Mt 3,2 par.

[81] Dans le droit fil du passage au désert, comme lors de l'Exode ou à l'image d'Osée (Os 2, 16) pour reconquérir son épouse.

[82] Méfiance largement condamnée, celle des encratistes par exemple : JEROME, *Adversus Jovinianum* I, *PL* 23, 241. Même condamnation par AUGUSTIN, *De bono conjugali* IX, *PL* 40, 380. Voir à ce sujet le très complet P. BROWN, *La vie de Saint Augustin*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, 52, 57 et 294s. Seul le caractère du Baptiste pourrait faire pencher pour cette explication.

[83] Une explication plus positive est que, le Baptiste étant *de l'époux*, il connaît déjà la qualité du bon vin des noces éternelles qui va être servi et ne va pas le délaisser pour du vin qui s'épuise (Jn 2,10 et Jn 3) et qui risque aussi de le détourner de l'éternité.

[84] Jg 13 et Nb 6, principalement.

[85] 1 S 1,15, et sa mise à part, étant lui-même le bien auquel sa mère renonce : 1 S 1.

[86] Jg 13 pour sa mère, le naziréat de Samson semblant se réduire à l'absence de coupe de cheveux dans la suite du récit.

[87] Le contraire est attesté : Is 54,4 parle du veuvage comme d'une infamie et la virginité fermée au mariage est à pleurer : Jg 11,37. Cela doit être pourtant tempéré par le beau jugement porté sur Judith : Jdt 16,22s. Nous pourrions aussi évoquer la veuve de Sarepta en 1 R 17.

[88] Bien que certains esséniens aient eu une telle idée, selon FLAVIUS JOSEPHE, *Works*, trad. W. Histon, London, Milner & Co., 1880, *Les Guerres Juives II*, 8, 2-7. Faut-il rapprocher cela des frères prophètes de 1 S 10,5.10 ; 19,20 ; 2 R 2,3.7.15 ; 6,1 ? Cela peut être infirmé ou confirmé selon la lecture de 2 R 4,1, tout comme la lecture de 2 M 3,19 peut laisser imaginer une classe de jeunes filles consacrées ou au moins tenues à part.

[89] Ou seulement de manière transitoire : Ex 19,15, ou encore Jr 16,2, pour signifier l'urgence d'un temps catastrophique.

[90] Et avec les promesses faites à Abraham sur sa postérité : Gn 22,17s.

temporaire est requise pour les prêtres[91] et les combattants[92]. Le célibat du Baptiste n'a pas de racine vétérotestamentaire qui pourrait l'expliquer.

Une explication valable s'ancre dans le Nouveau Testament et le relierait en cela au Christ : le messie se révèle comme époux, Jean Baptiste n'est pas marié car il ne veut pas être pris pour le messie. Cette explication peu courante est bien attestée par le singulier[93] : « je ne suis pas digne de dénouer la courroie de sa sandale » (Jn 1,27, retrouvé en Ac 13,25) qui renvoie à la loi du lévirat[94] de Dt 25,9 utilisée en Rt 4,7s. Cette loi évoquée ici fait de Jean celui qui pourrait, comme la foule vient de le lui demander[95], se proposer comme époux[96]. Ce que nous avons développé plus haut (3.4) sur le cercle expressif qui attend de se clore avec le messie justifie ainsi la position toute spéciale de Jean-Baptiste et de son célibat[97]. Cependant : « Qui a l'épouse est l'époux ; mais l'ami de l'époux qui se tient là et qui l'entend, est ravi de joie à la voix de l'époux. » (Jn 3,29)

Paradoxalement, cette ressemblance entre cousins (par leur célibat) est censée avoir une signification opposée[98] pour chacun. Un parallèle pourrait être fait entre la joie qui rayonne du Christ et l'austérité du Baptiste, dans le même but encore. Cette joie devrait poindre de la désignation immédiate que fait Jean : « voici l'agneau de Dieu », et nous en avons un indice dans « telle est ma joie, et elle est complète »[99], mais pourtant Jean ne se marie pas et continue à baptiser d'un baptême de pénitence. Son célibat prend alors plusieurs sens complémentaires : il annonce toujours l'union au Christ[100], cette fois-ci dans la gloire. Il est aussi un corollaire des fiançailles – au sens d'Ep 5 – avec le Christ, une appartenance déjà établie. En même temps il garde un aspect pénitentiel car tout ceci reste eschatologique. Le célibat du Baptiste prend donc ici une dimension qui l'accomplit réellement, car tout ce qu'il annonçait se trouve « à portée de main » lors du baptême. Cet accomplissement fait de ce célibat un symbole, et sa dimension eschatologique l'apparente aux sacrements. En effet tout sacrement, en plus de sa réalité

[91] Lv 22.
[92] 1 S 21,5s. À l'opposé, marquant presque une supériorité du mariage sur les devoirs militaires, le jeune marié est dispensé de nombreux services : Dt 24,5.
[93] Au pluriel dans les parallèles Mc 1,7 ; Mt 3,11 et Lc 3,16.
[94] R. INFANTE, « Lo sposo e la sposa, contributo per l'ecclesiologia del quarto Vangelo », in *Rassegna di Teologia* 37 (1996), 453. Voir aussi L. ALONSO SCHÖKEL, « Las Sandalias del Mesias Esposo », *Biblica* 59 (1978), 1- 37.
[95] Jn 1,19-22.
[96] Ce qu'il refuse, comme la sandale le fait comprendre, GREGOIRE LE GRAND, *XL homiliarum in evangelia, Homilia VII, PG* 76, 1101.
[97] Appels et esquive qui font de lui une sorte de boute-en-train messianique, si nous pouvons nous permettre ce rapprochement commandé par l'évocation du mariage et de la joie de l'époux.
[98] À l'image des gamins assis sur une place et qui s'interpellent, tantôt pour danser, tantôt pour pleurer : Lc 7,32.
[99] Jn 3,29.
[100] Il est le paranymphe, il se tient *à côté* et prépare les noces de l'Agneau.

symbolique, s'enracine dans l'histoire du salut et la rend présente. Il est donc de fait passé, présent et futur comme réalité actuelle ouvrant par sa fondation en Jésus-Christ sur le salut eschatologique. Pour autant ce célibat particulier[101] ne peut être présenté comme un 8e sacrement ou comme un complément à placer à côté du septénaire car il n'est pas efficace par lui-même. Ce cas particulier de non-mariage, bien que se définissant négativement[102], surpasse donc les autres symboles que nous avons vus jusqu'ici, à l'exception des sacrements.

Un autre point encore : ayant sensiblement le même âge que le Christ, c'est-à-dire environ 30 ans[103], Jean peut être un scandale pour ses contemporains qui voient dans la stérilité, même choisie, une malédiction[104]. Ce point n'est attesté ni pour lui ni pour le Christ, si l'on excepte l'hypothèse[105] que le passage sur les eunuques réponde à des attaques contre le célibat de Jésus non relatées par les évangélistes. De toute façon sa démarche, qui ne peut être qu'intentionnelle, reste pénitentielle : elle est un modèle de conversion.

Un dernier point mériterait d'être approfondi dans la succession des événements autour des naissances du Baptiste et du Christ : ces deux célibataires à la charnière de l'Ancien et du Nouveau Testament sont nés du dépassement de la stérilité pour l'un, de la virginité pour l'autre. Par la suite, Jean-Baptiste, abstinent à cause du péché, est à l'écart du mariage et déclare

---

[101] Éclairant par bien des aspects celui des prêtres.

[102] Cette définition pourrait être rapprochée de la définition du jardin d'Éden et – en filigrane – du péché originel : si nous acceptons de voir dans la remarque presque anodine « il n'est pas bon que l'homme soit seul » (Gn 2,18) une définition de la presque perfection de l'être humain qui a toutes les grâces en puissance mais doit apprendre à se donner grâce à « une aide qui lui soit assortie » (*Ibid.*), alors nous voyons dans le péché originel le refus de cet accomplissement anthropologique. Un retour prophétique – au milieu du désert présentant le monde déchu et pauvre en grâces – jusqu'à l'état de célibat peut être vu comme l'ouverture par la miséricorde divine à une possibilité nouvelle d'accomplissement anthropologique. Jean Baptiste appelle donc non seulement à la conversion, mais aussi à éradiquer le péché originel.

[103] Au moment de leur rencontre et du baptême du Christ.

[104] Le Talmud condamne fermement le célibat et ceux qui le prônent : « un homme qui n'a pas de femme n'est pas un homme » (*Yevamot*, 63a) et « quiconque ne se marie pas est considéré comme coupable d'homicide » (*Shulhan 'Arukh*, *Even ha-'ezer* 1 :1), cité par G. ATLAN, *Les juifs et le divorce*, Bern – Berlin – Bruxelles – Frankfurt am Main – New York – Oxford – Wien, Persée, 2002, 9. Ceci se ressent, du côté féminin, par l'empressement des survivantes de Is 4,1 : « Et sept femmes s'arracheront un homme, en ce jour-là, en disant : " Nous mangerons notre pain, nous mettrons notre propre manteau, laisse-nous seulement porter ton nom. Ôte notre déshonneur. " » qui fait clairement référence au mariage (cf. Ex 21,10). Il est vrai qu'à la même époque les esséniens étaient attachés à cette pratique du célibat, selon les témoignages concordants de Philon d'Alexandrie rapporté par Eusèbe de Césarée, de Flavius Josèphe, de Pline l'Ancien, d'Hippolyte le Romain et de Solin, selon L. MORALDI, *I manoscritti di Qumran*, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1971, 55-68, mais cela ne signifie pas qu'ils étaient bien vu. Le ton même (au moins étonné) de ces témoignages montre que cela détonnait avec les mœurs des peuples environnants. Quoi qu'en dise P. BROWN, *Il corpo e la società*, Torino, G. Einaudi, 1992, 37 (*The body an society : men, women, and sexual renunciation in early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988, 41), généralisant selon nous l'accoutumance des contemporains de Jésus au célibat des esséniens, ce célibat dans le monde devait au moins interroger, sinon choquer.

[105] Évoquée, sans grande conviction, par L. LEGRAND, *Lectio Divina*, XXXIX. *La virginité dans la Bible*, Paris, Les éditions du Cerf, 1964, 35 ; ce serait la raison de l'usage du terme outrancier « eunuque » (Mt 19,12) afin de le renvoyer aux accusateurs.

prophétiquement que le mariage selon la loi mosaïque est caduc, alors que le Christ, non marié car marié complet avec l'humanité, peut se permettre de venir à la rencontre de tous, prostituées comprises. La place centrale du mariage et du célibat dans cette articulation entre le dernier des prophètes et le Messie ne peut être fortuite.

3.5.2 Mariée et veuve, la virginité et la maternité de Marie

La Vierge Marie quant à elle n'est jamais présentée comme veuve[106] ou célibataire dans la tradition de l'Église. Même si elle a formé réellement avec Joseph et l'enfant Jésus une famille[107], même si elle était l'épouse de Joseph, sa caractéristique principale reste d'être la Vierge-Mère[108]. Ce que nous rappelons de la Vierge ne doit cependant pas être extrapolé jusqu'à en déduire une répulsion du mariage ou encore un désespoir le touchant. Ceci n'est pas non plus une mise à l'écart de la loi de Moïse[109] ou son dépassement anticipé par l'économie du salut. Il s'agit plutôt d'une particularité à rapprocher peut-être du buisson ardent[110], lieu de la présence de Dieu. La virginité de Marie n'est pas un holocauste perpétuel, renoncement négatif en vue de plaire à Dieu, mais bien un choix positif[111], joie différée de l'éternité et pas joie perdue ici-bas : Marie n'est pas digne de louange pour un renoncement, une joie perdue[112] qui lui vaudra une récompense eschatologique mais elle accueille déjà cette joie en étant mère

---

[106] Même si nous pouvons considérer, de manière cohérente avec l'ordre du Christ en croix : « voici ta mère » (Jn 19,27), que la Vierge Marie était veuve lors de la vie publique du Christ, car il l'aurait sinon confiée à son père nourricier, l'époux de la Vierge devant la loi. Cf. C. PERROT, *Marie de Nazareth au regard des chrétiens du premier siècle*, Paris, Les éditions du Cerf, 2013, 34. Le même argument est valable pour répondre à ceux qui imaginent des frères utérins au Christ.

[107] Cf. Mt 1,20 « ton épouse » et *ST* III, q. 29, art. 2 : « La forme du mariage consiste en l'union indissoluble des esprits, par laquelle chaque époux est tenu de garder une foi inviolable à son conjoint. Quant à la fin du mariage, elle est d'engendrer et d'élever des enfants. On les engendre par l'acte conjugal ; et ils sont élevés par les services que le père et la mère se rendent réciproquement pour nourrir leurs enfants. Ainsi donc, en ce qui concerne la perfection première du mariage, il faut dire que l'union entre la Vierge Marie, mère de Dieu, et saint Joseph fut un mariage absolument véritable. Car l'un et l'autre ont consenti à l'union conjugale, mais non expressément à l'union charnelle […] Cependant ce mariage a eu aussi la perfection seconde quant à l'éducation de l'enfant, comme dit S. Augustin : "Tout le bien du mariage est accompli chez les parents du Christ : l'enfant, la fidélité et le sacrement. L'enfant, nous le reconnaissons en le Seigneur Jésus ; la fidélité en ce qu'il n'y eut aucun adultère ; le sacrement en ce qu'il n'y eut aucune séparation. Une seule chose est absente : l'union charnelle." »

[108] Vérité de foi proclamée largement, dans la prière en particulier, mais malheureusement peu traitée ou maltraitée par la théologie : J.-B. GOLFIER, « La virginité féconde de Marie », *Revue Thomiste* 113 (2013) 569s. Cette vérité transparaît aussi dans l'art où, habituellement, la Vierge est représentée jeune, même au calvaire, pour mettre en valeur la transtemporalité de celle qui, seule, est à la fois vierge et mère.

[109] Que Marie respecte : elle est mariée selon la loi et a la bénédiction d'avoir un enfant reconnu par cette loi.

[110] Comme l'ont fait la liturgie, par exemple une antienne des 2e vêpres du 1er janvier, ou l'art : l'icône russe du buisson ardent, sa représentation par Nicolas Froment ou la représentation de l'Annonciation du Greco.

[111] Et un mystère retentissant, selon IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres, Aux Éphésiens*, 19, 1.

[112] À rapprocher des vestales dont l'objectif était de mourir vierges, ou de la fille de Jephté partie pleurer sur sa virginité pendant deux mois (Jg 11).

du Christ. Bien plus : si nous nous référons[113] à ce que le Christ dit de la vraie parenté, sa mère, ses frères sont ceux qui écoutent la Parole de Dieu et la mettent en pratique. Elle est ainsi modèle et anticipation de cette joie et de cette maternité. Sa virginité ne vient pas mettre en danger la validité du mariage établi avec Joseph ou en un sens général, mais est le signe d'un nouvel accomplissement de l'histoire[114]. D'ailleurs Joseph, contre Moïse, ne la répudie pas : il est déjà dans le mariage de la nouvelle alliance. Marie nouvelle Ève est la femme eschatologique par son accueil de la Parole de Dieu, par la joie qui surpasse et intègre déjà celle du mariage, sans la détruire pour autant[115]. Nous le voyons donc, la solitude dans laquelle a pu rester la sainte Vierge ne nous est pas utile directement, car incomparable avec le célibat particulier du Christ, en ce qui concerne le cercle herméneutique d'efficience proprement Realsymbolique qui nous préoccupe.

3.5.3 Le célibat comme *novum* eschatologique

Le célibat du Christ dont nous parlons est à la fois un refus d'entrer dans un lien matrimonial particulier qui exclurait les autres et l'annonce d'un lien nouveau qui établira un nouveau type de mariage. Il établit même le prototype du mariage. Ce lien-ci implique, dans son annonce en tout cas, la Vierge Marie comme archétype de la femme. Il peut donc être considéré soit comme un mariage en attente[116] soit comme un sur-mariage[117] qui se déploie. Nous le voyons donc, même si le statut matrimonial extérieur[118] de ces trois personnages contemporains est le même, ils ne peuvent être rapprochés directement pour la compréhension du Realsymbole qui nous préoccupe. Mais oui indirectement car toutes les situations non superposables font quand même système entre elles : veuvage, consécration, mariage différé, etc. Le seul bémol à apporter à

[113] Lc 8,19-21 ; Mt 12,46-50 ; Mc 3,31-35 ; Lc 11,27s.

[114] Ce signe était annoncé par les prophètes et révèle la présence de Dieu : le jardin bien clos de Ct 4, 12, rapproché par saint JEROME, *Epistola* XLVIII, 510, tout comme le porche fermé par lequel seul Dieu passe en Ez 44,1-3. Il précisera ce lien en *Commentariorum In Ezechielem* XIII, 44, 430. Ce lien entre virginité et divinité, bien qu'incongru pour d'autres mentalités, est si présent et documenté dans l'histoire de l'Église que la principale difficulté pour l'étudier est l'abondance de la récolte (J.-B. GOLFIER, « La virginité féconde de Marie », 577).

[115] Voir pour cela les précisions en Mt 22,23-33 ; Mc 12,18-27 ; Lc 20,27-38.

[116] Nous pourrions rapprocher de ces célibats la vision essénienne du mariage telle que décrite par CH. MUNIER, *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*, Berne, Verlag Peter Lang, 1987, XII-XV, où, loin de dénigrer le mariage, les esséniens se considèrent comme en état de guerre sainte eschatologique imminente et, après avoir respecté les prescriptions du devoir conjugal et de procréation, s'astreignent aux règles militaires et à celles des lévites. La pureté rituelle permanente dans laquelle ils vivent leur permet ainsi de participer pleinement à la guerre sainte comme le prévoit l'Ancien Testament. À l'image des anges, ils aspirent aussi à être ministres sans souillures des liturgies célestes.

[117] Paradoxe que nous retrouvons dans l'expression « eunuque en vue du royaume de Dieu » (Mt 19,12).

[118] Toujours avec le présupposé veuvage de la Vierge Marie, même si celui-ci importe peu pour la qualification par contraste du mariage biblique.

cette affirmation concerne les épisodes – johanniques en particulier – où Marie aura un rôle archétypal de « femme » (la nouvelle Ève ?), rapporté toujours au Christ lui-même (le nouvel Adam ?).

4. **Critères de Karl Rahner pour le déploiement de la symbologie**

Je te bénis, Père, de l'avoir révélé aux tout-petits[1]

Nous voulons ici, paradoxalement, entrer dans l'étude de ce qui est évident : le Realsymbole s'offre à nous directement. Cela aurait été différent pour un concept, d'abord difficile d'accès mais ensuite d'appui inébranlable. L'étude de l'union hypostatique, par exemple, aurait nécessité une approche rigoureuse mais offre, une fois maîtrisée, un concept fondateur pour la théologie. Au contraire le mariage est à première vue immédiatement compréhensible pour toute l'humanité[2], mais plus nous nous penchons sur sa réalité, plus nous essayons de le définir, plus la loi et l'opinion publique s'y affrontent, et plus sa réalité s'estompe[3]. Théologiquement aussi, cela se vérifie : les épousailles du Christ et de l'Église sont disponibles immédiatement aux mystiques, aux prédicateurs et en général à tout lecteur de l'Écriture, elles donnent accès à la fois au Christ et à son Église, mais ce symbole matrimonial est vulnérable.

Comme tous les symboles réels, il risque, une fois déplié et expliqué, de perdre en capacité de présentation effective ce qu'il gagnera en clarté représentative. Il risque, en obtenant le statut solide de concept, de ne plus parler au cœur de l'homme. Il nous faudra donc demeurer comme des petits enfants tout en cherchant à entrer dans ce grand mystère. Il nous faudra aborder avec un respect religieux ce mystère vulnérable, dans ce qui – justement – le rend vulnérable.

Revenons donc au symbole matrimonial et à sa qualité *réelle*. Nous avons commencé cette recherche en utilisant ce développement particulier de K. Rahner car, au vu du donné scripturaire et principalement d'Ep 5, nous avons vu que le mariage chrétien représentait le mystère qui unit le Christ et l'Église d'une manière unique. Or, ce type de représentation ne

[1] Cf. Lc 10,21 et Mt 11,25.

[2] Il fait partie de l'expérience commune, quasi innée, tout comme le temps. Les premiers mots appris par le petit d'homme sont souvent « papa » et « maman », et ne font que mettre des mots sur des réalités tellement présentes.

[3] Admirons la démonstration qui nous en est faite, par l'intermédiaire de lois redéfinissant le mot mariage et par la pression constante de la « dictature du relativisme » (J. RATZINGER, « Homilia. Missa pro eligendo Papa. Die 18 mensis Aprilis 2005 », *AAS* 97-5 (2005) 687), de l'appauvrissement symbolique du mariage en Occident. Le mot n'a plus de sens en dehors de sa définition légale et inclusive (instable), la réalité dépasse les fictions et, surtout, le symbole n'inspire plus. Voir le premier chapitre de l'annexe à ce propos.

semble pas suffisamment accessible aux outils épistémologiques classiques[4] tels que l'analogie ou la métaphore et a besoin d'être caractérisé précisément.

Suivant en cela les travaux de la CTI[5], cette analogie-participation authentique doit être plus profondément éclairée par les moyens d'interprétation théologique. Cette représentation du mystère du Christ et de l'Église dans le mariage y est décrite comme symbole réel et signe sacramentel, voire comme « condensation concrète et […] actualisation réelle [du] sacrement primordial »[6]. L'auteur qui, à notre connaissance, permet une reprise plus complète et spéculative du donné scripturaire ici décrit est aussi K. Rahner, et toujours grâce à sa catégorie théologique et épistémologique de symbole réel. Nous chercherons donc à déterminer comment le mariage peut rentrer dans cette catégorie de symbole réel et, avec l'aide de cet auteur, nous essayerons d'affiner notre connaissance de cet outil théologique.

Le recours à la symbolique particulière de Rahner s'impose à nous à cause des considérations mêmes qui l'avaient poussé à préciser ce qu'est un symbole réel : le symbole (du Sacré-Cœur) n'était plus compris ou n'était vu que comme une convention ; le mariage n'est largement plus compris et passe aujourd'hui pour une convention. Nous pouvons, très logiquement, dire la même chose de la sexualité humaine. La recherche sémiologique et surtout symbologique que nous entreprenons veut répondre au constat pascalien (sur la loi positive opposée à la loi naturelle devenue introuvable) trop facilement appliqué au mariage :

> Sur quoi la fondera-t-il, l'économie du monde qu'il veut gouverner ? Sera-ce sur le caprice de chaque particulier, quelle confusion ! Sera-ce sur la justice, il l'ignore. Certainement, s'il la connaissait, il n'aurait pas établi cette maxime, la plus générale de toutes celles qui sont parmi les hommes : que chacun suive les mœurs de son pays. L'éclat de la véritable équité aurait assujetti tous les peuples. Et les législateurs n'auraient pas pris pour modèle, au lieu de cette justice constante, les fantaisies et les caprices des Perses et Allemands. On la verrait plantée par tous les États du monde et dans tous les temps, au lieu qu'on ne voit rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat. Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un méridien décide de la vérité. En peu d'années de possession les lois fondamentales changent. Le droit a ses époques, l'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime. Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà.
>
> […] Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses. Se peut-il rien de plus plaisant qu'un homme ait droit de me tuer parce qu'il demeure au-delà de l'eau et que son prince a querelle contre le mien, quoique je n'en aie aucune avec lui ?

[4] Voir le développement ci-dessus : 3.1 .
[5] CTI, *Textes et documents (1969-1985)*, 178s.
[6] *Ibid*.

Il y a sans doute des lois naturelles, mais cette belle raison corrompue a tout corrompu.[7]

Cette recherche est non seulement possible mais aussi utile car, de même que pour le Sacré Cœur[8] dans la spiritualité et la théologie jésuite, la place du mariage dans la vie chrétienne et dans la théologie biblique[9] est centrale. Nous ne pouvons pas penser qu'une telle insistance sur ce thème ne sera pas, comme pour le Sacré Cœur, un accès privilégié en vue d'une certaine intelligence de la foi. Plus qu'un défi intellectuel, la catégorie de symbole réel devrait nous permettre d'entrer dans ce mystère dont parle Ep 5.

Vulnérabilités symboliques : grille de lecture et plan d'étude

La question de la symbolicité du mariage mérite d'être approfondie jusqu'à ses dernières raisons si, par un rapprochement qui n'est pas sans valeur, nous considérons le symbole et le sacrement du mariage. Or l'invalidité du sacrement de mariage est chose courante, il est donc vraisemblable que tous les mariages ne puissent être accueillis indistinctement comme des symboles réels. Nous nous attacherons donc d'abord à déterminer des critères généraux d'évaluation des symboles, puis nous chercherons à les appliquer aux mariages que nous connaissons, enfin nous étudierons les différences et les rapprochements possibles entre le mariage d'un homme et d'une femme et celui évoqué entre le Christ et l'Église.

Une première mise au point s'impose. Il est vrai que depuis l'incarnation toute réalité créée est passée du statut d'évocation naturelle de son Créateur[10] à un statut supérieur : l'humanité devient par exemple symbole réel du Verbe incarné car il se l'est unie toute entière[11]. Le monde

---

[7] B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets : I. Textes*, Paris, Éditions du Luxembourg, 1951, (*Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, présentée dans l'ordre de *la Copie des Pensées*, section I, 3. Misère ; Manuscrits 60 – Lafuma 108), 52s.

[8] Base et contexte ayant servi à K. Rahner pour introduire sa théologie du symbole : son article ici régulièrement cité a d'abord été présenté dans un commentaire collégial de l'encyclique *Haurietis Aquas*, édité par son frère : H. RAHNER – A. BEA, *Cor Jesu : commentationes in litteras encyclicas Pii XII «Haurietas aquas»*, Roma, Herder, 1959 et destiné à être offert au Pape pour son anniversaire d'ordination sacerdotale. Ce fut finalement un hommage posthume.

[9] Ep 5 servant ici de point focal des recherches précédentes, concentrant et réalignant les données scripturaires qui resteraient floues sans cette mise au point néotestamentaire.

[10] Comme dit en Sg 13,1.5 : « Oui, vains par nature tous les hommes en qui se trouvait l'ignorance de Dieu, qui, en partant des biens visibles, n'ont pas été capables de connaître Celui-qui-est, et qui, en considérant les œuvres, n'ont pas reconnu l'Artisan. […] car la grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler leur Auteur. » Voir aussi Rm 1,20.

[11] Voir, sur la supériorité, d'une certaine manière, de l'union de l'incarnation sur l'unité trinitaire : L'union du Verbe incarné est-elle l'union la plus parfaite ? (*ST* III q.2 art. 9). Voir le *sed contra* et son développement ad 4um : « Quant à l'argument *en sens contraire*, opposé aux objections précédentes, il suppose faussement que l'union de l'Incarnation est plus grande que l'unité essentielle des personnes divines. Le texte de S. Augustin ne doit pas s'entendre en ce sens que la nature humaine est davantage dans le Fils de Dieu que celui-ci n'est dans le Père. Elle l'est beaucoup moins. Mais, sous un certain rapport, elle l'est davantage, en tant que l'homme est dans le Fils plus

créé lui-même a été récapitulé[12] en Lui, car « Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui. » (Col 1, 17). Nous pourrions ainsi considérer chaque réalité créée comme un symbole réel depuis cet événement primordial. Cependant, bien que la possibilité ait été ouverte de faire accéder au statut de symbole réel[13] les réalités les plus humbles, à travers le symbole révélateur de l'humanité du Fils, toute chose ne possède pas en sa réalité symbolique la même profondeur naturelle. Ainsi la dilatation ontologique[14] que chaque chose a reçue n'est pas une assurance de faire de chacune un symbole réel : une corruption ou une dégradation sont possibles. Nous allons ainsi distinguer tout ce qui peut empêcher une réalité particulière de faire plus que parler de Dieu – comme cause exemplaire, efficiente et finale – en renvoyant à Dieu comme sa détermination substantielle ou son milieu propre. Nous suivons en cela le cheminement symbolique développé par Rahner :

> la profondeur naturelle de la réalité symbolique de toute chose (en soi intramondaines, c'est-à-dire renvoyant d'une manière simplement naturelle à Dieu) a reçu ontologiquement, une dilatation infinie du fait que cette réalité est devenue aussi une détermination du Logos lui-même ou de son milieu. Toute réalité sortie de Dieu, quand elle est authentique et non corrompue, quand elle n'est pas dégradée en un moyen purement humain et en une pure valeur d'utilité, dit beaucoup plus qu'elle-même, elle signifie et fait entendre le tout de la réalité en général (chacune à sa manière propre). [15]

4.1 *Introduction : du symbole au sacrement, la récapitulation eschatologique des symboles*

Nous nous appuierons principalement pour ce qui suit sur le développement rahnérien « *Pour la théologie du symbole* »[16] que nous avons déjà évoqué longuement. Nous pouvons aussi nous arrêter sur les auteurs que Rahner indique lui-même[17] comme sources sur la

---

que le Fils n'est dans le Père, c'est-à-dire en tant que lorsque je dis " l'homme ", ce mot désigne le Christ aussi bien que lorsque je dis : " le Fils de Dieu ". Tandis qu'il n'y a pas identité de suppôt entre le Père et le Fils. »

[12] Exprimé à Nicée : « *Per quem omnia facta sunt* », commentée largement, par exemple par G. EMERY, *La Trinité créatrice*, 509-513, mais aussi dans tout le reste du livre.

[13] Voire transcendantal.

[14] « Dilatation infinie » en ce qui concerne chaque être humain, microcosme en un sens analogique, cf. *ST* I, q. 91, art. 1, resp. et le développement de PH. VALLIN, *Le prochain comme tierce personne chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, 29-38 et 45s.

[15] K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 31s. Ceci fonde la poésie, y compris biblique, c'est-à-dire le projet de théologie symbolique de Rahner. La poésie du poète est une récapitulation du réel.

[16] K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 9-47. Les caractéristiques que nous retenons peuvent facilement être tirées des considérations de l'auteur aux pages 14, 17, 19s, ainsi que 32s, 35 et enfin 42. Il est nécessaire de les confronter à l'ensemble de ses réflexions Realsymboliques (*symboliques* pour lui) pour obtenir nos catégories. D'autres seraient sûrement possibles.

[17] Les sources sont données en allemand en K. RAHNER, « Zur Theologie des Symbols », in H. RAHNER – A. BEA, *Cor Jesu : commentationes in litteras encyclicas Pii XII «Haurietas aquas»*, Roma, Herder, 1959, 465s, et avec certaines traductions françaises en K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 11-13. Notons que ces sources s'étendent de 1876 à 1959. De même, pour le corps, symbole de l'homme, consulter la version originale aux pages 497s et la traduction française pages 39s.

recherche philosophique et théologique, relative au symbole. Pour des sources complémentaires, il faut consulter l'auteur lui-même : sa thèse de doctorat non publiée[18] est une source utile car elle explore déjà la thématique du sens typologique de l'Église deuxième Ève jaillissant du cœur ouvert du Christ. Il faut aussi s'arrêter sur d'autres de ses écrits sur la manière dont le Christ peut poser des actes ayant une signification Realsymbolique[19]. Il sera utile de consulter des travaux postérieurs sur Rahner[20]. Signalons en particulier la thèse de W. Muller, présentée à l'université de Munich en 1988, qui reconnaît que le concept de symbole joue un rôle majeur dans la discussion théorique sur la science. Cette étude considère le discours théologique comme un discours symbolique. Ce discours de théologie renvoie au dialogue avec les sciences humaines. À cette fin l'auteur présente et discute de manière critique les théories de symboles issues de la philosophie et de la psychanalyse, ainsi que leurs implications pour la théologie[21]. La place manque pour de nombreux autres travaux intéressants[22].

Dans cette réflexion qui cherche à détruire une fausse évidence sur le sens du mot *symbole*[23] nous trouvons déjà[24] une liste que nous espérons exhaustive des principales déficiences empêchant un symbole d'être réel.

---

[18] K. RAHNER, *E latere Christi : Der Ursprung der Kirche als Zweite Eva aus der Seite Christi des Zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Jo 19,34,* (non publiée), Innsbruck, 1936.

[19] ID., « Die vielen Messen und das eine Opfer », *Zeitschrift für katholische Theologie* 71 (1949) 257-317. ID., *Der Leib und das Heil*, Mainz, Matthias-Grünewald, 1967. E. JÜNGEL - K. RAHNER, *Was ist ein Sakrament? : Vorstösse zur Verständigung*, Freiburg, Herder, 1971. K. RAHNER, *Christologie-systematisch und exegetisch*, Freiburg, Herder, 1972. ID., *Leiblichkeit der Gnade : Schriften zur Sakramentenlehre*, W. KNOCH - T. TRAPPE, ed., Freiburg - Basel - Wien, Herder, 2003.

[20] À propos de l'anthropologie de K. Rahner : K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis : die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1974. Sur l'eucharistie comme œuvre de l'Église : M. HESSE, *Die Eucharistie als Opfer der Kirche : Antwortsuche bei Odo Casel - Karl Rahner - Hans Urs von Balthasar*, Würzburg, Echter, 2015. Et sur d'autres points: M. KÖHNLEIN, *Was bringt das Sakrament ? Disputation mit Karl Rahner*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1971. P. SCHOONENBERG, « Eine Diskussion über den trinitarischen Personenbegriff. Karl Rahners und Bernd Jochen Hilberaths », *Zeitschrift für Katholische Theologie* 111/2 (1989) 129-162.

[21] W. MULLER, *Das Symbol in der dogmatischen Theologie : eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricœur und J. Lacan*, Paris - Frankfurt - Bern, Peter Lang, 1990.

[22] Voir déjà : A. LOSINGER, *Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners*, St. Ottilien, EOS-Verlag Erzabtei, 1991. M. CHOJNACKI, *Die Nähe des Unbegreifbaren : der moderne philosophische Kontext der Theologie Karl Rahners und seine Konsequenzen in dieser Theologie*, Freiburg, Universitätsverlag, 1996. R. STOLINA, *Die Theologie Karl Rahners. Inkarnatorische Spiritualität : Menschwerdung Gottes und Gebet*, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1996. J. KITTEL, *Kirche als Ereignis : ein Beitrag zur Grundlegung des sakramentalen Kirchenbegriffs im ekklesiologischen Entwurf von Karl Rahner*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2010. T. MÖLLENBECK, *Endliche Freiheit, unendlich zu sein : zum metaphysischen Anknüpfungspunkt der Theologie mit Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Johannes Duns Scotus*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2012. K. VECHTEL, *Eschatologie und Freiheit : zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars*, Innsbruck - Wien, Tyrolia-Verlag, 2014.

[23] Qui, en toute rigueur de termes, devrait être un synonyme de *symbole réel*, ou plutôt, devrait remplacer cette expression-ci qui est un pléonasme.

[24] Rappelons que nous les tirons de K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 14, 17, 19s, 32s, 35 et 42. Nous citerons ces passages aux paragraphes concernés.

Nous distinguons ainsi les symboles réels des autres symboles que nous pourrions appeler selon les cas dérivés, extrinsèques, non culminants, inconvenants, postérieurs ou inaccomplis. Puis, parmi ceux qui auraient pu être des symboles réels, nous cherchons ce qui pourrait les requalifier *a posteriori* et en faire des symboles que nous pourrions alors appeler inconnus, en attente ou encore mal aimés et même refusés. Enfin nous nous intéresserons au cas particulier des symboles qui ont été réels, savoir les symboles que nous pourrions appeler dégradés, incomplets ou non-indispensables.

Il est possible que différentes catégories se recoupent. Il est certain qu'elles présentent un luxe de distinctions qui desservent notre propos. Cela nous conduit donc, dans un souci de clarté, à utiliser plutôt qu'à théoriser cette grille de lecture : elle est donc accompagnée d'un inventaire d'exemples. Ces exemples seront dans un premier temps dérivés de ce qui reste le modèle du symbole réel, le corps humain, expression totale de la forme humaine que nous appelons âme[25]. Dans un deuxième temps nous appliquerons au domaine du mariage[26] ce que nous aurons discerné ici.

Les sacrements

Plaçons d'emblée et dans un souci de méthode hors de ces catégories ce que nous pourrions appeler des sur-symboles : les sacrements. Nous ne pouvons par nature pas les ignorer, mais nous devons les traiter à part. Ils dérivent par définition[27] du sacrement primordial ou originel[28] qu'est l'Église, symbole de la grâce divine qui contient réellement ce qu'il indique. Ils concrétisent et actualisent la réalité symbolique de l'Église. Classiquement considérés comme

[25] Les sous-paragraphes : application exemplaire au corps humain.

[26] Les sous-paragraphes : application au mariage.

[27] Cf. K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 34s : « les sacrements concrétisent et actualisent la réalité symbolique de l'Église en tant que sacrement originel ; ils l'actualisent en l'appliquant à la vie de l'individu et posent déjà par là une réalité symbolique, d'une manière qui correspond à l'essence de l'Église. C'est pourquoi, dans la théologie, les sacrements sont expressément considérés comme des "signes sacrés" de la grâce de Dieu, donc comme des "symboles", expression que, dans ce contexte, on rencontre aussi expressément. »

[28] Nous devons ici rapporter l'avertissement qui nous a été fait – de ne pas laisser de confusion s'établir entre les termes ou de négliger la sacramentalité du Christ – par A. DIRIART, *Ses frontières sont la charité, L'Église Corps du Christ et Lumen Gentium*, Paris, Desclée de Brouwer-Lethielleux, 2011, 55, n. 143 : « Avec *Lumen Gentium* un déplacement intervient dans la théologie de la sacramentalité de l'Église. Avant le Concile, les théologiens allemands comme O. Semmelroth et K. Rahner parlaient de l'Église comme « sacrement primordial » (*Ursakrament*). Voir par exemple O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament* ; K. RAHNER, *Église et sacrement*, trad. H. Rochais, « Quaestiones Disputatae » 5, DDB, Bruges-Paris, 1970, p. 24. Après le Concile, K. Rahner préfère l'expression « sacrement fondamental » (*Grundsakrament*). Voir par exemple son *Traité fondamental de la foi*, Centurion, Paris, 1983, pp. 457-458. O. Semmelroth, propose l'expression « sacrement radical » (*Wurzelsakrament*) et intitule ainsi la deuxième partie de son étude « La Chiesa come sacramento di salvezza » (in *Mysterium salutis*), pp. 389-436. En effet, le mot « primordial » pouvait prêter à confusion et ne pas assurer la première place à la sacramentalité du Christ. Dans le même sens, voir la critique du théologien protestant W. Pannenberg, à l'égard de l'Église *Ursakrament* in *Systematische Theologie* III, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993, p. 53. »

des signes sacrés[29], il est logique de les appeler symboles (réels) car ils causent ce qu'ils signifient et signifient ce qu'ils causent : la justification de l'homme. Sans compter qu'ils expriment la sacramentalité antérieure de l'humanité de Jésus, corps et âme.

La portée eschatologique

Cette justification atteint déjà, d'une certaine manière, l'effet eschatologique que portent les sacrements. Rappelons que tous les sacrements ont une dimension eschatologique, mais que tous les symboles ayant un effet eschatologique ne sont pas forcément des sacrements. Il est vrai que, depuis l'incarnation toute l'humanité est devenue un symbole réel du Verbe incarné, et qu'à travers elle d'une certaine manière toute réalité créée a une dimension éternelle et eschatologique. Or si Dieu est présent en toute réalité, et en particulier en nous, il nous faut la grâce des sacrements pour pouvoir demeurer en Lui. Les sacrements sont les sommets de la réalisation dans le temps car ils se réalisent à partir de l'infini éternel de l'*eschaton*, là seulement où la réalité de chaque chose peut être connue. Nous entendons dans ce sens la désignation de Dieu comme *ens realissimum*[30]. Les sacrements respectent donc la définition d'un Realsymbole, ils en sont même les modèles les plus réalisés.

Cela posé, nous ne pouvons faire l'économie de l'étude symbolique du mariage en dehors du cas du sacrement afin de caractériser sa réalité, car ce qui est dit par défaut des sacrements ne peut être rétroactif pour le mariage, et encore moins pour tous les mariages, c'est-à-dire aussi les non sacramentels.

Un mariage peut-il être un symbole réel ?

Le premier point qui nous préoccupe est la possibilité pour un mariage d'atteindre à la dimension de symbole réel. Il est déjà évident que le sacrement de mariage est un Realsymbole, intéressons-nous à ce que désigne plus largement le mot *mariage*. Ceci est évoqué aussi par Rahner[31] et ne semble pas poser de difficultés. Même si la parole qui unit les époux doit se

---

[29] A. L. RICHTERI, ed., *Corpus Iuris Canonici*. I. *Decretum Magistri Gratiani*, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1955, Decreti tertia pars de consecratione, dist. II. c. XXXII, 1324 : « sacrificium est uisibile inuisibile sacramentum, id est sacrum signum. Sacramentum est inuisibilis gratiae uisibilis forma. »

[30] Voir par exemple : L. PASTERNACK, « The *ens realissimum* and necessary being in *The Critique of Pure Reason* », *Religious Studies* 37 (2001) 467–474.

[31] K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 33, note 1 : « Un exemple pris dans le domaine humain : quand deux conjoints se donnent le *oui* devant l'autorité légitime (ecclésiastique ou civile), cette parole extérieure, librement posée, qui doit être prononcée selon certaines formalités, est le symbole réel, non un signe secondaire et extérieur, qui n'indiquerait la chose (le vouloir intérieur de mariage) que du dehors. Car par cette parole, ce vouloir de mariage s'accomplit de telle sorte que, sans elle, il ne produirait aucunement l'effet qu'il vise (le lien matrimonial permanent). L'extériorisation et l'extériorisé se comportent ici réellement comme le corps et l'âme, ils forment une unité intérieure dans laquelle les deux aspects dépendent réciproquement l'un de l'autre (quoique chacun à sa

soumettre à un formalisme juridique, elle indique et réalise elle-même la volonté de mariage. Inversement, son absence empêcherait la réalité du mariage d'exister[32]. Elle est donc la condition nécessaire et suffisante pour l'existence du mariage, pourvu qu'elle soit vraie, c'est-à-dire qu'elle corresponde réellement à ce qu'elle exprime. L'extériorisation et l'extériorisé du symbole « mariage » se comportent ainsi réellement comme le corps et l'âme, et forment une unité intérieure dans laquelle les deux aspects dépendent réciproquement l'un de l'autre. Le mariage est donc une unique réalité qui réunit la parole et la décision. Ainsi les époux ne forment plus qu'une seule chair[33] tout en restant deux personnes. La dimension relativement arbitraire du signe demandé par la loi ou les conventions n'est pas ici dirimante pour le symbole réel.

Cherchons maintenant ce qui peut atteindre ce symbole réel dans chaque cas de déficience de réalité symbolique en précisant que, dans les paragraphes qui vont suivre, les symboles dont nous parlerons ne seront évidemment pas réels, et que nous maintenons cette habitude d'utiliser le néologisme *Realsymbole* pour parler de symbole réel alors que *symbole* désignera un symbole dont la portée réelle n'est pas précisée ou assurée. Cherchons dans un premier temps à étudier ces symboles qui n'ont pas cette portée réelle indiquée exemplairement par les sacrements.

4.2 *Symboles extrinsèques*

Un symbole extrinsèque – faut-il dire un *emblème* ou une *allégorie* ? – se distingue[34] d'un symbole réel en ce qu'il est constitué de deux réalités déjà existantes et intelligibles chacune pour soi et qui, par une convenance se basant sur des liens réels[35] ou sur une simple convention, sont attachés l'un à l'autre. Les façons d'attacher ensemble ces réalités pourraient ainsi varier

manière). Et cependant ce symbole, sous lequel le symbolisé s'accomplit et se rend présent, est une réalité libre et juridiquement constituée. Un "*signum*" *arbitrarium* est-il donc un symbole réel ou un symbole représentatif purement extrinsèque d'une réalité : voilà qui n'est pas encore décidé par le simple fait qu'il est "arbitraire". Malgré le symbolisme réel, cette propriété peut être exigée précisément par l'essence du symbolisé. » Cette parole qui accomplit le mariage est typique de la performativité rationnelle du langage étudiée par J. L. AUSTIN, *How to do things with words*, lecture I, 1-11.

[32] Remarquons tout de même que certaines lois permettent l'établissement d'un mariage par des parents, sans exiger le consentement vocal des mariés. Nous demeurerons généralement dans la perspective du mariage occidental.

[33] « Car il est dit : Les deux ne seront qu'une seule chair. » 1 Co 6,16.

[34] K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 17 : « Ainsi ces éléments multiples, présents dans l'unité d'un Étant, doivent, à cause de l'unité de l'Étant, avoir entre eux une convenance intrinsèque (même si cette pluralité d'éléments de l'Étant doit être constituée par la différence de ces éléments entre eux). »

[35] Nous pourrions alors parler de symboles dérivés, mais la confusion est possible avec les symboles dégradés.

à l'infini, toute chose pouvant être symbole de tout. Un exemple banal se trouve dans la signalétique routière : elle s'appuie tantôt sur un lien réel (le triangle rouge signale objectivement l'urgence et le danger par l'intermédiaire du sang évoqué), tantôt sur un lien arbitraire (le carré jaune indique la priorité, mais cela aurait pu être n'importe quelle autre forme convenue).

Cette distance n'est pas aussi évidente à d'autres époques, par exemple au Moyen Âge[36]. Ainsi le symbolisme médiéval faisait rentrer l'imaginaire dans la réalité, allant jusqu'à ce qui ressemble à des absurdités pour notre système cartésien de pensée : la manière la plus extrême de mettre en valeur un symbole était par exemple, pour cette mentalité, qu'il s'écarte subtilement d'une liste cohérente. Un exemple de cette transgression de séquence se retrouve chez Chrétien de Troyes : dans son récit de la quête du Graal le jeune Perceval réussit à vaincre le chevalier vermeil – couleur habituellement associée à un personnage négatif – et à s'approprier ses armes et son cheval. Il devient ainsi un chevalier vermeil à l'opposé de ce que cela désigne, et avec une dimension symbolique encore plus forte[37].

Cette manière « extrapolée » de penser se retrouve en héraldique : les emblèmes choisis fixent l'identité d'une famille[38] sans jamais n'être qu'une pure convention. Ceci peut conduire à des identifications inhabituelles pour nos catégories modernes. Dans des rites funéraires, par exemple, le sceau peut *dire* en lieu et place de son propriétaire : « voilà qui je suis ! »[39]. Il est alors à la fois emblème et Realsymbole (dans notre sens rahnérien). De même dans le rite de la porrection, une motte de terre donnée au vassal par son suzerain donnait *effectivement* l'autorité sur la terre d'où elle avait été tirée.

Nous pouvons voir un exemple de symbole extrinsèque procédant d'un symbole réel dans le pain bénit des parvis d'autrefois. Son origine eucharistique ne fait pas de doute, mais ici le pain n'a plus qu'une valeur de signe (de partage, d'amitié etc.), qualifiée de symbole dans le langage courant.

---

[36] M. PASTOUREAU, *Une histoire symbolique du moyen Âge occidental*, Paris, Éditions du Seuil, 2004, 11-25.
[37] M. PASTOUREAU, *Une histoire symbolique du moyen Âge occidental*, 20s. Remarquons aussi qu'à ce point du récit il n'est pas encore adoubé chevalier.
[38] M. PASTOUREAU, *Une histoire symbolique du moyen Âge occidental*, 220.
[39] M. PASTOUREAU, *Une histoire symbolique du moyen Âge occidental*, 223.

Application exemplaire au corps humain

Cœurs des amoureux

De la même manière, les cœurs qui fleurissent sur les correspondances des amoureux, malgré une parenté de pensée avec le symbole du Sacré Cœur, ne sont pas forcément un dégradé de ce symbole-ci[40]. Ils proviennent pourtant logiquement du symbole du cœur humain, mais sont souvent tellement dérivés qu'ils sont loin d'évoquer la charité théologale reçue du Christ et qui voudrait demeurer en chacun.

Application au mariage : symbole extrinsèque ?

Mariages blancs, forcés ou arrangés

Le domaine du mariage est peuplé de symbolisations extrinsèques, par exemple les mariages blancs ou forcés, sans parler des simulacres de mariage en tous genres. Un exemple frappant car presque exemplaire, et en tout cas public, est la longue tradition des mariages dynastiques. Quasiment tous se basaient sur d'autres priorités que la volonté des époux. Ce déplacement de volonté a même pu devenir proverbial[41]. Le comportement de trop de princes montra le peu d'estime qu'ils avaient pour leur mariage, à l'exception de quelques saints, et ce malgré les pressions sociales ou religieuses.

Fiction de mariage

Le défaut qui empêche le mariage d'être un symbole réel n'est évidemment pas dans la différence entre les époux[42] mais entre le symbole et le symbolisé : entre la parole extérieure librement posée, suivant une certaine formalité devant l'autorité légitime et le vouloir intérieur de mariage. Il ne suffit par exemple pas de parer une fiction des apparences de mariage pour qu'un mariage réel existe. Des acteurs jouant le rôle de Romeo et Juliette ne sont pas considérés par la loi comme mariés d'office, nous n'y voyons pas non plus un symbole réel car il y manque la volonté[43]. Ce raisonnement s'applique de la même manière à des mariages comportant un refus de fidélité, d'indissolubilité ou d'ouverture à la vie.

---

[40] Voir ci-dessous la catégorie des symboles dégradés : paragraphe 4.5.2 p. 147.

[41] *Tu felix Austria nube…* « Toi, heureuse Autriche, qui par des mariages a plus assuré puissance et paix que d'autres familles, et pays, par guerres et traités. » Et dans cette phrase c'est l'Autriche qui, par métaphore, se marie : le pays et la personne qui se marie ne sont pas intrinsèquement unis. C'est une personne individuelle qui se marie. L'extériorisé et l'extériorisant sont extrinsèques.

[42] Une trop grande différence, entre espèces par exemple (la carpe et le lapin), ou une trop grande similitude, entre personne de même sexe, par exemple, empêchant tout de même le mariage, ou le métaphorise (il est comme un mariage).

[43] Rappelons toutefois ici le paradoxe du comédien disséqué par Diderot (D. DIDEROT, *Paradoxe sur le comédien*, Paris, A. Sautelet et Cie, 1830, 26) qui oppose les acteurs à profond jugement et à tête froide, qui jouent

Mariages selon la loi positive seulement

Et, puisque la loi n'a pas le pouvoir de changer la réalité même, nous devons nous intéresser à ce que certaines lois désignent, malgré la réalité, comme mariages ou comme parentés[44]. Le critère général de ces liens est qu'ils ne respectent pas la réalisation corporelle adéquate qui est le propre du mariage. En ces cas-là les éventuels enfants ne sont pas le fruit de la sexualité adéquate exercée par les conjoints. Un symbole est réel au moins par opposition au déni de réalité. Ici, quand la loi est coupable de déni de la réalité il est évident que nous ne pouvons contempler un Realsymbole. Par exemple, quand le législateur doit préciser le sens des mots *parent* ou *mariage*, par son autorité et contre la réalité, il ne peut s'agir de Realsymbole. Ces législateurs devraient distinguer désirs et nécessité. Nous nous ne voulons pas ici porter un jugement de valeur sur les personnes ou sur la qualité de leur affection ou de leur désir, mais au contraire mettre en avant ce sommet d'adéquation symbolique qui existe dans le mariage et qui réalise la totalité d'une personne.

Mariages adéquats

Pour comprendre cette adéquation du mariage, nous devons alors revenir à la source de l'autorité : Dieu créateur commandant : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la » (Gn 1,28) et « c'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair. » (Gn 2,24) En ce sens, les apparences de mariages que nous avons évoquées ne sont que des métaphores, dérivées de ce symbole réel se rattachant à la volonté divine.

d'intelligence, et les acteurs sensibles qui jouent d'âme. Le paradoxe réside dans l'écart entre ce qui est joué et ce qui est effectivement ressenti par l'acteur, mais nous ne pouvons ignorer que le fait de jouer un sentiment, en particulier amoureux, tend à susciter ledit sentiment. Le nombre d'acteurs dont la vie amoureuse suit les méandres de leurs rôles successifs suffirait ici à étayer notre propos. Nous y voyons la raison principale de l'interdiction du théâtre antique par l'Église. Il faudrait encore analyser l'effet de l'anéantissement de la distance entre acteur et rôle dans le cas particulier de la pornographie.

[44] Nous faisons entrer dans cette désignation générale non seulement les mariages homosexuels mais aussi la polygamie, la maternité artificiellement étendue comme dans les grossesses largement post-ménopause ou avec donneurs extérieurs, ou encore la gestation pour autrui et les filiations construites extérieurement qui en découlent. Ces conventions légalisées sont dérivées du mariage jusqu'à n'être plus que des métaphores : elles veulent imiter, *comme* des mariages. Or l'imitation implique une dérivation, un classement entre les hauteurs symboliques atteintes, et oublie le sommet indiqué pour chacun par l'appel à la sainteté. Des sommets d'amitié sont toujours possibles à condition de ne pas les écraser dans une rivalité mimétique avec le mariage.

4.2.1 Symboles devenus extrinsèques : symboles inconvenants ou postérieurs

Un cas particulier de symboles extrinsèques provient de symboles qui ont bénéficié d'une unité originelle et qui sont ensuite devenus extrinsèques. Il peut même s'agir de symboles qui ont été réels.

La convenance[45] dont nous parlons ici – en dehors de toute perception morale du symbole – est la conséquence de l' « unité de l'Étant ». Les éléments multiples présents dans l'unité de l'Étant ont, même s'ils sont différents entre eux, une convenance intrinsèque[46]. Cette convenance dérive non pas d'une juxtaposition d'éléments séparés et ne dépendant que d'eux-mêmes, mais de l'unité originelle qui se déploie dans ces éléments. Si ces éléments n'étaient qu'assemblés selon une cause externe et unificatrice, alors leur unité extérieure ne permettrait pas de les élever au rang de symbole réel. Car si cette cause n'est plus considérée les éléments se perdent l'un l'autre, conformément au principe thomasien : *non enim diversa secundum se uniuntur*[47]. À l'image de la statue de Daniel[48] un symbole, quel que soit l'effort déployé pour le réaliser *a posteriori*, ne peut atteindre cette vraie unité s'il n'existe qu'une cause extérieure de cette unité.

Nous sommes proches du défaut que nous avons appelé *extrinsèque*, mais il n'est pas ici nécessaire que les éléments unis soient étrangers l'un à l'autre. Un exemple l'illustre mieux :

Application exemplaire au corps humain

Animation et réanimation

La créature du docteur Frankenstein, à laquelle l'utopie transhumaniste semble nous reconduire, l'humour en moins, montrerait une absence de convenance intrinsèque[49] entre le

---

[45] Il faudrait parler ici de convenance intrinsèque, si nous acceptions une certaine lourdeur des tournures de phrases. Nous pouvons aussi rattacher le terme d'adéquation que nous avons utilisé plus haut.

[46] K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 17 : « Pourtant ils ne peuvent pas avoir cette convenance comme s'ils étaient d'une certaine manière des éléments simplement juxtaposés et également originels. Car cela équivaudrait à une négation de l'unité de cet Étant : l'unité serait l'assemblage postérieur d'éléments séparés et d'abord ne dépendant que d'eux-mêmes. »

[47] *ST* I, q. 65, art. 1, resp. : « En effet, si dans un sujet des éléments divers se trouvent unis, cette union a nécessairement une cause. *Car des êtres divers ne s'unissent pas d'eux-mêmes et comme tels*. Ainsi donc, chaque fois qu'entre des êtres de natures diverses on trouve de l'unité, il faut que ces éléments divers reçoivent cette unité d'une cause unique. »

[48] Dn 2 : le colosse vu en songe par Daniel est composé de différents métaux, mais il s'appuie sur des pieds constitués de fer et d'argile de potier. Au temps de ces derniers rois, évoqués par le fer et l'argile, unis faiblement par des alliances humaines, une pierre détachée de la montagne vient détruire toute la statue. C'est cette unité manquée qui atteint tout l'édifice.

[49] Ce qui serait conforme à l'idée cartésienne d'abolition de la forme substantielle, qui aboutit à un monstre horrifiant (cf. E. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, 2e partie des* "*Études de philosophie médiévale*", *revue et considérablement augmentée*, Paris, J. Vrin, 1951, 150-163). Cette erreur contamine par la suite la vision de l'homme. Descartes s'était étonné d'arriver à la distinction

corps construit et la vie nouvelle qui lui serait offerte. À l'opposé, nous devons distinguer cette animation artificielle[50] et une réanimation, plus adéquate.

Vrais jumeaux ?

Plus vraisemblable, le cas de jumeaux homozygotes semble créer des difficultés pour notre notion de convenance. Selon certaines hypothèses, la séparation de l'œuf ou amas de cellules en deux parties contredirait l'existence d'une âme dans l'amas initial avant la séparation en deux (ou plus) ; pour ce qui nous intéresse, cela montrerait qu'une seule âme convient aux deux débuts de corps strictement identiques, et donc qu'il est possible qu'un corps et une âme formant un symbole réel puissent être inconvenants[51].

Deux objections viennent contredire cette hypothèse : les deux jumeaux ne sont pas identiques, et diffèrent de plusieurs centaines de mutations génétiques. C'est un chiffre petit par rapport à celui des différences entre frères ou individus quelconques, mais ce n'est pas pour autant négligeable. Une âme unique peut donc être donnée par Dieu immédiatement sans contredire la convenance. L'autre objection vient de la manière dont ces deux débuts d'homme se séparent : faut-il y voir aussi une division de la première âme ? Il s'agit plus d'une dérivation postérieure que d'une séparation en deux parties égales. Autrement dit, nous sommes en présence d'une forme secondaire de génération[52]. La conclusion est la même : Dieu reste toujours capable de faire d'un corps véritablement humain un symbole réel de son âme[53].

Réincarnation

Une telle abstraction mentale, imaginant un corps humain réduit à l'état de machine sans âme, pourrait aussi permettre de montrer la vacuité de toute idée de réincarnation : si le corps est le symbole réel de l'âme et qu'il convient à celle-ci, comment imaginer qu'un autre corps,

---

de l'âme et du corps, s'était même senti contraint plus que persuadé par cette conclusion (*Ibid.* 165), mais à distance cette pensée aboutit à (ou sert à justifier) un dualisme ontologique. L'humain est séparé, vision mécaniste du monde, en matière et pensée, ce qui aboutit à un monisme où la pensée aussi est mécanique, à une disparition de la vie ou en sa « physicalisation » (cf. V. BOURGUET, « Bioéthique et dualisme ontologique », *Revue Thomiste* 97 (1997) 624-632). Cette mise à distance pratique de la vie autorise ensuite la chosification du vivant et les dérives que nous connaissons. Reste pour nous à distinguer ce qui est une erreur de prémisses, une justification *a posteriori* de l'injustifiable ou une possibilité future ouverte par la science : la chosification du vivant.

[50] Le fait d'être animé ne faisant ici référence qu'à une vie physique (électrique chez Frankenstein), en dehors de toute idée d'âme ou de forme humaine.

[51] En utilisant toujours ce terme sans sa connotation morale, cette hypothèse verrait dans ce processus soit une absence d'âme dans un premier temps, soit une division de l'âme au moment même où les cellules se séparent, d'où l'inconvenance.

[52] Voir à ce sujet le développement complet et documenté de P. IDE, *Le zygote est-il une personne humaine ?*, Paris, Téqui, 2004, 111 et 163-177.

[53] En ce qui concerne le corps humain, non seulement nous ne trouvons pas d'hypothèse obligeant le Créateur à donner une âme inconvenante ou postérieure à un corps, mais imaginer cette hypothèse fait peu de cas de sa liberté créatrice face à une contingence génétique somme toute limitée.

complètement étranger au premier, ne lui soit pas inconvenant ? Il semble impensable de tenir ensemble la grandeur du symbole réel formé par le corps et l'âme de l'homme et de placer son espoir en une réincarnation. Nous avons dans l'idée de réincarnation un exemple clair de symbole postérieurement associé à un autre élément mais ne formant pas un symbole réel.

Résurrection

Une telle remarque ne s'applique pas à la résurrection car le lien existant[54] entre le corps physique actuel et le corps glorieux de la résurrection ne peut pas être négligé. Le seul exemple de résurrection[55] auquel nous pouvons nous rattacher est celui du Christ. Bien que suffisamment différent pour ne pas être reconnu par ses proches (par exemple Marie-Madeleine ou les disciples d'Emmaüs), il portait les traces de sa crucifixion, selon l'adresse bien connue à l'apôtre Thomas[56]. Ce cas particulier illustre la différence faite par Rahner[57] entre l'actuation convenable de l'âme par le corps et son actuation adéquate, eschatologique[58].

Échelle d'adéquation

Une manière de résumer ce que nous avons vu consisterait à établir une échelle d'actuation symbolique : l'actuation la plus faible serait la réanimation mécanique d'un corps, à la manière d'un Dr Frankenstein ; l'actuation la plus forte ou adéquate serait la résurrection du Christ, où corps et âme atteignent un sommet *symphonique* insurpassable. Entre les deux peut exister une actuation convenable, établie par le Créateur lui-même, entre le corps et l'âme qu'il crée. La qualification de convenance demeure toujours liée à l'unité originelle qui se déploie dans les éléments. Cette unité n'exclut pas une action extérieure, une réanimation par exemple, mais renvoie toujours à l'origine de l'Étant.

---

[54] Ce lien va au-delà du lien physique qui justifie aussi le culte des reliques évoqué ci-dessous, il l'englobe et l'accomplit.

[55] Nous mettons à part la résurrection de Marie pour les raisons suivantes : le récit de son assomption est absent des textes canoniques, les autres textes qui en font état ne bénéficient pas du même statut scientifique, les récits documentés de ses apparitions sont tous le fait de personnes ne l'ayant jamais rencontrée de son vivant *historique* et ne peuvent servir pour une comparaison physique avec elle. Le seul point que nous pourrions retenir est, dans les récits apocryphes de l'assomption ou de la dormition de la Vierge, l'absence généralement établie de son corps au tombeau, corroborée par l'absence totale de reliques, même fantaisistes, dans la suite de l'histoire du christianisme.

[56] Jn 20,27.

[57] K. RAHNER, *Écrits théologiques,* IX, 41s : « le corps est le symbole de l'âme pour autant qu'il est formé comme l'auto-actuation de l'âme (quoique non son actuation adéquate), et que l'âme se rend présente elle-même et se "manifeste" dans le corps différent d'elle. Mais [...] dans cette unité du symbole et du symbolisé, qui est formée par le corps et l'âme, les parties du corps sont plus que les éléments du corps tout entier, additionnés d'une manière simplement quantitative. Elles sont toujours au contraire d'une manière particulière des parties telles qu'elles contiennent chacune aussi le tout, ce qui s'applique à vrai dire aux différentes parties dans une mesure plus ou moins stricte. »

[58] L'adéquation ne provenant pas de la différence corps-âme mais de la résurrection et donc du caractère absolument – ou parfaitement – adapté du corps ressuscité à l'âme.

Application au mariage : symbole inconvenant ou postérieur ?

Mariage par obéissance

L'application au mariage est ici plus délicate. Un cas limite pourrait se présenter ainsi : si deux époux se marient d'abord dans un souci d'obéissance formelle[59] sans s'établir eux-mêmes librement dans cette décision, ce mariage pourrait exister légalement et même symboliquement mais resterait en suspens car sans convenance intrinsèque tant que les époux n'ont pas faite leur la décision de se marier. Il deviendrait alors, et alors seulement, un symbole réel. Nous pouvons retrouver ici le cas de plusieurs mariages dynastiques d'adolescents.

Mariage par cumulation

Ce cas peut sembler rare, mais il nous renvoie à ces mariages désirés, tolérés – et finalement jamais établis – que nous pourrions appeler mariages-sparadraps. Ils sont le résultat de nombreuses non-décisions accolées : un couple établi sans engagement véritable, qui pour tenir tisse des liens secondaires, comme devenir parents, acheter une maison, passer devant le maire et finalement le curé, mais sans jamais s'engager vraiment. Ces mariages de fait peuvent, par une décision personnelle, atteindre un nouveau sommet symbolique[60]. Ils peuvent donc aussi entrer dans la catégorie suivante. Ceci pose la question du mariage par étapes : s'agit-il d'une élévation babélique ? mais une accumulation de métaphores ne peut pas devenir un symbole. Ce point est très différent de l'étape des fiançailles, à la manière dont la Pentecôte descendante[61] s'oppose à la tour de Babel ascendante.

4.3 ***Symboles non culminants ou qui ne vont pas au sommet de leur réalisation***

Un symbole réel doit être « le mode le plus élevé et le plus originel de la fonction représentative qu'une réalité exerce à l'égard d'une autre »[62]. Nous aurions préféré entendre ici « fonction présentative » car nous pouvons déjà différencier les signes, les symboles réels et les sacrements par cette capacité qu'ont les sacrements à présenter directement ce qu'ils expriment, tandis qu'un symbole doit souvent se contenter de re-présenter l'étant qu'il symbolise. À l'appui de cette distinction rappelons que la *parousie* signifie la présence et non le retour du Christ, et

[59] C'est-à-dire servile, or (Ga 3,28 - 4,7) il n'y a plus d'esclaves mais des fils.
[60] À la manière de la convalidation dont il s'agit aux canons *CIC* 1156-1160.
[61] Ceci nous renvoie, au paragraphe suivant, à la parousie.
[62] K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 14. L'original allemand (K. RAHNER, « Zur Theologie des Symbols », in H. RAHNER – A. BEA, *Cor Jesu : commentationes in litteras encyclicas Pii XII «Haurietas aquas»*, Roma, Herder, 1959, 468) porte : « Repräsentanz ».

que cette présence est déjà effective dans chaque sacrement. Ainsi, un symbole qui ne serait pas le *mode le plus élevé* de rendre présente une réalité ne serait alors pas un symbole réel. Cette imperfection semble advenir aussi en cas de représentation non originelle de la réalité[63].

Application exemplaire au corps humain

Photographie ?

Un exemple simple dérive du caractère symbolique du corps pour l'âme : si au lieu d'un corps nous ne sommes en présence que d'une photographie de corps, nous pouvons parler de représentation partielle de l'âme, et donc de symbole non culminant[64]. Cet exemple convient aussi comme symbole extrinsèque, malgré le lien réel qui existe entre une image et la réalité qu'elle représente.

Greffons, cadavres et reliques

Un autre cas dérivé du corps comme symbole de la forme humaine est le cas d'une transplantation : un organe extrait et anonyme, bien que gardant physiquement en chaque cellule son identité génétique, est empêché de rendre présent la personne d'où il est tiré. Si nous exploitons encore cet exemple, un cadavre, en dehors de la perspective de la résurrection, même identifié comme celui de tel être humain, ne parvient pas au sommet représentatif qu'il atteignait – lapalissade – avant la mort. Ce qui ressemble à une évidence a pourtant pris au cours de l'histoire de l'humanité une place importante. Les cérémonies funéraires, communément acceptées comme signes d'humanité par les paléontologues et les archéologues, traduisent l'angoisse face à cette évidence humainement inacceptable. Elles cherchent, à travers une symbolisation artificielle du corps, à lutter contre la mort qui anéantit le symbole réel humainement reconnu. Cette capacité à reconnaître en l'homme vivant le symbole d'une forme humaine est alors vue comme critère d'humanité. Nous en voyons un cas patent et extrême dans

[63] Ainsi, la photo d'un mariage. Nous pourrions aussi nous poser la question de la transitivité symbolique (un Realsymbole de Realsymbole est-il un Realsymbole ?). Cette idée reste très théorique, la capacité de rendre présente une réalité de la manière la plus haute est un critère objectif à appliquer simplement à chaque réalité étudiée.

[64] Nous pouvons reprendre en cela l'explication donnée par saint Thomas d'Aquin pour préciser le culte qui peut être rendu à la croix du Christ : « l'honneur ou la vénération n'est dû qu'à la créature raisonnable ; c'est seulement à cause d'elle que l'on honore ou révère une créature insensible. Et cela pour deux motifs : soit parce qu'elle représente la créature raisonnable soit parce qu'elle lui est unie de quelque façon. Pour le premier motif, les hommes ont coutume de révérer l'image du roi ; pour le second, son vêtement. Ils vénèrent ces objets comme le roi lui-même. Donc, si nous parlons de la croix même sur laquelle le Christ a été cloué, on doit la révérer pour les mêmes motifs : et parce qu'elle nous présente la figure du Christ étendu sur elle, et aussi parce qu'elle a été touchée par ses membres et inondée de son sang. Pour ce double motif nous devons lui rendre le même culte de latrie qu'au Christ lui-même. C'est pourquoi nous invoquons la croix, et nous la prions comme le Crucifié en personne. Mais s'il s'agit de l'effigie de la croix, faite de toute autre matière : pierre, bois, argent ou or, la croix n'est vénérée que comme image du Christ, à laquelle nous rendons un culte de latrie » (*ST* III, q.25, art.4, resp.).

les momies égyptiennes, chefs-d'œuvre de technique, lutte admirable contre les effets de la mort, mais pathétiquement inefficaces contre la mort elle-même. Remarquons d'ailleurs qu'elles ne sont paradoxalement pas destinées à apparaître, signe peut être de leur inefficacité connue, mais qui cherche à se dissimuler.

Ces derniers exemples nous semblent plus aptes à expliquer le défaut affectant un symbole non culminant. Il faudrait les compléter par cette métonymie particulière qu'est le culte des reliques[65], qui ne change pas fondamentalement ce que nous avons dit ici.

Application au mariage : symbole non culminant ?

Les mariages évoqués dans la section précédente[66] sont évidemment non culminants car extrinsèques, mais pouvons-nous trouver des exemples de mariages non culminants qui ne soient pourtant pas extrinsèques ? Il faudrait qu'ils gardent les éléments essentiels du mariage : la fidélité, l'indissolubilité et l'ouverture à la vie sont clairement établis par les citations ci-dessus de la Genèse. L'hypothèse de « *mariage* » homosexuel est elle aussi clairement exclue.

Mariage par forfait ?

Un cas douteux se présente à nous : qu'en serait-il d'un mariage forcé, où la liberté serait absente, mais s'il existe chez les époux une forme de résignation[67] ? Les éléments principaux du mariage, selon Gn 1 et 2, seraient saufs, la volonté des époux peut coïncider avec celle de l'autorité, mais dans quelle mesure existe-t-elle si la liberté manque ? Rahner exclue cette possibilité[68] :

> quand deux conjoints se donnent le oui devant l'autorité légitime (ecclésiastique ou civile), cette parole extérieure, librement posée, qui doit être prononcée selon certaines formalités, est le symbole réel, non un signe secondaire et extérieur, qui n'indiquerait la chose (le vouloir intérieur de mariage) que du dehors. Car par cette parole, ce vouloir de mariage s'accomplit de telle sorte que, sans elle, il ne produirait aucunement l'effet qu'il vise (le lien matrimonial permanent). L'extériorisation et l'extériorisé se comportent ici réellement comme le corps et l'âme, ils forment une unité intérieure dans laquelle les deux aspects dépendent réciproquement l'un de l'autre (quoique chacun à sa

[65] Le cas du greffon pourrait ici être amusant (nous pensons ici par exemple à la jeune vénérable Chiara « Luce » qui donna ses cornées). Imaginons que le donneur soit canonisé et que le receveur en soit informé. Le greffon, par une métonymie due à la ferveur publique, prendrait une dimension symbolique nouvelle. Le greffé passerait du statut de transplanté à celui de reliquaire vivant. Une nouvelle forme de vénération de reliques serait alors à inventer.

[66] Voir les exemples d'application au mariage en 4.2 ci-dessus.

[67] Cette résignation ou acceptation a été longtemps considérée comme suffisante et valait liberté pour les mariages dynastiques, ainsi que pour des familles marquées par l'autorité parentale, par exemple chez des propriétaires terriens confondant mariage et politique agraire.

[68] K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 33, note 1.

manière). Et cependant ce symbole, sous lequel le symbolisé s'accomplit et se rend présent, est une réalité libre et juridiquement constituée.

Ce symbole ne serait donc pas réel, mais selon quel défaut ? Il est difficile de le préciser. Il faudrait comprendre jusqu'à quel point la décision individuelle est portée ou remplacée par l'influence culturelle. Ici se trouve la limite du clanisme, où le sujet individuel n'existe guère.

Mariage qui ne veut pas être sacramentel

Le cas du mariage non sacramentel est plus clair, depuis l'avènement du mariage sacramentel. Entendons-nous : la possibilité du sacrement du mariage dépasse la grandeur venant simplement de la création de l'homme. Deux baptisés, dont toute la vie est consacrée par le baptême, ne sauraient refuser consciemment de se marier sacramentellement et prétendre dans ce refus atteindre par un mariage seulement naturel[69] le sommet eschatologique et symbolique du sacrement de mariage. Ce mariage ne peut donc pas être un symbole réel.

Mariage tiède ?

Un autre cas de figure nous intrigue : qu'en serait-il d'un mariage qui ne se croit pas tenu d'inclure l'hypothèse de la charité comblante[70] ? Un mariage non sacramentel entre deux non baptisés qui « veulent s'aimer » ne semble pas atteint par cette limitation. En revanche, pour le mariage chrétien, exclure explicitement la charité revient à exclure le sacrement lui-même. Dans la réalité, pourtant, il est difficile de jauger la qualité de la charité – actuelle ou désirée – des époux. La grâce du sacrement de mariage est la charité qui assume et intègre l'amour conjugal, de soi naturel. L'amour qui unit dans l'Église ces deux baptisés demeure toujours au moins virtuellement, sans cela l'ordre sacramentel perdrait ce pour quoi il a été institué : le pouvoir de manifester visiblement et de façon parfaitement objective l'effet de grâce qui est invisible. Ceci est vrai malgré les défauts des époux, car leur consentement était l'acceptation publique de cette obligation de s'aimer. Et justement le rôle de la charité est de suppléer au manque d'amour[71]. Un mariage sacramentel portant des indices d'un manque de charité pourra donc constituer quand même un symbole réel.

---

[69] Notons en ce sens la formulation négative du canon *CIC* 1055 §2 : « C'est pourquoi, entre baptisés, il ne peut exister de contrat matrimonial valide qui ne soit, par le fait même, un sacrement. » La désignation positive est, quant à elle, soumise à discussions. Il serait plus logique de parler de mariage seulement culturel puisqu'un mariage ne peut être dit absolument naturel et qu'il possède toujours une dimension culturelle. Il pourrait aussi, nous le verrons, être dit sacral car, même sans être un sacrement, il possède une certaine dimension sacrée. C'est justement ce point que nous voulons faire ressortir de cette distinction entre mariage sacramentel et non sacramentel.

[70] Impression donnée, dans les termes utilisés en tout cas, par certains fiancés lors d'un mariage mixte où le manque de motivation peut laisser croire que la sainteté est hors de propos et qu'une simple cérémonie suffit.

[71] Voir à ce sujet J.-H. NICOLAS, *Synthèse Dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, 1158.

4.4 *Symboles inaccomplis : la perfection de l'ombre portée ou la vérité prophétique*

Qu'en est-il alors d'un symbole qui serait convenable, mais dont l'être ne serait pas encore actualisé ? Nous pourrions considérer cette question comme inutile car un être auquel manquerait l'acte premier n'aurait ni existence ni donc capacité à représenter quoi que ce soit. Mais la formulation rahnérienne peut prêter à confusion surtout dans le cas du corps et de l'âme. Selon lui : « l'accomplissement par soi d'un Étant, qui pose une pluralité et qui mène cet étant à sa perfection ou (et parfois même plutôt) qui est une actualité donnée avec la perfection de cet Étant, cet accomplissement est la condition qui permet la possession de soi par la connaissance et l'amour. »[72] Cette actualité peut être qualifiée de présence à soi inséparable de l'accomplissement dans la pluralité d'un Étant qui vient à soi. Or cette venue à soi de l'Étant lui permet de se posséder lui-même, de se donner dans l'autre en s'écartant de soi et ainsi de se trouver lui-même en son achèvement propre. Cet achèvement est le présupposé ou l'acte de la conscience de soi connaissante et aimante.

Cette dernière conclusion pourrait laisser penser que seul l'achèvement de l'Étant dans sa connaissance auto-consciente lui permet de devenir un symbole réel en se présentant totalement. Cela serait trop exigeant et renverrait chaque symbole à son accomplissement eschatologique qui, seul, lui permettra de se réaliser. Or c'est la venue à soi de l'Étant qui permettra plus tard cette réalisation mais qui l'établit déjà[73] comme symbole réel qui actualise l'être. Nous nous trouvons donc au milieu du gué entre une tautologie inexpressive : si l'être n'existe pas, il ne peut pas être un symbole réel, et une exigence excessive : seul l'Étant achevé peut être un symbole réel. La venue à soi de l'être permet à l'Étant d'être symbolique au sens réel, mais elle reste à caractériser. Un critère simple réside dans la pluralité posée par l'Étant. Nous pourrions penser que nous sommes revenus à une tautologie inutile : le symbole réel étant par définition l'expression de l'unité de l'Étant dans la pluralité des éléments, mais nous avons fait apparaître ici la dimension de l'actualisation, et donc celle de la potentialité : un symbole peut être réel même sans actualisation parfaite, tant que l'acte premier est posé et que le potentiel symbolique est présent.

Un parallèle est possible et éclairant entre cette progressivité et l'explication patristique fréquente de l'économie du salut, mise en relief par J.H. Newman dans le choix de son

[72] K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 19s.
[73] Rm 8,22 : « toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement. »

épitaphe : *« Ex umbris et imaginibus in veritatem »*[74]. Ce qui n'était, dans l'Ancien Testament, que l'ombre des réalités qui allaient devenir patentes dans le Nouveau Testament, révèle cependant quelque chose de ces réalités néotestamentaires. Or ces réalités ne sont que des images de la vérité toute entière. Et pour accéder au sens de cette révélation il faut approcher la lumière qui projette l'ombre de ces réalités, à savoir la vérité elle-même[75], eschatologique et révélée en Jésus-Christ[76].

Un exemple classique est la croix annoncée dans l'Ancien Testament par le bois de l'arche ou du sacrifice d'Isaac, du bâton de Moïse ou du mât du serpent d'airain (ombres), réellement présente au Golgotha (image), mais dont l'efficacité ne se comprend que dans l'éternité et la rédemption (vérité). Dans cet exemple nous voyons que les ombres elles-mêmes ont une réalité et une efficacité qui n'ont pas attendu la croix : les survivants du déluge, de la traversée de la Mer Rouge et du désert ont été réellement sauvés, bien que ce ne soit que par l'ombre de la croix[77].

Existe-t-il un exemple de ces ombres projetées qui n'auraient pas encore atteint un accomplissement suffisant pour être considérées comme des symboles réels ? Les prophéties semblent convenir : elles sont par définition suspendues à leur accomplissement. Et pourtant c'est leur énonciation, en paroles ou en actes, qui les établit réellement[78]. Le cas du Serviteur souffrant[79] montre qu'une prophétie, incompréhensible pour les contemporains tant que manque le Christ, est déjà accomplie bien qu'énoncée au futur. Cet accomplissement qui défie notre logique est une possibilité irréversible ouverte sur l'eschatologie. Elle donne en creux, ou

---

[74] Lire ce qu'en dit L. BOUYER, *Newman, sa vie, sa spiritualité*, Paris, Les éditions du Cerf, 1952, 152 et 481-485.

[75] Ou aussi la réalité, selon l'explication ancienne de Méthode d'Olympe. Voir MÉTHODE D'OLYMPE – H. A. MUSURILLO, ed. et tr., *The symposium : a treatise on chastity*, New York, The Newman Press, 1958, V, 7-8 et IX, 2; 88-90, 134s, 211. L'exemple donné en note est : l'ombre = le tabernacle, l'image = l'Église, la réalité = le ciel. Il serait dû à la fusion par Méthode de son platonisme et de son allégorisme alexandrin. Une autre association se fait entre la loi, l'Évangile et la Vérité accomplie par la venue du Christ.

[76] Voir par exemple JEAN CHRYSOSTOME, *Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti*, *PG* 51, 247, sur 1 Co 10,2 et la distinction entre ombre et vérité, par le passage de l'image, ou les explications données par H. DE LUBAC, *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge : étude historique*, 217-234, accompagnées de nombreuses références patristiques. Voir enfin directement Col 2,16s : « que nul ne s'avise de vous critiquer sur des questions de nourriture et de boisson, ou en matière de fêtes annuelles, de nouvelles lunes ou de sabbats. Tout cela n'est que l'ombre des choses à venir, mais la réalité, c'est le corps du Christ. »

[77] Autre exemple donné par H. DE LUBAC, *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge : étude historique*, 222 : les trois tentes de la transfiguration sont la synagogue, l'Église et le ciel, dans la première est montrée la vie, donnée dans la deuxième, possédée dans le troisième.

[78] Cette réalité, cette vérité est celle de l'inchoatif dans le régime de la temporalité et de la mémoire. Ce qui n'était historiquement qu'une énonciation jusqu'à son accomplissement est déjà réellement une prophétie.

[79] Is 52,13 : « Voici que mon serviteur prospérera, il grandira, s'élèvera, sera placé très haut ».

par contraste, une consistance aussi aux fausses prophéties[80]. Le désir d'accomplissement ici décrit, loin d'entraver la liberté de Dieu en l'obligeant à s'obéir, est du même type que le désir du don de Dieu décrit par Lubac[81] : il accomplit la prophétie et donc le symbole dans le respect de la liberté humaine aussi.

Ceci est bien exprimé par Pascal : « dans les Juifs, la vérité n'était que figurée. Dans le ciel, elle est découverte. Dans l'Église, elle est couverte, et reconnue par rapport à la figure. La figure a été faite sur la vérité, et la vérité a été reconnue sur la figure. » [82]

Application exemplaire au corps humain

Embryons selon saint Thomas d'Aquin

La relecture du cas concret du corps humain par ce prisme rouvre le débat du moment de l'animation du corps humain[83] ; nous savons par saint Thomas d'Aquin que chaque homme reçoit la vie immédiatement de Dieu, mais nous pourrions nous demander à quel moment de la croissance corporelle cette âme est unie au corps. Une connaissance renouvelée de la physiologie embryonnaire nous évite les erreurs dont l'Aquinate a pu hériter, et qu'il a propagées[84], et nous empêche de considérer l'embryon comme non humain pendant une partie plus ou moins longue de la grossesse. Le moment de l'animation semble ne pouvoir se situer qu'au moment où la réalité physique antérieure à l'apparition d'un être humain se charge de la potentialité de croissance en être humain. Ce moment ne peut être que celui (paradoxalement passage de pluralité à unité d'élément) de la création du zygote par fusion des gamètes mâle et

[80] Relire à ce propos l'efficacité du châtiment annoncé en 1 P 2,1-3 : « Il y a eu de faux prophètes dans le peuple, comme il y aura aussi parmi vous de faux docteurs, qui introduiront des sectes pernicieuses et qui, reniant le Maître qui les a rachetés, attireront sur eux-mêmes une prompte perdition. Beaucoup suivront leurs débauches, et la voie de la vérité sera blasphémée, à cause d'eux. Par cupidité, au moyen de paroles trompeuses, ils trafiqueront de vous, eux dont le jugement depuis longtemps n'est pas inactif et dont la perdition ne sommeille pas. »

[81] Voir tout le développement de H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Lyon – Paris, Aubier, 1945, en particulier la reprise de la conclusion : 483-494 : « la gratuité absolue du don divin apparaît aussi bien comme une requête de la créature pour elle-même que pour la grandeur de son Dieu » et, plus loin : « la nature obéit à son ordination ontologique par le désir, comme la volonté libre devra obéir à la loi morale par amour ».

[82] B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets : I. Textes*, Paris, Éditions du Luxembourg, 1951, (papiers non classés de *La copie*, série XXX, Manuscrits 826 – Lafuma 530), 442.

[83] Voir *ST* I, q. 90, ainsi que les chapitres 83 à 89 de la *Summa Contra Gentiles*. Les mises à jour se trouvent dans le développement complet et documenté de P. IDE, *Le zygote est-il une personne humaine ?*

[84] Par exemple dans *III Sent.*, dist.3, q.5, art.2 resp., où il cite ARISTOTE, *L'histoire des animaux* VII, *L'histoire des animaux* VII, Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1968, 139 (VII 3, 583b 2-4), voir aussi *IV Sent.*, dist.33, q.1, art.1 ad. 8, THOMAS D'AQUIN, *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*. 2. *Summa contra gentiles. Autographi deleta. Summa theologiae*, Stuttgart, Fromann-Holzboog, 1980, 66 (trad. française, *Somme contre les Gentils*, Paris, Les éditions du Cerf, 1993, abrégé par la suite *SCG* : ici *SCG* III, cap. 22, 7), et *ST* III, q. 33, art. 2, ob. 2.
Il n'a en revanche pas attribué cette conclusion erronée à la personne du Christ en ses premiers instants corporels (*ST* III, q. 33, art. 2, resp.), s'appuyant pour se faire sur des considérations comme le volume de la matière disponible (*ST* III, q. 33, art. 2, ad 2.)

femelle, chacun pouvant être considéré comme partie de l'organisme des parents mais, en tant qu'ils ont chacun une nature biologique propre, ils ont une forme substantielle propre[85]. Le nouvel être individuel qui naît de cette fusion est biologiquement parlant un homme nouveau, cet être est déjà actualisé et porte un potentiel défini. Nous pouvons donc déjà le considérer comme symbole réel de la forme humaine qui ne se donnera publiquement à connaître que plus tard[86].

Inversement, le simple projet parental, même assuré de succès par toute certitude médicale possible, restera bien en deçà d'un symbole inaccompli de forme humaine. À une autre extrémité de notre raisonnement symbolique (réel) nous ne pouvons pas laisser imaginer qu'un corps n'ayant pas encore développé toutes les potentialités humaines ne serait pas humain[87]. Cela est vrai aussi d'un corps ne présentant pas l'intégralité de ces potentialités, car sinon, comment imaginer qu'une valeur symbolique réelle puisse être associée à un corps n'ayant développé aucune capacité que nous jugeons devoir lui appartenir par soi ? Comment accepter qu'aucune valeur symbolique ne soit donnée à un corps n'ayant pas toutes ces capacités ? Or le jugement ici posé n'est pas un jugement ontologique, c'est un jugement de valeur basé sur une idée de justice. Et l'être précède la justice. Nous anticipons ici le cas particulier du symbole incomplet que nous verrons ci-dessous.

Nous nous en tiendrons donc à la conclusion : dans le cas d'un être humain muni de potentialités devant lui appartenir par soi, son corps est Realsymbolique à partir du moment de la fusion des gamètes ; indépendamment de l'actuation de ces potentialités, mais pas avant, et indépendamment de tout projet parental. Mais nous devons encore déterminer ce que seraient ces potentialités devant lui appartenir par soi.

---

[85] Ce qui pose aussi la question de leur réalisation symbolique réelle, avec cette distinction nécessaire d'avec le zygote : il ne s'agit ici que d'une cellule particulière mais attachée à une personne, dont la réalisation symbolique sera justement de transmettre une identité génétique partielle au zygote qui lui sera étranger. Nous ne pouvons pas considérer en effet le zygote que comme la somme de deux demi-zygotes, ni chaque gamète comme un demi-humain. L'expression symbolique de chaque gamète correspond alors à la fin de son existence particulière. Un problème subsiste : en cas de don et éventuellement de congélation à long terme, ces gamètes peuvent être séparés de leur personne-source et donner ainsi, en cas de fécondation, l'impression qu'ils s'auto-expriment seuls, ou directement, ce qui semblerait contredire l'appartenance au donneur. En réalité, cela n'est qu'une expression différée de la même personne, qui ne nécessite pas forcément sa conscience ou son consentement pour être effective.

[86] Il faut ici, comme rappelé par P. IDE, *Le zygote est-il une personne humaine ?*, 135, accueillir une personne avec un potentiel, et non une personne potentielle.

[87] Ce que nous venons de voir, et qui n'est pas seulement vrai pour la conscience de soi.

Application au mariage : symbole inaccompli ?

Fiançailles ?

Si nous appliquons les distinctions développées ci-dessus au cas du concubinage, ou plutôt d'un mariage déjà décidé, mais pas encore célébré, pouvons-nous en conclure qu'un tel mariage ne serait pas un symbole réel ? Un tel mariage[88], ou plutôt une telle absence de mariage, ne peut être considéré comme un mariage, civil ou religieux. Or cette union existe de fait comme fiançailles[89], concubinage ou au moins décision déjà acceptée. Nous pouvons penser à ces couples qui, se préparant au mariage, ont déjà écrit et signé les déclarations d'intention qui établissent leur engagement. Même si l'engagement n'est pas public, il est au moins connu des intéressés et existe pour eux[90]. Cependant cet Étant qui vient à soi n'a pas encore rempli les conditions juridiques du mariage, en particulier son caractère de parole extérieure et posée. Il n'est donc pas un symbole réel. De plus, même comme symbole et en dehors de la définition du mariage, l'Étant du mariage n'est pas encore venu à soi et ne se possède pas. Il demeure donc en retrait de son actualisation et n'est pas un symbole réel. Notons qu'une certaine publicité donnée à l'état dont nous parlons ne suffit pas pour faire changer cet état de fait.

4.4.1 Symboles finalement inaccomplis car mis en attente

Nous voulons maintenant étudier en quoi un défaut d'accueil de l'expression d'un symbole peut la rendre inopérante. Les principes scolastiques indiqués par Rahner[91] : « *In tantum est ens*

---

[88] Et nous devrions distinguer le concubinage, comme symbole inaccompli selon la nature, des fiançailles, qui sont un symbole inaccompli d'un point de vue eschatologique.

[89] Il ne faut pas garder aux fiançailles un caractère statique : plus qu'une attente elles sont un lieu de contemplation, travail de l'esprit et du cœur nécessaire avant d'être une contemplation du corps, elles permettent un accueil dynamique de toute la personne par toute la personne.

[90] Nous pouvons rapprocher cet état particulier du moment qui existe entre la consécration (*qiddushin*) et l'assomption (*nissu'in*) dans le mariage juif, d'après R. INFANTE, *Lo sposo e la sposa. Percorsi di analisi simbolica tra la Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini*, Milano, San Paolo, 2004, 78. Ceci nécessiterait une étude plus approfondie du rite et des implications théologiques du mariage juif.

[91] K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 19. 21 : « l'accomplissement par soi d'un Étant, qui pose une pluralité et qui mène cet Étant à sa perfection ou (et même plutôt) qui est une actualité donnée avec la perfection de cet Étant, cet accomplissement est la condition qui permet la possession de soi par la connaissance et l'amour. *In tantum est ens agnoscens et cognitum in quantum est ens actu*. » et « La connaissance d'un Étant par un autre (en la pensant d'une manière strictement scolastique) n'est pas l'événement qui ne se réaliserait que dans le connaissant seul, donc ne dépendrait que de la possibilité et de l'actualité de ce dernier, et qui se rapporterait à un "objet" demeurant pleinement intouché dans sa réalité propre. La cognoscibilité et la connaissance actuelle d'un Étant (en tant qu'objet de la connaissance) dépend plutôt du degré d'actualité de ce qui est à connaître lui-même : *ens est cognitum et cognoscibile, inquantum ipsum est actu*. Or il faut en conclure : si l'Étant est de soi symbolique en tant qu'il s'accomplit lui-même dans son actualité plurale et se possède lui-même dans cette convenance dérivée de l'autre avec son principe, alors cela s'applique aussi à la connaissance de cet Étant par un autre. Il est connaissable et connu en tant qu'il est lui-même ontiquement (en soi), parce qu'ontologiquement (pour soi) symbolique. »

agnoscens et cognitum in quantum est ens actu » et « *ens est cognitum et cognoscibile, inquantum ipsum est actu* »[92] semblent rendre inutile tout questionnement : si les symboles – exprimés – dont nous parlons sont accomplis et conviennent à la réalisation de l'Étant, ils seront connus car en acte. Il faut donc savoir si cette connaissance peut être entravée.

Nous avons déjà évoqué l'exemple des prophéties, or, même si une prophétie est cachée et que le prophète est réduit au silence[93], elle ne peut être réduite à néant. Elle existe, quelle que soit la suite qui lui est donnée[94]. Mais la Parole ne descend pas sur la terre sans l'avoir arrosée[95]. Cette catégorie de défaut symbolique semble donc être évanescente.

Application exemplaire au corps humain

Si nous cherchons à appliquer cette catégorie au symbole réel du corps humain nous devons surmonter quelques difficultés. La première est de garder notre sujet étudié en vie. Le mot *connaissance* évoque la reconnaissance d'un enfant. Or, même sans identité légale, il est capable d'être accueilli par un autre qui le reconnaîtra comme humain[96]. Une extrémité inhumaine émerge alors : qu'en-est-il des régimes absurdes où l'être humain n'est plus considéré comme tel ? Une prison où l'idéologie nierait l'humanité de ses prisonniers peut-elle effectivement anéantir la réalité du symbole corporel ? La pratique du régime nazi de mettre à nu ses prisonniers afin d'anéantir leur dignité veut nous faire conclure cela. Cependant des traces d'humanité et même de sainteté[97] dans ces lieux nous interdisent de penser que seuls des corps vides de sens étaient prisonniers.

À ce point de la recherche, le seul exemple que nous trouvons est la mise à l'écart absolue, un exil complet, difficile à imaginer sans aucun contact humain, ou une fuite du monde dans un érémitisme mal compris. Nous aurions alors une sorte de *damnatio memoriae* qui ne serait pas

[92] Même si nous ne trouvons pas ces expressions *in extenso* chez saint Thomas d'Aquin, mais plutôt l'idée que toute chose est susceptible d'être connue selon qu'elle est en acte, par exemple en *ST* I, q. 5, art. 2. Elles sont à rapprocher des axiomes courants selon lesquels nul n'agit sinon en tant qu'il est en acte et nul ne passe de soi-même de la puissance à l'acte.

[93] Voir les exemples nombreux de révoltes face à des prophéties : Achab contre Michée, Amasias contre Amos, Pashehur contre Jérémie, et tant d'autres.

[94] « Et toi, préviens le méchant et tu auras la vie sauve, qu'il change de conduite ou pas » cf. Ez 3,16-21. À l'opposé, comment tuer une prophétie dans l'œuf ? Nous sortirions alors du cas *a posteriori*.

[95] Is 55,10s. Mais nous savons qu'en Dieu les symboles réels seront toujours accomplis, voir ci-dessus la note 81 ; « les pierres crieront » Lc 19,40.

[96] Même le cas extrême d'un enfant abandonné et élevé par des animaux ne convient pas car son humanité, même non reconnue par des congénères, demeure actuelle, comme chez l'enfant *in utero*.

[97] L'exemple non isolé du P. Maximilien Kolbe.

posthume. Le paradoxe réside évidemment dans la nécessité de connaître ce que l'on décide de méconnaître.

Application au mariage : symbole en attente ?

Pas la restriction mentale

Le cas des mariages avec restriction mentale[98] doit être écarté, car la fidélité et l'indissolubilité sont constitutives de tout mariage, elles doivent être connues et acceptées positivement[99]. Si un mariage est célébré avec, pour au moins l'un des conjoints la suspension[100] de la décision[101] d'être fidèle ou de ne pas rompre le mariage, la restriction mentale a les mêmes effets que le refus[102].

Mariage non consommé

Le mariage non consommé est plus facilement analysable : l'engagement ayant été posé librement et publiquement, il correspond à la volonté des époux et est établi, qu'il soit religieux ou civil. Les événements postérieurs ne devraient pas pouvoir atteindre ce qui est établi. Un point manque : si l'union sexuelle est le point focal et l'expression du lien moral, spirituel et juridique entre les personnes, si celle-là manque, qu'en sera-t-il de ces liens annoncés ? La théologie latine diffère de l'orientale[103] et attend la consommation plus que la bénédiction pour déclarer valide et indissoluble le sacrement. Qu'en est-il symboliquement ? Selon ce qui a été dit plus haut, l'expression correcte de la volonté constitue le symbole réel. Cette volonté comporte aussi une volonté de consommation qui suivra normalement. Le défaut de

[98] À défaut d'avoir trouvé un meilleur terme, nous n'entendons pas ici la volonté claire de faire comprendre autre chose que ce que le conjoint a l'intention réelle de faire, ce qui est assimilable à un défaut de manifestation du consentement, dont il est question par exemple au canon *CIC* 1101 : « § 1 Le consentement intérieur est présumé conforme aux paroles et aux signes employés dans la célébration du mariage. § 2 Cependant, si l'une ou l'autre partie, ou les deux, par un acte positif de la volonté, excluent le mariage lui-même, ou un de ses éléments essentiels ou une de ses propriétés essentielles, elles contractent invalidement. » Ce consentement serait clairement invalide et de même le symbole serait extrinsèque et donc non réel.

[99] Pour reprendre l'énonciation courante : les contractants doivent pouvoir poser un consentement *ex parte intellectus, ex parte voluntatis* et *ex parte manifestationis* pour que le mariage puisse être contracté, cf. L. DANTO, « Mariage et consentement. Réflexions canoniques à propos de la législation française », *RDC* 64 (2014) 43-67, en particulier page 49.

[100] Et non l'erreur, pour autant qu'elle soit simple, dont parle le canon *CIC* 1099.

[101] Nous ne parlons pas ici non plus d'incapacité à connaître des propriétés essentielles du mariage, qui rend incapable le ou les contractants d'assumer les obligations du mariage car il ne les connaît pas (voir *CIC* 1095 et 1096).

[102] Sur la difficile articulation entre volonté et erreur, et sur la possibilité de séparer les deux (même si le cas de l'immaturité est souvent évoqué, justifiant aussi la non prise en compte de l'erreur pour forger son propre jugement) voir les commentaires au canon *CIC* 1099 : P.J. VILADRICH, « Le consentement matrimonial », in *Code de Droit Canonique Bilingue et annoté*, ed. E. CAPARROS – H. AUBE, Montréal, Wilson & Lafleur Itée, 2007[3], 964s. Voir aussi J. HENDRIKS, *Diritto matrimoniale*, Milano, Ancora, 1999, 198-200.

[103] J. M. SERRANO RUIZ, « Visione personale del matrimonio nel CCEO », in J. E. VILLA AVILA – R. AL KABALAN, ed., *Persona e matrimonio: mistero, riflessioni e vita*, *Studi Giuridici* CX, Città del Vaticano, LEV, 2013, 76-84.

consommation, hors cas de restriction mentale évoqué ci-dessus, est donc une opposition positive à une volonté positive. Si cette volonté existe ou a au moins existé[104], le mariage est établi et est un symbole réel au moins comme potentiel symbolique. Le défaut de consommation le suspend pour ainsi dire dans son actualisation parfaite[105]. Ceci est vrai d'un mariage culturel[106] comme d'un mariage religieux[107].

Passons rapidement sur le mariage secret puisque ce secret ne peut être absolu, un témoin au moins devant le ratifier. Il est donc, les autres formes étant respectées, un véritable symbole réel, quelle que soit la publicité postérieure qui lui est donnée. Il diffère ainsi essentiellement des symboles inaccomplis vus plus haut : concubinage et fiançailles.

4.5 *Un symbole déjà réel peut-il déchoir ?*

4.5.1 Si un symbole réel est refusé

Le cas délicat[108] du symbole inconnaissable nous conduit tout naturellement au symbole qui a existé comme symbole réel mais qui est ensuite refusé, mal aimé, défini presque exactement

---

[104] Il faudrait distinguer ici deux cas de figure, le premier serait l'absence de consommation pour cause d'impuissance, il faudrait alors préciser s'il y a eu tromperie, mais dans ce cas les secours de la grâce semblent nuls ; le deuxième cas est celui d'un empêchement pour cas de force majeure (déclaration de guerre, séparation de force des époux, etc.). Dans ce dernier cas il est certain que les époux peuvent compter sur l'assistance spéciale de la grâce, en particulier pour rester fidèles. Nous pourrions rapprocher ce cas du mariage de Marie et de Joseph, consommé dans l'éternité et dans la charité divine. Selon *ST* III, q. 29, resp. « l'un et l'autre ont consenti à l'union conjugale, mais non expressément à l'union charnelle, sauf sous condition : si Dieu le voulait. »

[105] Et laisse ainsi ouverte la possibilité de le dissoudre, ne jouissant pas d'une indissolubilité extrinsèque absolue. Cf. D. CENALMOR – J. MIRAS, *Il diritto della Chiesa*, Roma, Edizioni Università della Santa Croce, 2005, 438s.

[106] Nous aurions tendance à écrire mariage naturel par opposition au mariage religieux, mais le mariage concernant des natures rationnelles en tant que rationnelles il ne peut être considéré comme une simple expression, presque univoque, de la nature. Ainsi, au vu de la généralisation presque universelle du mariage, il pourrait sembler naturel, mais sa nature même est d'être culturel.

[107] Comme l'établit implicitement le droit romain, où dès la fin de la république le seul type de mariage qui subsistait (à part le rare rite de *confarreatio*) ne se célébrait pas : le seul partage de la couche (*contubernium*) suffit à établir le lien : M. ROUCHE, « Le mariage au fil du temps. La fin de la république et les débuts de l'empire », *Alliance* 99 (1995) 43. En parallèle de cet état de fait, il faut noter ce qui a transparu dans le droit de l'Église et qui provient du droit romain : l'impuissance était reconnue comme cause de divorce, puis de répudiation, B. DAVID, *L'impuissance est-elle un empêchement de droit naturel ou positif ?*, *Analecta Gregoriana* 220, Roma, Università Gregoriana editrice, 1981, 144. Nous retrouvons aussi des indices de ce point dans l'actuel code civil français où, bien qu'il ne soit pas établi comme empêchement ou comme cause de nullité d'un mariage, il est présent en creux : Art. 181 : la demande en nullité n'est plus recevable dès qu'il y a eu cohabitation continuée pendant six mois depuis la résolution de la cause de nullité ; cela montre que la cohabitation – et donc la consommation supposée – rend valide l'engagement qui n'est plus empêché par la cause de nullité (erreur sur la personne ou défaut de liberté). De la même manière l'Art. 185 évoque un délai de six mois et le met sur un pied d'égalité avec la conception d'un enfant, ce qui lève toute ambiguïté sur la nature des six mois écoulés. La jurisprudence va dans la même direction ; à côté de l'Art. 232 sur les causes de divorces apparaît l'abstention volontaire et persistante de consommer le mariage, considérée comme une injure grave de nature à faire prononcer le divorce.

[108] Et en tout cas difficile à imaginer sans paradoxes lourds, sauf pour le mariage non consommé.

par la connaissance refusée. Nous ne pouvons ici manquer d'entendre en même temps que ce refus la sentence : « il n'est pas bon que l'homme soit seul »[109]. Selon Rahner[110] la connaissance et l'amour semblent inséparables. Ce sont des conditions de la présence à soi, nécessaires pour que l'Étant se trouve soi-même en s'écartant de soi. Dans la réalité cependant, la connaissance et l'amour ne sont pas systématiquement liés. Ils sont normalement unis dans l'unité de l'Étant qui s'exprime et ne peut se renier, mais pas autant dans l'autre qui peut refuser d'accueillir. Revenant encore à la source de tout symbole réel dans l'événement de l'incarnation, il nous semble impossible d'exclure un amour divin offert à toute la création. Et cet Amour ne connaît aucune exception. Nous chercherons donc à savoir si un refus d'être aimé par Dieu de la part d'une de ses créatures peut lui enlever[111] sa dimension de symbole réel.

La symbolique du diabolique

Seuls des êtres libres sont capables d'aimer ou de refuser d'aimer, notre recherche sera donc limitée aux personnes. Commençons par ceux qui incarnent par excellence[112] le refus d'être aimé, à savoir les anges déchus. Ce refus d'aimer (forme apparente d'un esprit rebelle) étant devenu constitutif de cet esprit, nous sommes confrontés à des difficultés importantes car l'opposition eschatologique à Dieu montre que le démon est un symbole réel[113].

Or ce symbole réel est atteint par toutes les déficiences que nous cherchons à décrire dans cette section[114], et le refus d'aimer n'entamera jamais, dans le temps, sa qualité de symbole. Ce refus étant constitutif de ce symbole réel, il est absurde d'imaginer qu'il puisse en être affaibli. Une conséquence paradoxale de cette insistance à s'opposer à la bonté de Dieu, qui n'appelle

---

[109] Gn 2, 18.

[110] K. RAHNER, *Écrits théologiques,* IX, 20 : « dans la mesure où il a et actualise l'être, l'Étant est tout d'abord symbolique *pour lui-même.* Il s'exprime et se possède lui-même par là. Il se donne dans l'autre en s'écartant de soi et se trouve ainsi lui-même par la connaissance et l'amour parce que, en posant "l'autre" immanent, il vient à (ou : de) son achèvement propre, qui est le présupposé ou l'acte de la conscience de soi connaissante et aimante. »

[111] À condition qu'elle l'ait eue.

[112] Pour ainsi dire.

[113] Évidence pour certains difficile à percevoir *a priori,* de la même manière qu'une force de réaction est nécessairement présente pour toute force d'action, même de la part d'un objet inerte : c'est une conséquence obligatoire que l'opposition à Dieu, au Christ, aux moyens qu'ils a établis pour sauver l'humanité établisse le diable comme antisacrement, antimédiateur et antichrist.

[114] Suivant la manière de concevoir un symbole réel à partir du Diable, c'est-à-dire son expression et son accomplissement dans ce qui est autre, et qui serait constitutif de cette âme, ce symbole a) serait extrinsèque (l'opposition à Dieu ne peut se déployer qu'au sein de l'humanité, et l'homme est extérieur à l'ange, comme personne distincte), b) n'atteindrait face à Dieu aucun sommet si ce n'est celui de gêner, c) ne conviendrait pas, et s'ajouterait *a posteriori* pour tenter de rattraper un défaut intrinsèque, d) serait un acte n'actualisant rien car n'achevant pas l'être de l'ange, e) il serait partiellement connu malgré le mensonge dont il s'entoure presque universellement, et enfin f) ne serait couronné par aucun amour puisque dès le commencement il détourne toute capacité en un amour-propre stérile. Nous sommes ainsi en présence d'une somme presque universelle des défauts pouvant affecter un symbole, cherchant à l'empêcher d'être réel.

que l'amour en réponse, est de faire des démons des symboles réels de la justice eschatologique de Dieu. Ils offrent déjà aux hommes le spectacle des conséquences du refus d'aimer, mais dans l'éternité ce refus qui fera d'eux les perdants eschatologiques leur fera aussi perdre leur valeur symbolique[115].

L'homme-Dieu

L'autre partie de notre recherche concerne l'homme. Préambule paradoxal lui aussi : comment envisager l'anéantissement de la descente aux enfers pour l'homme particulier qu'est le Christ ? Question vertigineuse qui découle du scandale de la croix. Mais la crucifixion se montre incapable de neutraliser le symbole réel du Verbe incarné : car Dieu « ne peut se renier lui-même »[116]. Que ce soit dans la détresse de Gethsémani, pendu sur le bois de la croix, dans l'obscurité du tombeau ou dans le plus bas des enfers, l'expression de l'amour de Dieu en son Verbe ne s'est jamais tarie et reste mystérieusement disponible à chaque homme. C'est d'ailleurs la cause finale de cette descente. Par sa mort il a vaincu la mort.

Application exemplaire au corps humain

Le péché

Revenons donc au reste de l'humanité. Le symbole réel existant en l'homme peut-il être atteint par un défaut d'amour ? Nous excluons d'office les simples passions et sentiments. Ils peuvent, certes, affecter la vie d'un homme mais sont inaptes à rompre le lien expressif de l'âme au corps. Malgré leurs effets importants ils ne semblent pas pouvoir déformer seuls les liens de convenance entre la forme humaine et le corps qui en est le siège. En revanche il semble possible qu'un refus de charité anéantisse le lien symbolique réel entre l'âme et le corps : nous reconnaissons en chaque acte de charité une participation à la charité divine, car « Dieu est Amour »[117]. Or Dieu est la vie de l'âme par mode d'efficience, alors que la charité est formellement la vie de l'âme, tout comme l'âme est formellement la vie du corps, nous pouvons donc en conclure que la charité est unie immédiatement à l'âme, comme l'âme est unie immédiatement au corps[118]. La charité agit comme forme de notre âme, l'unissant à Dieu et la

[115] Ce qui donne, eschatologiquement, une valeur Realsymbolique au Diable est aussi ce qui, eschatologiquement, le maudit.
[116] 2 Tm 2,13.
[117] 1 Jean 4,8.
[118] Ceci ne doit pourtant pas nous inciter à penser (comme les témoins de la guérison de l'aveugle-né) que, en sens inverse, une infirmité du corps soit la conséquence d'une atteinte de l'âme. L'âme comme forme du corps n'est pas la seule cause pouvant atteindre le corps. Une erreur identique conduirait à rendre Dieu responsable de tout mal. En revanche le Christ, par les guérisons qu'il a opérées, indique sa puissance sur les corps et sur les âmes.

fortifiant[119]. Tout péché étant opposé à la charité, il semble qu'il détruirait ainsi la qualité réelle du symbole corporel.

Deux exagérations peuvent ici guider notre réflexion : en positif et en négatif. Détruire – ou modifier – la qualité réelle du symbole qu'est le corps signifie-t-il modifier ce corps, ou cette âme, ou les deux ? Une manière traditionnelle de représenter la sainteté est l'auréole. Même si celle-ci a pu apparaître physiquement chez certains saints il est certain qu'elle tient plus de la convention artistique. Cependant, bien qu'amplifiée, elle cherche à faire voir la dimension symbolique du corps du saint, et surtout de son visage. Or ce corps est l'unique moyen par lequel la sainteté de son âme se rend disponible. Inversement le péché peut détruire non l'auréole mais la sainteté. Dans un registre différent, le roman d'O. Wilde *The picture of Dorian Gray* met en scène un homme gravement pécheur dont le corps ne porte aucune marque de ses turpitudes, alors qu'un portrait de lui accuse jour après jour le poids de ses fautes. Cette fiction, bien qu'inutile[120] à première vue, veut peut-être montrer que sous la surface des apparences le symbolisé peut être gravement atteint alors que le symbole réel semble intact. Cela contredit sa préface qui prévient que « tout art est en même temps surface et symbole »[121], et qu'aller sous la surface ou lire le symbole se fait « à ses risques et périls »[122]. Mais l'erreur de l'auteur est peut-être de confondre le symbole et le symbolisé : la surface de l'art ne donne à voir que le symbole, alors que le symbolisé, lui, peut être atteint en profondeur. C'est peut-être ainsi qu'il faut comprendre le renversement final, même si la prière[123] : « frappe-nous pour nos fautes » aurait pu être « pardonne-nous nos péchés » et aurait été entendue. Un parallèle à cette tromperie peut être trouvé dans la sagesse qu'a l'Église d'attendre la mort d'un homme avant de le canoniser, l'odeur de sainteté ne suffisant pas dans ce monde.

Ces deux exemples exagérés veulent montrer que le refus d'aimer a des conséquences sur le symbolisé et sur le symbole, et ainsi sur le caractère réel de ce symbole. Même si les changements ne sont pas apparents en temps normal sur le symbole qu'est le corps humain, il reste possible de le dire atteint, voire vidé de son sens. Et si nous nous souvenons de la distinction primordiale entre péché mortel et véniel, nous voyons que tous les péchés ne sont pas aptes à nous faire haïr la bonté même, or un seul péché mortel est capable, comme contraire

[119] *ST* II-II, q. 23, art. 2, sol.
[120] Conclusion de la préface de ce roman : « tout art est finalement inutile », O. WILDE, *The picture of Dorian Gray*, London - New York - Melbourne, Ward Lock and Co., 1891, 6.
[121] *Ibid.*
[122] *Ibid*.
[123] O. WILDE, *The picture of Dorian Gray*, 244.

à la raison propre de la charité, d'exclure la charité de l'être humain. Ce dernier point montre en quoi le refus de charité atteint le symbole réel de l'être humain : il vient *a posteriori* rendre inopérant[124] le symbole réel pourtant déjà établi, de plus il atteint la racine même de la forme de l'être. Cette contradiction, si elle demeure, rend caduque l'expression symbolique réelle de l'âme. Notre état actuel est heureusement marqué par la rédemption et la possibilité de pardon qui y est absolument liée, mais il est aussi malheureusement ouvert à la possibilité de refuser ce pardon et de persévérer dans cette contradiction. Il semble donc que l'état de péché mortel ne détruit pas (de manière rétroactive) le symbole réel constitué par le corps humain vis-à-vis de son âme, mais peut le rendre inopérant et le faire entrer dans un mutisme total.

Application au mariage : symbole refusé ?

Le pardon refusé

Est-il possible qu'un mariage-symbole réel – établi symboliquement – puisse être atteint par une rupture de charité ? Il semble qu'un défaut de cette charité ne suffise pas, comme nous l'avons développé en suivant J.-H. Nicolas[125]. Mais un refus positif, par exemple un refus de pardonner, serait capable, avec une certaine persévérance, d'inhiber ce mariage. Ce même développement dont nous avons parlé montre que si ce refus est efficace, il ne peut pourtant pas effacer ou anéantir le symbole réel qui a été établi. Faut-il pour autant en déduire que les effets eschatologiques du sacrement échappent à la liberté des époux ? Ce serait réduire le sacrement à de la magie extérieure à l'homme. La cause eschatologique demeurera toujours, selon la parole donnée par Dieu lui-même, mais son efficacité lui est reniée. Le pardon est refusé, mais pas le mariage.

L'exemple par excellence de ce refus est l'endurcissement de Judas qui, malgré la communion reçue, l'acceptation du baiser par le Christ, l'espace laissé à un retour quand le Christ ne le désigne pas nommément, et d'autres ouvertures que Dieu seul connaît, persiste dans son refus. Celui qui est toujours un des 12 va avancer, malgré des remords sincères, vers sa propre condamnation[126]. Cette mise en garde n'a pas qu'une valeur illustrative, extérieure, elle nous concerne comme un danger possible et la parabole du fils prodigue nous le rappelle. S'il est aisé de se souvenir du pardon accordé au cadet, l'aîné est souvent oublié[127], or son refus

[124] Mais pas de manière irrévocable, heureusement, aujourd'hui.
[125] Voir le point fait à la fin du paragraphe 4.2.1 ci-dessus.
[126] Voir les développements de J. LAFFITTE, *Le pardon transfiguré*, Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, 1994, 204s.
[127] À l'exception heureuse de JEAN PAUL II, Lettre encyclique *Dives in misericordia* du 30 novembre 1980, § 6, AAS 72 (1980) 1196-1199.

d'entrer dans la maison paternelle devrait nous effrayer. Sa jalousie va jusqu'à lui faire oublier sa parenté : « ton fils »[128] et engendre d'autres obstacles au pardon[129]. Le refus le fait rester dehors, là où il y a des pleurs et des grincements de dents. Le pardon extraordinaire, folie pour l'homme, existe toujours mais ne l'atteint pas. Nous pouvons ici nous demander si le refus de pardonner au sein du mariage, précipité[130] par l'entrée dans l'éternité, lui fait perdre sa qualité Realsymbolique. Il semble malheureusement que oui.

4.5.2 Si un symbole réel est dégradé

Lorsqu'il explique, toujours en s'appuyant sur ce pivot de l'incarnation pour comprendre la valeur potentiellement symbolique de toute la création, que « toute réalité sortie de Dieu […] dit beaucoup plus qu'elle-même, signifie et fait entendre le tout de la réalité en général », « quand elle est authentique et non corrompue, quand elle n'est pas dégradée en un moyen purement humain et en une pure valeur d'utilité »[131], K. Rahner sous-entend qu'un symbole réel pourrait déchoir par corruption et devenir un moyen purement humain, une pure valeur d'utilité. Cela nous demande de chercher comment une telle dégradation pourrait avoir lieu.

Est-il possible de trouver un symbole qui ne corresponde qu'à cette dégradation ? Il faudrait pour cela envisager un symbole qui soit le sommet de l'expression possible d'un Étant, mais qui ne serait accueilli que comme un moyen humain ou purement utile. Un cas sacramentel précis est de vouloir utiliser l'eucharistie comme moyen de faire grandir l'amitié entre les personnes qui la reçoivent malgré un manque de foi en la présence réelle[132].

Application exemplaire au corps humain

Esclavages

Humainement, le symbole dégradé qui vient à l'esprit est l'ensemble des esclavages possibles, réduisant un être humain à son utilité marchande ou à sa capacité de travail, mais malheureusement beaucoup d'autres réductions et marchandisations ont illustré cette réduction. Toutes ont prouvé que l'oubli de Dieu en est le corollaire systématique.

---

[128] Lc 15,30.
[129] J. LAFFITTE, *Le pardon transfiguré*, 164-167.
[130] Nous voulons ici exprimer à la fois le passage du temporaire au définitif qu'évoque le précipité –liquide devenu solide-, l'urgence qu'implique l'éternité prochaine et l'abîme dans lequel elle entraîne le pécheur.
[131] K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 31s.
[132] Nous pourrions aussi étudier ici la cène des chrétiens réformés.

Application au mariage : symbole dégradé ?

Adultère avec son propre conjoint

Lorsque nous appliquons à des époux l'avertissement du Christ : « Quiconque regarde une femme[133] pour la désirer a déjà commis, dans son cœur, l'adultère avec elle. » (Mt 5,28), nous trouvons un exemple de symbole réel dégradé[134], que les époux en soient responsables tous les deux ou pas, que la mainmise soit effective ou pas. Cette possibilité est laissée ouverte par l'imprécision du Christ : « une femme » et ne doit pas nous surprendre, car le mariage ne produit pas mécaniquement la charité. Le symbole est ici par définition toujours réel, mais sa portée eschatologique peut être, comme ci-dessus, anéantie. De son côté l'engagement symbolisé est clairement refusé. Or cet engagement est un engagement à la charité et son refus s'oppose à la grâce et donc au symbole. Une dégradation du symbole réel a ici cette particularité d'atteindre le symbole et le symbolisé en même temps.

Le privilège paulin

Pouvons-nous faire rentrer dans cette catégorie le privilège paulin ? Rappelons qu'il peut être utilisé pour délier, au profit de la foi du conjoint qui a reçu le baptême, le mariage culturel[135] contracté auparavant. Il ne nie pas le mariage mais le rend inefficace, ou en tout cas négligeable. Ces parallèles justifient un tel rapprochement. Ainsi ce n'est pas seulement le refus d'aimer non égoïstement qui peut dégrader un symbole, mais aussi le refus de partager la foi de l'autre[136]. Il serait intéressant d'approfondir un tel rapprochement.

4.5.3 Si un symbole réel n'est pas indispensable

Dernier défaut recensé ici, un symbole pourrait être vidé de son symbolisé. Ceci diffère de ce qui vient d'être dit car le défaut atteint ici aussi le symbolisé : le défaut ne vient pas du refus opposé au symbole qu'à la possibilité qu'il a d'être oublié. Plus précisément, par la question : « pourquoi donc ne pourrait-on pas rendre un culte aussi à l'amour du Christ (auquel on a

[133] En ne traitant que de la femme – à l'inverse de Paul qui s'adresse aux femmes et aux maris – le Christ se place dans la perspective de l'époux.

[134] Sans avoir besoin de convoquer l'exemple particulier d'Osée, vu ci-dessus (Os 1,2 et 3,1).

[135] Voir la note 106 au paragraphe 4.4.1 .

[136] La dégradation ici évoquée n'est pas l'abaissement du mariage naturel-culturel à un sous-mariage qui ne serait pas un symbole réel, mais sa confrontation avec le mariage sacramentel, ou plutôt la possibilité offerte de devenir un mariage sacramentel. Le privilège paulin ne peut s'appliquer que dans le cas non seulement d'un refus de conversion mais aussi d'un rejet du conjoint converti. Ce cas de figure montre une déchéance : de l'ignorance qui pouvait laisser espérer dans le mariage culturel une ouverture à l'*eschaton*, à la connaissance de cette ouverture et son refus. Ainsi le privilège paulin ne vient que sanctionner le choix de la figure du mariage à l'exclusion de sa dimension eschatologique.

pourtant un accès immédiat) sans se souvenir encore "spécialement" du "cœur de chair" ? »[137], Rahner pose comme décisif le caractère indispensable du symbole réel. La question est alors de savoir si tout symbole réel doit devenir indispensable pour être vraiment réel.

Contre-exemples

Un contre-exemple suffit théoriquement pour montrer que tout n'est pas indispensable. Il suffirait qu'un nouveau symbole, réel lui aussi, vienne prendre la place du premier. Mais ce qui a été dit du symbole jusqu'ici semble évacuer cette possibilité : un nouveau symbole réel devrait déjà être présent intrinsèquement, et s'imposer quasi-naturellement. Restent les symboles réels ignorés jusque-là et ceux établis par la volonté divine. Par rapport au Sacré Cœur, cela correspondrait à n'importe quelle partie du corps du Christ qui serait découverte – et pas élevée – comme symbole réel du Christ entier, ou à une autre présentation du Christ entier.

La sainte Face

Cette possibilité existe[138]. L'histoire passée et même actuelle de l'Église nous montre l'importance qu'a pu avoir la dévotion au visage du Christ. La face de Dieu est un symbole biblique important, la valeur symbolique des icônes en découle directement et l'attachement au visage du Christ depuis que sainte Véronique, dit-on, l'essuyât ne cesse de se vérifier. La crise iconoclaste a d'ailleurs conduit à souligner l'importance symbolique réelle que peuvent avoir les icônes depuis l'incarnation. Le Sacré Cœur de Jésus n'est donc pas le seul symbole réel du

[137] K. RAHNER, *Écrits théologiques,* IX, 46s : « dans la tradition médiévale et chez sainte Marguerite-Marie, le "cœur" ne désigne, en un sens absolument non réfléchi, plein, ni simplement le "cœur de chair", ni simplement (par transposition) "l'intériorité" du Christ, mais dans le sens d'un "mot originel" (*Urwort*) de la langue religieuse, d'avance l'unité des deux. Celle-ci n'a pas à être établie après coup (comme une chose et le signe extérieur qui la désigne, en tant que symbole représentatif), mais elle est ce qui est antérieur à la distinction, parce que le symbole est un élément différent et pourtant intrinsèque dans la réalité même qui se manifeste. Or ce langage originel est lui aussi foncièrement justifié par les réflexions ontologiques et théologiques que nous avons présentées. Et c'est ainsi seulement que la dévotion au Cœur de Jésus peut échapper à la question suivante, qui autrement serait mortelle : pourquoi donc ne pourrait-on pas rendre un culte aussi à l'amour du Christ (auquel on a pourtant un accès immédiat) sans se souvenir encore "spécialement" du "cœur de chair" ? Une réalité et sa manifestation dans la chair sont, justement dans le christianisme, sans mélange et inséparablement unes pour toujours. La réalité de la communication divine se crée sa proximité divine immédiate justement en se posant comme présente dans le symbole qui ne médiatise pas en séparant, mais unit immédiatement. Et la raison en est que le symbole authentique est réellement uni avec le symbolisé par là même que celui-ci pose celui-là comme son propre accomplissement. Cette structure foncière du christianisme, qu'une théologie du symbole devrait mettre en relief, réapparaît dans la dévotion au Cœur de Jésus. Et par là, celle-ci possède sa légitimation suprême pour tous les temps. »

[138] K. RAHNER, *Écrits théologiques,* IX, 44 : il y a une possibilité de « l'usage symbolique [d']une partie du corps humain (la tête, le cœur, la poitrine, les mains), [car] ce mot ne signifie pas seulement la partie en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'élément matériellement quantitatif de tout le corps, mais toujours l'unique tout qui est formé du principe posant le symbole et de la portion matérielle de réalité qui, étant une partie du corps total, un et symbolique, contient la fonction symbolique du corps entier à un point de vue déterminé ».

Christ. Cela ne semble pas lui enlever son caractère réel, bien qu'il fut un temps de l'Église où il n'a, en comparaison, presque pas été vénéré[139].

La Parole de Dieu

Un contre-exemple actuel[140] de dépassement/effacement peut-il affecter le symbole réel du Sacré Cœur ? Selon la pratique religieuse récente, la dévotion au Sacré Cœur a pratiquement disparu pendant que la pensée incarnée[141] qu'est la Parole de Dieu bénéficiait d'une prééminence nouvelle. Si nous entendons la Parole comme pensée incarnée appliquée au Logos, avec toutes les adaptations nécessaires, celle-là dépasse même le statut d'*Urwort*[142] ciselé par Rahner. Or, la théologie du *logos* est véritablement symbolique et il est possible de dire que le *logos* est le symbole réel du Père[143]. Ainsi le culte rendu à la Parole de Dieu, différent de celui rendu au Sacré Cœur de Jésus[144], remplace d'une certaine manière celui-ci, en tout cas en importance, et donne accès par un moyen objectivement différent à l'expression totale du Verbe. Un symbole en a donc remplacé un autre, d'un point de vue immanent.

Un contre-exemple existe donc et n'entache pas la validité du raisonnement rahnérien sur le Sacré Cœur comme symbole réel. Nous pouvons déjà en déduire qu'il n'est pas nécessaire qu'un symbole soit indispensable pratiquement[145] pour être tout de même réel. Cela nous rassure, en dépit des statistiques[146] de la pratique du mariage.

---

[139] Voir à ce sujet le très complet E. GLOTIN, *Le Cœur de Jésus*, Namur, Vie consacrée, 1997, 57-66, pour l'histoire, et l'ensemble du livre pour les analyses croisées et complémentaires du développement de ce culte. Les détails de l'influence respective des principaux acteurs de cette dévotion sont aussi disponibles en : E. GLOTIN, « Jean-Paul II à Paray-le-Monial ou Pourquoi le "Cœur" ? », *NRT* 108 (1986) 685-714, avec un luxe d'informations utiles.

[140] Une possibilité existe, qui se baserait sur He 12,24 et le sang du Christ qui crie plus fort que celui d'Abel. Mais le culte du précieux-sang, mises à part ses difficultés de réalisation dans le cadre du culte eucharistique, n'a jamais été le moteur d'une dévotion puissante.

[141] K. RAHNER, *Éléments de théologie spirituelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, 268.

[142] K. RAHNER, *Éléments de théologie spirituelle*, 269 : « ces paroles qui jaillissent du cœur, qui s'emparent de nous, qui unissent par un charme, les paroles qui célèbrent et qui sont données, je voudrais les appeler paroles originelles [*Urwort*]. »

[143] K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 28 : « Le Père est lui-même *du fait* qu'il s'oppose comme ce qui est autre que lui l'image qui lui est essentiellement égale ; et c'est ainsi qu'il se possède lui-même. Or cela équivaut à dire : le Logos est le "symbole" du Père, et cela justement dans le sens que nous avons donné au mot : le symbole immanent et pourtant différent du symbolisé, posé par ce symbolisé lui-même, et dans lequel le symbolisé s'exprime et ainsi se possède. »

[144] Culte identique, de latrie, dû au Christ lui-même, quelle que soit l'intermédiaire utilisé. Voir à ce sujet le développement de saint Thomas d'Aquin qui distingue : « à l'image du Christ, en tant qu'elle est une chose (bois sculpté ou peint) aucun culte n'est donné. Car un culte n'est dû qu'aux créatures spirituelles. Il ne lui est donc donné de culte qu'en tant qu'elle est image. Ainsi le même culte est dû à l'image du Christ et au Christ lui-même. » (*ST* III, q. 25, art. 3) Cette conclusion surprenante est détaillée par I. ANDRE-VINCENT, « Pour une théologie de l'image », *Revue Thomiste* 59 (1959), 320-338, qui revient en même temps sur la notion d'image chez saint Thomas.

[145] Aussi dans le sens de la pratique religieuse pour l'exemple que nous avons pris de la dévotion au Sacré Cœur.

[146] Voir le premier chapitre de l'annexe ci-dessous.

Application exemplaire au corps humain

Mot originaire

Si nous faisons pour l'instant abstraction du caractère symbolique nouveau que l'humanité a reçu par l'incarnation, un exemple humain nous vient à l'esprit : quel sommet plus haut de l'expression de soi un être humain peut-il atteindre que celui de l'*Urwort* ? Si nous entendons ceci au sens de *mot originaire* tel qu'évoqué ci-dessus nous devons accueillir ce qui délivre la créature de son mutisme et la renvoie au-dessus de tout l'ordre créé. Non seulement la parole originelle exprime totalement l'humain qui la prononce, mais elle le fait entrer en communication et même en communion avec ce qui l'entoure et le dépasse. Ici est actualisée la dimension rationnelle comme la dimension sociale et communionnelle de l'être humain. Il ne peut en être de plus grand et son absence est irremplaçable. Le symbole le plus haut de l'humain lui permettrait ainsi d'exprimer cette parole originelle qui le réalise. Ce symbole serait plus que réel et atteindrait un sommet indépassable et irremplaçable. Pourtant nous devons rester au conditionnel car une telle expression n'a pas la simplicité nécessaire pour être enfermée dans la catégorie d'élément accomplissant : est-elle l'apanage exclusif du poète ou du prêtre, ou de tout être sorti de l'enfance ? Est-elle permanente ou exceptionnelle ?

Mariage sacral

Prenant maintenant en compte l'incarnation, nous choisissons de laisser de côté les sacrements dont le caractère indispensable est établi par leur seule institution. Quelles paroles originelles pouvons-nous garder comme indispensables ? Car des mots originels peuvent perdre leur sens, par une explicitation qui les vide de leurs entrailles ou par un oubli qui les laisse usés, « conservés, comme des papillons morts épinglés dans les vitrines des dictionnaires »[147]. Les seuls mots originels qui continueront à exprimer leur symbolisé sont ceux qui ont une dimension ou un effet eschatologique. Et comme nous avons mis à part les sacrements, nous voyons que des symboles religieux, culturels ou naturels ne rempliront pas obligatoirement les conditions nécessaires pour être des symboles réels. Il leur manque un engagement implicite dans l'éternité. Certains mariages culturels[148] de non chrétiens peuvent remplir ces conditions, même au moment où le mariage sacramentel est institué. Ce mariage qui était un sommet se trouve remplacé. Un contre-exemple de symbole réel indispensable est ainsi le mariage que nous pourrions appeler sacral, pour éviter l'expression inexacte de mariage naturel.

[147] K. RAHNER, *Éléments de théologie spirituelle*, 270.
[148] Voir la note 106 au paragraphe 4.4.1 .

Application au mariage : symbole indispensable ?

Mariage dispars

Un mariage religieux célébré avec dispense de disparité de culte entre un chrétien et un non chrétien est un vrai mariage que même le privilège paulin ne peut détruire. Il est au moment de la célébration le mariage le plus complet possible. Or il n'est pas le sommet absolu de l'engagement possible car la partie non chrétienne peut se convertir et le mariage deviendrait alors sacramentel. Ce mariage semble correspondre au cas de mariage non-indispensable[149], mais demeurant pourtant réellement un symbole.

Retenons simplement cette position prééminente du symbole réel du mariage dans le septénaire sacramentel. De plus, malgré des aspirations actuelles à séparer procréation, mariage, amour et famille, et malgré des *scenarii* de science-fiction aussi absurdes, il semble sage de penser qu'un tel sommet symbolique soit insurpassable. Nous le considérerons donc de manière optimiste comme indépassable.

4.6 ***Conclusion : sommet sacramentel, sommet symbolique***

Le chapitre suivant nous permettra de nous pencher encore plus sur ces expressions, à la fois symboliques réelles et mots originels, et leurs modalités. Les expressions originelles auxquelles nous nous intéresserons seront ici les mariages et leurs dérivés, même si d'autres *Urwort* peuvent être des symboles réels. Auparavant, il est utile de constater que pour Rahner beaucoup de défauts peuvent entacher la qualité réelle d'un symbole, et que d'autres éléments au contraire peuvent leur faire atteindre des sommets encore supérieurs. Un premier sommet est atteint dans chaque sacrement, par définition symbole réel et, de plus, efficacement et directement lié par l'autorité de l'institution divine. Notons que cette autorité s'étend aussi aux conséquences eschatologiques des sacrements, alors que d'autres symboles religieux, même s'ils peuvent avoir des répercussions eschatologiques, n'en seront jamais la cause efficiente[150].

[149] C'est-à-dire dispensable, mais cet adjectif est rare.

[150] Soit parce qu'ils appartiennent à une fausse religion, et seront donc dépassés par la vérité toute entière, soit parce que, bien que catholiques, ils ne sont pas des sacrements, c'est-à-dire des signes efficaces. Sur les effets eux-mêmes, il faudrait reprendre et leur appliquer la doctrine développée en *NA* 2.

Un deuxième sommet a été recherché dans ces symboles tellement évidents qu'ils en deviennent irremplaçables.

Remarquons qu'au sein du septénaire le seul candidat au double titre de sommet est le mariage : l'eau n'évoque pas seule la naissance et l'adoption, le pain et le vin ne sont plus les nourritures les plus courantes[151], l'onction n'est qu'exceptionnelle aujourd'hui dans les soins et encore plus dans les luttes ou les institutions, le pardon pourrait aussi être signifié par une accolade, sans parler de la complexité des degrés de l'ordre. Seul reste en lice le mariage, avec l'avantage de devoir réunir, pour être complet, l'expression totale de deux personnes dans des mots en eux-mêmes efficaces et dans des gestes impliquant la totalité de l'être, corps et âme. Le sacrement du mariage fait donc naturellement irruption dans notre recherche symbolique. Il faudra par la suite déterminer si chaque mariage – naturel ou sacral, civil, etc. – peut accéder au statut de symbole réel ou éventuellement à celui de sommet, même non sacramentel, et à quelles conditions.

Perspectives

Pour accueillir cette nouveauté radicale du sacrement de mariage et les effets qu'il a eu sur chaque mariage nous nous placerons par la suite à la lisière de l'Ancien et du Nouveau Testament : si le mariage était, pour le peuple de la promesse, garant de sa survie et donc marqué par la lutte contre la mort, il est orienté depuis le Christ vers la survie eschatologique. Pour les mêmes raisons et pour nous placer du point de vue du symbolisé, à savoir de l'union du Christ et de l'Église, nous suivrons Marie, figure exemplaire de son peuple et de l'Église : fille[152] de la loi elle la respecte, est mariée, enfante, mais elle invite à avoir un cœur vraiment conjugal[153], c'est-à-dire un cœur qui donne vie à un tout autre et qui ne se contente pas seulement de transmettre la vie. Cette égalité et cette intimité qu'elle est capable de vivre avec le Messie sont sources de la vraie vie. Nous assistons ici à la réalisation de la demande faite en Jr 4,4 : les cœurs sont circoncis, et cette purification-consécration n'est plus réservée aux hommes ou aux juifs : Ga 3,28s : « il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme

[151] Bien qu'à proprement parler ces nourritures demeurent communes, en tout cas dans une majorité de cultures, nous ne pouvons plus que rarement les considérer, pour le pain, comme la base manifeste de l'alimentation, et pour le vin comme le synonyme automatique des fêtes et réjouissances. Les deux enfin ne sont liés qu'à une part minime de la population et n'évoquent qu'indirectement les fruits de la terre et du travail des hommes. L'industrialisation généralisée des pays où sont répandus le pain de froment et le vin appauvrissent leur portée symbolique.

[152] Sexuée, femme et mère, mais sans génitalité : nous l'avons vu au paragraphe 3.5.2 , nous y reviendrons pour parler des actes sponsaux en 7.1.1 .

[153] Visible en particulier à Cana, nous y reviendrons pour parler des actes conjugaux du Christ, en 7.3.3 en particulier.

ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus. Mais si vous appartenez au Christ, vous êtes donc la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse. » Le baptême crée une autre dynamique familiale, une autre structure qui n'est plus basée sur la loi, l'ascendance, l'appartenance à une tribu : bien que le Christ ait été circoncis et soit entré dans l'économie juive de la promesse, « Là, il n'est plus question de Grec ou de Juif, de circoncision ou d'incirconcision, de Barbare, de Scythe, d'esclave, d'homme libre ; il n'y a que le Christ, qui est tout et en tout. » (Col 3,11).

Convergence

Cette perspective eschatologique est la pierre de touche de la réalité symbolique. L'économie vétérotestamentaire trouve ici son accomplissement dans une totalité qui n'est pas une simple négation de la différence. « Tout en tous » (1 Co 15,28) ne signifie pas un effacement de chaque personne mais une plénitude du Christ en chacun. La nouvelle filiation qui n'est plus en Abraham ne signifie pas anéantissement de celle-ci mais accomplissement. De la même manière les sacrifices de l'ancienne Alliance comme les sacrements de la nouvelle perdent leur utilité mais trouvent leur accomplissement[154] dans la plénitude eschatologique qu'ils préparaient. La formule « Heureux les invités au festin des noces de l'agneau » (Ap 19,9) pourrait servir d'étendard, ou du moins d'aide-mémoire à cette convergence[155] : elle est eschatologique, unit le temps actuel de l'invitation et le temps éternel de son accomplissement (heureux sont-ils et heureux seront-ils), unit les Realsymboles forts des noces, de la nourriture et du temps lui-même, unit les sacrements de baptême (par l'invitation), de l'eucharistie et du mariage, unit les Realsymboles et les sacrements.

Et ce sont ainsi tous les Realsymboles qui sont réunis eschatologiquement. Cependant nous devons reconnaître ici l'articulation existant entre Realsymboles et sacrements : si les sacrements ont, par définition, une portée eschatologique, et rendent disponible le Realsymbole par excellence qu'est le Christ, les Realsymboles ont aussi, par définition, une efficacité qui est liée au Christ. Cette efficacité se trouve ontologiquement dans leur origine créée, et théologiquement dans leur accomplissement par le Christ qui est le chemin, la vérité et la vie. Cette vérité du Christ est le lieu de la vérité Realsymbolique des Realsymboles[156]. La grande

[154] Nous devrions préciser ici le lien d'ombre, de figure et de vérité déjà évoqué plus haut en 4.4 .
[155] PH. VALLIN, « "*Voici l'époux qui vient*"(Mt 25,6) : la formalité théologique du lien conjugal en christianisme comme vérité de l'*eschaton* », *RDC* 66 (2016) 31.
[156] Pour ainsi dire, malgré la répétition.

différence est que, sans cette nouveauté établie par les sacrements, les Realsymboles ne peuvent que diverger eschatologiquement : le repas pris en commun et même les noces n'annoncent temporellement qu'un inaccompli, le temps lui-même n'avance que vers sa finitude. Seuls, les Realsymboles ne sont que les harmoniques s'évanouissant d'une unité perdue[157], alors que quand Dieu sera « Tout en tous » (1 Co 15,28) retentira cette unité sémantique des Realsymboles. Quand la vérité du Christ éclatera dans la création renouvelée (Ap 21,5) c'est l'unité de sens et même l'unité essentielle des Realsymboles qui apparaîtra par le Christ.

Ce cheminement Realsymbolique est non seulement illuminé et comme balisé par le Christ créateur et par le Christ rédempteur mais est rendu efficace par les sacrements qu'il établit. Les sacrements font converger tous les Realsymboles, c'est la raison pour laquelle notre étude est rendue possible et fructueuse : elle n'est pas guidée par une nostalgie du mariage perdu depuis la chute originelle mais par une vérité Realsymbolique encore présente dans notre temps et un jour efficace.

Nous aborderons donc ici la nouveauté du mariage établie par le Christ, dans sa dimension sacramentelle et Realsymbolique, dans les personnes impliquées, dans la charité qui y naît et les actes dans lesquels elle se réalise. Ceci sera l'occasion, en accueillant l'action du Christ dans cette alliance, d'y répondre et d'y entrer.

[157] Unité qu'ils portent encore au moins en désir, ce que nous pouvons toucher du doigt dans la persistance des symboles dans la société humaine : depuis les peintures de Lascaux et les inhumations ritualisées jusqu'aux tâtonnements incessants de l'art et aux tentatives d'apprivoiser ou de faire disparaître la mort. Cela est vrai surtout dans l'éternelle fascination que l'amour a pu exercer.

5. *Crux interpretationis* : les noces d'Éphésiens 5

Après avoir développé les catégories nécessaires pour admirer le parallèle frappant qui existe entre le mariage humain et l'union du Christ et de l'Église, nous pouvons à nouveaux frais entendre le passage du chapitre 5 de l'Épître aux Éphésiens. Nous avons déjà vu comment le symbole réel du mariage se trouve à l'intersection de l'analogie d'attribution et de l'analogie de proportion. Ce développement sémiologique nous a demandé une certaine attention, nous devons maintenant le confronter au mystère théologique qui nous est donné par Ep 5,32 : « ce mystère est grand ». Cherchons en ce passage biblique particulier si ce mystère théologique correspond au vecteur sémiologique décrit jusqu'ici. C'est la raison pour laquelle nous parlons ici de *Crux interpretationis*. Ep 5 nous aide à entrer dans le mystère évoqué - en Ep 5 même - par ce *carrefour d'interprétation* qui fait se rencontrer ce que nous avons jusqu'ici étudié en parallèle : les noces humaines et celles du Christ et de l'Église.

Ce parallélisme devenu intersection nous oblige, pour éviter une simple assimilation, à prendre en compte la dynamique eschatologique des noces car nous devons garder présente à l'esprit la résolution paradoxale de l'aporie du temps, c'est-à-dire l'entrée de l'éternité dans le temps, à l'image du Christ invité aux noces de Cana. Les fiançailles dont nous parlons quelquefois ne sont pas qu'une promesse à réaliser un jour, cette promesse est déjà tenue dans l'éternité et donc aussi, par le Christ, dans le temps. De cette manière l'efficacité du mariage est effective avant même que le mariage n'existe : Dieu « nous a aimés le premier. » [1]

Nous nous attacherons alors dans un premier temps à dégager le cadre dynamique dans lequel la créature humaine et l'ensemble de la société, par extension, se construisent en vue du salut[2]. Cela nous obligera à nous appuyer sur le récit des origines comme base solide d'interprétation anthropologique[3], pour le mariage comme pour la structuration de la société. En effet le salut est une épreuve : il réclame de chaque homme une réponse qui l'établit, par le don du prochain, dans une énergétique à la fois spirituelle et sociale. Ce salut était dès l'origine une épreuve pour la nature humaine et il le reste dans l'économie de la Nouvelle Alliance.

[1] 1 Jean 4,19.
[2] Le premier paragraphe de ce chapitre : 5.1 .
[3] *CEC* 399-404.

Ensuite, et puisque nous avons étudié les dimensions symboliques du mariage et les défauts qui peuvent l'atteindre, nous devrons chercher à appliquer cette recherche au Realsymbole biblique du Christ Époux et de l'Église épouse. Cela passera par les questions :

A- s'agit-il là d'un véritable mariage ?

B- qu'en est-il de sa dimension symbolique ?

Les réponses à ces questions semblent évidentes à vue humaine (pour nous, observateurs limités par le temps et sa logique apparemment incontournable) :

A- Il n'y a pas mariage entre l'Église et le Christ tant que manque le consentement de l'épouse, à supposer que l'épouse soit un authentique sujet.

B- Le symbole du mariage du Christ et de l'Église a été reconnu réel dans toute la partie biblique de notre étude.

Or ces réponses ne sont pas satisfaisantes :

A- La première, car comment qualifier (ou disqualifier) la façon dont l'Église et ses membres répondent au don du Christ ? c'est-à-dire comment contraster un sujet personnel masculin bien réel avec un sujet féminin corporatif ? Pour cela il nous faudra aussi clarifier des éléments particuliers de la réponse : parlons-nous de la réponse de l'Église en tant que personne ? qui est cette personne ? peut-on l'identifier avec l'unique humanité constituée face à Dieu ? selon quels critères objectifs ? dans l'éternité ? dans le temps ? faut-il alors parler de fiançailles ?

B- La seconde, car lors de notre approche biblique (Chapitres 1 et 2) nous avons cherché à savoir si l'usage biblique de lier les noces du Christ et de l'Église à chaque mariage se faisait par un symbole réel, sans chercher à qualifier ce lien matrimonial. Cela n'était pas possible tant que les acteurs de ce lien (le Christ, l'Église et les époux de chaque mariage humain) n'étaient pas déterminés plus clairement, en particulier dans leur manière de s'engager. Ce point d'énergétique sociale du salut une fois établi, nous pourrons qualifier symboliquement le lien matrimonial entre le Christ et l'Église.

Le déroulement de notre recherche ne pourra donc pas suivre la simple logique humaine. Nous devrons passer par une caractérisation plus précise des éléments constitutifs du Realsymbole potentiel Christ-époux / Église-épouse pour pouvoir atteindre celui qui en dérive :

le mariage humain[4]. Ceci est plus complexe car implique d'étudier les membres de chacun des couples et leurs qualités. Les membres à étudier sont donc le Christ, l'Église et les membres humains du corps mystique. Nous nous arrêterons en particulier sur leur qualité de personne[5]. Cela nous permettra d'établir des critères d'évaluation ecclésiologiques et anthropologiques[6].

5.1 *Énergétique sociale du salut*

Nous nous appuyons ici sur la compréhension thomasienne de l'homme comme animal politique[7]. Elle nous permet d'éviter l'erreur qui consiste à étudier l'être humain et l'Église comme deux sujets indépendants ou définitivement établis. « Or c'est la condition de la nature humaine que de pouvoir être aidée ou empêchée par les autres créatures. » (*ST* II-II, q. 165, art. 1, resp.) Cette condition nous interdit de faire abstraction de la dimension sociale de l'homme quand nous étudions le mariage ou l'Église, *a fortiori* dans la perspective du salut. Cette condition est d'autant plus importante à tenir à l'esprit dans l'étude de l'Église que le danger existe de n'appliquer qu'au couple ce que les premiers chapitres du Livre de la Genèse nous disent de l'homme, alors qu'ils déterminent aussi la manière dont la cité se construit, selon saint Thomas d'Aquin. Le dispositif de l'alliance conjugale a partie liée avec le dispositif de l'alliance théologale.

Rappelons d'abord ce que dit J.-H. Nicolas pour comprendre comment l'Église est le sacrement du Christ, sans oublier que l'Église est à la fois celle du ciel, triomphant dans la gloire de l'éternité, celle en chemin ici-bas, militant dans le temps, et celle pour qui nous prions, avançant dans la pénitence :

> Le salut, puisqu'il est pour tous les hommes, a cet étrange caractère d'embrasser le passé, le présent et le futur. *Le passé* : puisqu'il a été accompli par des actes et des événements historiquement situés et qui, pour nous, sont passés. – *Le présent* : car ces actes ne sont salutaires que dans la participation actuelle de l'homme. – *Le futur* : car le salut, pour tous et pour chacun, ne s'accomplit qu'à la fin des temps : il est eschatologique.[8]

Convient-il alors de parler indifféremment d'Église fiancée et d'Église épouse pour rendre compte de cette énergétique sociale du salut ?

---

[4] Le deuxième paragraphe de ce chapitre : 5.2 .
[5] Le troisième paragraphe de ce chapitre : 5.3 .
[6] Le quatrième et dernier paragraphe de ce chapitre : 5.4 .
[7] Nous suivons ici l'analyse de PH. VALLIN, « Pourquoi l'homme est-il un animal politique ? », *Revue Thomiste* 114/1 (2014) 59-93. (Paru par erreur sous le titre : « Saint Thomas d'Aquin et la politique »).
[8] J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, 635s.

Le don de Dieu et le besoin de Dieu

Pour distinguer l'Église fiancée et l'Église épouse, nous pouvons essayer de comprendre la raison de cet état transitoire où nous sommes entre la rédemption et son actualisation. Cette question pourrait se résumer en : pourquoi la parousie n'a-t-elle pas eu lieu le jour de Pâques ? Cette question est en fait plus profonde car elle n'est pas seulement individuelle. Je ne suis pas le seul concerné par ce retard du jugement. L'histoire du Salut est celle d'un exode, elle commence par une invitation à sortir, comme Abraham et Moïse. Et elle atteint sa véritable profondeur dans l'invitation à sortir totalement, comme Jésus dans sa pâque, à sortir de nous-même aux autres dans le don total, jusqu'à la mort[9]. Ce don total n'est pas seulement téléologique individuellement[10], il est, comme dans l'exode, l'appel d'un peuple. Nous ne sommes donc pas seulement appelés à nous convertir, mais aussi à faire grandir le désir de répondre à l'appel de Dieu, notre besoin et le besoin de notre prochain. Notre questionnement est donc aussi questionnement d'énergétique sociale.

Ceci est particulièrement établi par l'analyse de la tentation de nos premiers parents en *ST* II-II, q. 165, qui montre à quel point le salut demeure une épreuve pour la nature humaine. Cette épreuve nous renseigne bien sur notre nature dynamique si nous évitons de mettre sur un pied d'égalité – ou de symétrie – l'émulation et la tentation. Car si l'être humain peut être l'objet de l'influence des autres créatures en bien ou en mal, il faut rappeler que « Par un bienfait spécial de la grâce il était d'ailleurs accordé à l'homme que nulle créature extérieure ne pût lui nuire contre sa propre volonté. Grâce à celle-ci il pouvait résister même à la tentation du démon. » (*ST* II-II, q. 165, art. 1, resp.). Cette double influence comme la double inclination correspondante en l'homme sont particulièrement visibles dans l'énergétique du couple humain mais aussi, comme par des ombres projetées, dans l'énergétique sociale. La dynamique des relations dans la cité dépend aussi de cette condition humaine de pouvoir être aidée que le Prince de ce monde n'a pu rendre inopérante. Car si le poids de sa puissance a pu nous faire douter de la possibilité toujours actuelle de l'émulation dans l'humanité, l'amitié possible avec le Verbe qui s'est fait l'un de nous doit dissiper nos craintes. Or c'est cette amitié qui garantit la permanence de la solidarité humaine dans l'émulation. Car, même si la jalousie avait pu pousser un ange à tenter l'homme, pourtant ontologiquement bien inférieur, la solidarité déployée par

[9] Appel littéralement ex-sistentiel, Cf. J. RATZINGER, *Les principes de la théologie catholique : esquisse et matériaux*, Paris, Téqui, 1985, 210s, cité en *BC Évangile* II*, § 169.
[10] *VS* 73.

l'incarnation lui est bien supérieure. Nous retrouvons le Christ au carrefour interprétatif qui donne son titre à notre chapitre.

Au dynamisme politique se lie intimement le dynamisme ecclésial : l'homme est un animal politique car il cherche mieux Dieu en société, de par cette condition particulière de pouvoir être aidé, et l'Église est par sa nature même conçue dans ce but. Il est vrai qu'elle est elle-même blessée par le péché de ses membres. Ce qui la blesse le plus est alors le manque de désir des biens divins[11], cette acédie collective dans laquelle, bien que les noces approchent, nous ne désirons pas ce festin des noces de l'agneau. Le besoin de Dieu ne se fait plus sentir, comme si Dieu était soudain devenu accessible. Or c'est dans le besoin[12] le plus profond de Dieu que se trouve la condition de fiancée de l'Église et l'émulation qui peut la conduire à la condition d'épouse. Cette émulation comme principe d'énergie constructive – dans notre état actuel de parcimonie théologale – nous permet d'éviter le vertige de la confrontation avec Dieu et d'affronter eschatologiquement les tentations : à notre humble niveau.

Notre étude de l'articulation entre le lien du Christ et de l'Église et le lien du mariage portera donc sur un lien que nous pouvons connaître car nous sommes heureux, les « invités au festin de noce de l'agneau » (Ap 19,9) mais aussi car nous savons quel est « le don de Dieu et qui est celui qui [nous] dit : donne-moi à boire » (Jn 4,10). Ainsi nous sommes membres de l'Église fiancée de l'agneau, et notre recherche s'appuie pourtant déjà sur notre connaissance et notre expérience de l'Église épouse de l'agneau.

Vocabulaire

Pour savoir si nous pouvons déjà[13] parler de mariage entre le Christ et l'Église et s'il s'agit d'un symbole réel, précisons notre vocabulaire. Distinguons l'état de mariage et l'acte de se marier : nous parlerons de conjugalité dans ce premier cas et de nuptialité pour l'acte lui-même. Nous réserverons le néologisme « sponsal » pour désigner, comme son inventeur le fit[14], ce qui

[11] PH. VALLIN, « Pourquoi l'homme est-il un animal politique ? », 91.

[12] PH. VALLIN, « Pourquoi l'homme est-il un animal politique ? », 90 : Besoin dont nous ne voudrons plus avoir besoin, ce qui sera vrai au moins à la parousie, alors que l'absence de besoin était le signe de la surabondance du paradis terrestre et son refus le terreau du péché originel. Mais il nous faudrait préciser ce qui tient du besoin et ce qui tient du désir. Un parallèle intéressant est à faire avec le besoin d'air des poumons : le cœur humain a besoin de Dieu.

[13] Ici encore nous sommes tenus par l'approximation du vocabulaire temporel pour exprimer ce qui tient plus de la logique. La démarche est la même que pour expliquer les causes rétroactives de l'Immaculée Conception.

[14] Saint Jean Paul II, selon ce qu'en écrit Y. SEMEN en *Jean-Paul II, La théologie du corps*, 739, même si le terme a déjà été utilisé approximativement dans ce sens avant lui : par exemple chez H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi, Saggi teologici*. II, Brescia, Morcelliana, 1969, 276. Une autre occurrence se trouve déjà en K. WOJTILA, *Amour et responsabilité : étude de morale sexuelle*, Paris, Parole et silence, 1978, 87, dont l'original date de 1960.

se rapporte au don total de soi, non limité au don conjugal. Ainsi l'amour sponsal pourra prendre, soit la forme conjugale dans le mariage (don total de soi à une autre personne), soit la forme virginale dans le célibat (don total de soi au Dieu-qui-ressuscite-les-morts). Le lien matrimonial entre l'Église et le Christ est donc nuptial dans le temps, grâce à un acte sponsal posé dans le temps et dans l'éternité par le Christ, qui a établi d'abord[15] eschatologiquement un lien conjugal avec l'Église[16] pour l'établir temporellement.

Plan d'étude

Notre recherche suivra donc une logique de chronologie rétrospective, partant de l'éternité pour revenir dans le temps[17]. Nous commencerons[18] par étudier ce qui peut être opposé au caractère Realsymbolique de l'expression du lien entre l'Église et le Christ dans et par le lien matrimonial humain, en suivant les critères rahnériens utilisés jusqu'ici.

Nous nous attacherons ensuite[19] à préciser de quelle manière nous pouvons effectivement parler du Christ et de l'Église comme de personnes. Ceci nous conduira à développer les ecclésiologies de l'Église comme corps du Christ et temple de l'Esprit et de la sponsalité de l'Église en lien avec cette question de sa personnalité[20]. D'autres conséquences anthropologiques pourront en être tirées. Ainsi, et tout en restant attentifs à l'action de l'Esprit-Saint dans cette dynamique, nous devrions pouvoir discerner l'expression Realsymbolique du lien du Christ et de l'Église dans le lien du mariage sacramentel.

Ces points une fois établis nous pourrons -au chapitre suivant- chercher à savoir plus exactement –du don des époux ou du don du Christ et de l'Église– quel acte sponsal est le Realsymbolisé de l'autre. Ceci sera possible si nous prenons le temps d'expliciter la prééminence de la charité conjugale justement comme Realsymbolisée et donnée par la charité

---

[15] Approximation temporelle et anthropomorphique mais en réalité primauté ontologique et éternelle.

[16] Énoncé possible tant que reste générale et vague la dénomination : *Église*. Ainsi, il n'est pas possible de voir dans ce don une exclusive comme celle du mariage humain : les époux se choisissent en excluant tout autre être humain, le Christ se présente éternellement l'Église sans exclure *a priori* aucun homme, puisqu'il offre le salut à toute l'humanité.

[17] Cette manière de partir de la conclusion pour prouver ou retrouver une prémisse actuelle (pressentie ou recherchée) n'est pas la plus esthétique ou recommandable en mathématiques ou en logique. Si elle avance par conditions nécessaires et suffisantes, c'est-à-dire par équivalences, elle est valable pourtant. Or en théologie elle est le seul moyen d'avancer dans la logique divine. Acceptant le donné du mystère, nous pouvons y entrer plus avant. Nous faisons ici confiance à ce qui pourrait être appelé principe d'Emmaüs ou « concaténation des mystères » selon PH. VALLIN, « Le péché originel ou le dogme réussi. I. Un seul dogme vous manque et tout est démembré : enjeux », *Képhas* 2009/4, 140, dont le récit d'Emmaüs (Lc 24,13-35) fournit le modèle le plus aboutit.

[18] Au deuxième paragraphe de ce chapitre : 5.2 .

[19] Au troisième paragraphe de ce chapitre : 5.3 .

[20] Au quatrième et dernier paragraphe de ce chapitre : 5.4 .

du cœur du Christ lui-même. Mais cela devrait soulever plusieurs objections liées à l'histoire du Salut : si le mariage humain peut avoir un lien si réel avec l'union du Christ et de l'Église, ou avec l'union de Dieu et de son peuple, comment alors comprendre la tolérance vétérotestamentaire des imperfections du mariage ? ou encore : comment pouvons-nous appeler Dieu *Père* alors que tant de pères de l'histoire du salut sont occasion de scandale ?

5.2 *Critères de vérification symbolique du mariage du Christ et de l'Église*

Nous qui sommes d'abord fils avant d'être pères, nous ne pouvons comprendre la filiation humaine qu'à partir de la filiation divine. Un parallèle peut être fait avec la Trinité : c'est à partir de cette théologie que nous pouvons définir une personne. De la même manière, la logique que nous suivrons pour notre recherche sera théologique, c'est-à-dire qu'elle partira de la réalité théologique la plus haute pour ensuite en tirer les conséquences, jusqu'aux plus concrètes[21].

Nous reprenons ici, à cause de son efficacité, la liste des distinctions développées plus haut[22]. Après les avoir appliquées au mariage lui-même nous voulons l'appliquer au mariage particulier de la personne du Christ et de la personne de l'Église. Ce cas mérite notre attention car il se déploie très largement au-delà des simples relations interpersonnelles humaines. Il sera donc nécessaire par la suite de qualifier plus précisément ces personnes des époux, du Christ et de l'Église, ce qui nous portera normalement à préciser aussi notre approche anthropologique.

La résolution de l'aporie temporelle par l'entrée de l'*eschaton* dans le temps fait que nous pouvons partir d'une certitude : quelle que soit la qualité symbolique du lien des noces du Christ et de l'Église, son accomplissement est déjà établi à la consommation du temps. Les noces sont déjà célébrées et nous y sommes conviés[23]. Le banquet des noces est déjà le lieu[24] où s'opère la convergence des Realsymboles eschatologiques[25].

---

[21] Il pourrait sembler possible de procéder selon une logique inverse, par abstraction et déduction en partant du connu pour aller vers l'inconnu. Cette manière de raisonner peut paraître plus scientifique, mais elle aurait besoin de partir d'une connaissance beaucoup plus parfaite de l'homme, ce qui relève d'un positivisme orgueilleux (proche de la méthode de prédiction dynamique de Newton, mais qui ici ne peut s'appuyer sur un déterminisme absolu sans nier le libre arbitre). Dieu ne saurait être déduit d'une expérience, même d'apparence scientifique.

[22] Voir le chapitre 4.

[23] Ap 19,9.

[24] Où *déjà* s'entend par une projection eschatologique dans le temps actuel, et *lieu* se comprend surtout dans un sens causal, sans épuiser pourtant les différents sens de cette convergence.

[25] PH. VALLIN, « "*Voici l'époux qui vient*"(Mt 25,6) : la formalité théologique du lien conjugal en christianisme comme vérité de l'*eschaton* », *RDC* 66 (2016) 31.

5.2.1 Un mariage métaphorique ?

Le mariage du Christ et de l'Église risque-t-il d'être un symbole extrinsèque[26] ? Autrement dit : peut-il être relégué au rang de discours métaphorique, le lien entre les deux étant alors *comme un mariage* ? Il apparaît que non car le lien qui s'exprime ici par le don total et réciproque du Christ et de l'Église permet à l'humanité qui l'accueille de trouver sa propre essence en Jésus-Christ. L'Église s'exprime et se possède par cette union. Il est vrai que le Christ n'avait pas besoin de l'Église pour continuer sa présence dans le temps et son action dans l'éternité, mais il l'a voulue[27], comme présence permanente du Verbe incarné dans l'espace et le temps[28]. Ainsi l'Église prolonge dans le monde la fonction Realsymbolique du Logos, jusqu'à l'éternité : « L'Esprit et l'Épouse disent : "Viens !" Que celui qui entend dise :

[26] Ce que nous avons décrit ci-dessus (4.2) par l'exemple des mariages blancs.

[27] La volonté ici efficace peut être comprise selon un parallèle simple : le sang du Christ parle plus fort que celui d'Abel (He 12,24), mais pas selon sa puissance propre. Si le Christ a, enfant, joué dans des ronces et répandu son sang, il est certain que ce sang n'a eu aucun effet salvifique. De la même manière sa présence dans le temps et dans l'Église est un fruit de sa volonté salvifique et ne peut se comprendre seulement physiquement.

[28] Cette affirmation nous rapproche de l'hypothèse scotiste parallèle selon laquelle "même si le Verbe n'avait pas eu besoin de s'incarner il l'aurait voulu". Ce point vient-il confirmer l'hypothèse d'un mariage seulement métaphorique entre le Christ et l'Église ? La théorie est développée en J. DUNS SCOT, *Opera omnia. Editio minor.* II/2. *Opera Theologica*. *Reportata parisiensa*. Alberobello, Editrice Alberobello, 1999, *Liber Tertius.* dist. 7, q. 4, 1001-1004 selon laquelle « Penser que Dieu aurait renoncé à une telle œuvre si Adam n'avait pas péché ne serait absolument pas raisonnable ! Je dis donc que la chute n'a pas été la cause de la prédestination du Christ et que — même si personne n'avait chuté, ni l'ange ni l'homme — dans cette hypothèse le Christ aurait été encore prédestiné de la même manière ». Ces hypothèses se renforcent l'une l'autre, car si le Christ ne s'est pas incarné nécessairement à cause de la chute originelle, il ne semble pas nécessaire non plus qu'il épouse réellement l'Église. Comment alors pouvons-nous comprendre l'adage selon lequel ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé ? Le mariage n'est-il pas sauvé ? Comment aussi comprendre qu'en Ep 5,27 « il voulait se la présenter [l'Église] à lui-même toute resplendissante » si cette présentation n'est qu'une métaphore ? Plus profondément encore nous pouvons nous demander si, dans une telle double hypothèse, le Christ aurait été sexué, car cela n'aurait pas servi à assumer le mariage ou l'Église en tant qu'épouse. Comment alors comprendre la présence active de l'Église dans le monde, comme liée à la présence réelle du Christ ? Cette dernière difficulté rentre aussi en conflit avec le système scotiste, qui a le mérite de la cohérence : la présence permanente du Verbe incarné dans l'Église semblerait nier l'unicité d'activité en Dieu infiniment simple et l'ordre statique de l'union hypostatique. (Ces présupposés sont résumés par exemple par L. SEILLER, *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot*, Paris, Éditions franciscaines, 1944, 23-25 : Dieu est simple, immuable, ce qui est vrai particulièrement de la Trinité, cela semble empêcher une activité du Verbe *ad extra*, surtout seul. Tout cela est expliqué plus en détails par E. GILSON, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, J. Vrin, 1952, 228-230 et nous admirons les solutions trouvées par un voyage asymptotique à l'infini où les perfections se confondent pp. 252s. Le plus logique, bien que subtil, est de suivre les développements de l'auteur lui-même, par exemple en J. DUNS SCOT, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 1988, 216-260, avec notes et commentaires utiles). Nous achoppons alors toujours sur l'incarnation spécifiquement masculine du Christ. Plus qu'une contingence impondérable, elle est une pierre d'attente permettant le développement sponsal dont nous parlons ici, développement cohérent avec l'amour pur et l'amour de justice du même Duns Scot (E. FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre*, Paris, PUF, 2008, 456-460). Mais un élément si important pour notre recherche méritera d'être approfondi pour lui-même, en plus de ce qui a été dit à propos du célibat du Christ (en 3.4 et surtout 3.5.3).

“Viens !” Et que l’homme assoiffé s’approche, que l’homme de désir reçoive l’eau de la vie, gratuitement. »[29]

Ce prolongement est double : dans le temps vers les actes salvifiques historiques du Christ, et dans l’éternité rendant déjà présent et disponible ce salut accompli à la fin des temps. L’Église du temps sacramentel est ainsi le symbole réel de la présence du Christ, de son action salvifique définitive dans le monde, et ainsi de la rédemption. À son essence appartient la grâce du salut, le Saint-Esprit lui-même. Ainsi ce Realsymbole de la grâce contient réellement ce qu’il indique : l’Église manifeste que le Christ est resté présent dans le monde. L’union du Christ et de l’Église ainsi vue est donc exactement le contraire d’un symbole extrinsèque[30] : l’Église ne peut se comprendre en dehors du Christ, à moins d’en faire une secte religieuse auto-instituée[31].

Ce mariage peut-il devenir métaphorique ?

L’union du Christ et de l’Église pourrait-elle alors être vue comme postérieure ? C’est-à-dire : cette union vient-elle *a posteriori* remplacer une autre union qui lui serait plus naturelle, plus conforme à ce qui était prévu dès l’origine ? C’est ce que nous avons désigné ci-dessus par "symbole devenu extrinsèque"[32], à l’image de ce que présente l’idée de réincarnation.

Dans une première approximation nous pourrions comparer Dieu à un réparateur de faïences qui recollerait tant bien que mal les morceaux d’humanités dispersés loin de lui. Mais ce serait faire peu de cas de la rédemption et ne pas rendre justice à l’œuvre salvifique du Christ. Si la chute originelle a fermé la porte du paradis, la rédemption n’offre pas un paradis de substitution qui n’aurait aucune convenance intrinsèque, au contraire. La grâce ineffable du Christ nous a donné des biens meilleurs que ceux que le péché nous avait ôtés[33] et l’Église nous y prépare. Nous sommes appelés, comme la samaritaine au puits de Jacob, à redevenir une personne constituée par Jésus, dans ce face-à-face avec lui. Sa rencontre nous redonne une

[29] Ap 22,17.

[30] *A fortiori* en considérant que l’Église est un sacrement (*LG* 8), « en quelque sorte [*veluti*] le sacrement, c’est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l’union intime avec Dieu et de l’unité de tout le genre humain (*LG* 1) ».

[31] Ou de tomber dans la simonie, ce qui peut arriver en réduisant l’Église à un moyen de salut, alors qu’elle est déjà présente dans la gloire.

[32] Au paragraphe 4.2.1

[33] « Rien ne s’oppose à ce que la nature humaine ait été destinée à une fin plus haute après le péché. Dieu permet, en effet, que les maux se fassent pour en tirer un plus grand bien. D’où le mot de S. Paul : “Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé” (Rm 5,20). Et le chant de l’*Exultet* : “O heureuse faute qui a mérité un tel et un si grand Rédempteur” » (*ST* III, q.1, art. 3, ad 3).

dimension ouverte sur le mystère, nous ne sommes plus enfermés dans notre péché, identifiés avec lui.

Il reste vrai cependant qu'il faut en chaque homme l'accueil d'un tel don. Comme Zachée nous devons descendre de notre enfermement, de notre logique comptable. Le refus et l'obstination dans le refus restent possibles et la damnation semble contredire la valeur Realsymbolique de l'union du Christ et de l'Église. Or nous oublions en cela que, par définition, c'est hors de l'Église eschatologique qu'il n'y a pas de salut[34].

5.2.2 Un mariage qui ne serait pas culminant ?

L'hypothèse selon laquelle ce lien conjugal ne serait pas un sommet[35] tient-elle ? Cela reviendrait à imaginer qu'il existe un mode plus élevé ou plus originel de la fonction représentative que cette union du Christ et de l'Église[36]. Il faudrait alors faire l'hypothèse de l'existence d'une union plus absolue de l'Église et du Christ, comme le sacrement de mariage vient surpasser le mariage culturel[37]. Seule une anticipation eschatologique pourrait parvenir à un tel sommet. Or cette dimension eschatologique est déjà présente dans l'union du Christ et de l'Église, même si ce n'est pas encore accompli pour tous les membres de l'Église : seule l'Église triomphante demeure en ce sommet. Cette dimension est même constitutive de la promesse de la rédemption : l'Église possède un caractère téléologique fondamental qui oriente chacun de ses membres[38] vers Dieu, bien suprême et fin (*telos)* ultime de l'homme. Il serait malvenu de ne pas reconnaître ici cette proximité du salut : « tout l'*eschaton* se joue au bout de ma main […] : "j'avais faim et vous m'avez donné à manger" (Mt 25,35) »[39], mais suppose encore ma volonté.

Nous avons vu que notre recherche devait aussi partir de la dimension pérégrinante de l'Église, les invités au festin de noce de l'agneau. Parallèle intéressant, le festin des noces est,

---

[34] *LG* 14s, ceci étant un revers implicitement lié à la liberté du salut. Plus qu'une tautologie eschatologique, cette formule désigne aussi les membres de l'Église en marche sur la terre.
[35] Ce que nous avons décrit ci-dessus (4.3) par l'exemple du mariage non sacramentel entre baptisés.
[36] Ce que nous savons d'office impossible, le Christ et l'Église étant désignés selon le prototype de *nouvel Adam* et *nouvelle Ève*. Voir par exemple *CEC* 411, 504s.
[37] Nous aurions tendance à écrire mariage naturel par opposition au mariage religieux, mais le mariage concernant des natures rationnelles en tant que rationnelles il ne peut être considéré comme une simple expression, presque univoque, de la nature biologique. Ainsi, au vu de la généralisation presque universelle du mariage, il pourrait sembler naturel, mais sa nature même est d'être culturel.
[38] Et leurs actes : *VS* 73.
[39] PH. VALLIN, « Pourquoi l'homme est-il un animal politique ? », 92.

pour de nombreuses sociétés traditionnelles, le lieu privilégié du changement, de la transformation et de l'innovation. Il en est même souvent le seul : alors que les autres événements de la vie peuvent avoir un caractère enfermant, répétitif et inéluctable[40], le festin des noces est le lieu de l'espérance de changement[41]. Ce qui n'est qu'une comparaison ouvre tout de même notre regard vers la seule espérance entrée dans le monde depuis le péché originel : le Christ qui nous donne sa vie. Le Christ est ici l'espoir du *novum*, contre toute l'histoire de répétition du passé marqué par le péché originel, il est l'innovation du Nouvel Adam qui vient contrer l'identification par le même du vieil Adam.

5.2.3 Le festin des noces de l'agneau, un accomplissement

Il semble que le caractère accompli de ce symbole soit facile à établir. La définition même d'un symbole inaccompli[42] nous a demandé de mettre en exergue la perfection de l'ombre portée de l'Église, bien que cette ombre portée de l'Église militante ne soit que la figure, ou plutôt l'*imago* de la Jérusalem Céleste. Ici pourtant nous nous penchons sur le Realsymbole du mariage du Christ et de l'Église toute entière, universelle, et s'il reste légitime de ne parler que de fiançailles, les noces attendant justement la venue de la Jérusalem céleste, parée comme une jeune mariée[43], les fiançailles dont nous parlons ne rentrent pas pour autant dans nos catégories habituelles : le Christ ne peut se dédire, les noces sont déjà célébrées dans l'éternité, qui échappe à notre compréhension temporelle. La fiancée est unique et ne peut refuser l'engagement puisque déjà[44] en elle l'Esprit dit « viens »[45].

Au-delà des certitudes liées aux promesses de notre Sauveur rappelons qu'une inconnue définitive subsiste : chaque membre de l'Église, de par sa liberté, peut refuser de répondre à cette invitation aux noces de l'agneau[46]. C'est même tout le défi que l'Église doit relever, sa mission. Ce drame échappe malheureusement trop à notre conscience marquée par le péché originel et affaiblie par la raréfaction de la grâce. Et malgré notre faiblesse nous sommes

---

[40] Voire cycliques : les moissons, les cultures agricoles, les fêtes qui y sont liées ; celles qui rythment les étapes de la vie, de la mort, et souvent des deux ; les autres fêtes religieuses, etc.
[41] Changement de famille, de nom de famille, de maison, quelquefois de rang social, souvent de statut.
[42] Ci-dessus (4.4) par l'exemple du bâton de Moïse.
[43] Ap 21,2.
[44] Toujours, ici, avec les approximations de langage nécessaires pour garder la pluralité de sens entre la causalité et l'articulation temporelle.
[45] Ap 22,17.
[46] Il reste alors difficile à imaginer comment leur absence pourra s'articuler avec la perfection de l'Église, don de Dieu.

capables d'un refus dont la portée est eschatologique. Avec le *oui* nous appartenons à l'épouse, avec le *non* nous sommes hors d'elle. Remarquons ici que, si dans la loi mosaïque la répudiation ne pouvait se faire que par l'époux[47], la pratique actuelle du divorce par consentement -qui est une double répudiation- est aussi une répudiation du Christ. La répudiation est alors le fait de membres de l'épouse : l'Église. Si ce refus était parfaitement libre et volontaire, il s'agirait ici du véritable péché contre l'Esprit[48], c'est-à-dire contre le don de charité sur lequel le Christ ne revient pas.

Mais ces inaccomplissements[49] n'empêcheront pas l'Église de répondre à son Époux : les saints qui sont la gloire de l'Église sont déjà le gage de son accomplissement. Plus clairement encore : les prémices du salut ont été établies par la réponse même du Christ[50], et par sa descente aux enfers[51]. Il y a ici un paradoxe admirable[52] : l'Église s'accomplit déjà comme Realsymbole dans l'éternité où elle est établie, et encore dans le temps où son accomplissement est en œuvre. Cette qualité donnée à ce qui est à l'origine un manque – certains ne sont pas encore sauvés – est d'une grandeur admirable : ils ont toujours la possibilité d'être sauvés car ce salut est toujours offert. Cette offre se reconnaît dans l'espace laissé par le Christ dans ses noces différées[53] : en s'abstenant d'user du mariage transitif il est devenu l'Époux intransitif[54] qui fait que personne aujourd'hui n'est exclu de la joie conjugale éternelle[55].

5.2.4 Ce symbole peut-il être mis en attente ou refusé ?

Le sacrement primordial du mariage de l'Église et du Christ (qui rétroagit sur le mariage culturel[56] et sur le sacrement) étant établi comme symbole réel, il reste à voir s'il peut pâtir *a*

---

[47] Nous ne nous arrêtons pas sur le parallèle particulier de Mc 10,12.
[48] Mt 12,31-32, Mc 3,28-30 et Lc 12,10.
[49] Nous parlons ici dans le temps, jusqu'au dernier juste, car sinon en Marie la promesse est déjà accomplie, et ainsi le symbole, depuis l'Assomption.
[50] 1 Co 15,20-23.
[51] IRÉNÉE, *Contra haereses*, lib. IV, 20, 11 ; *PG* 7, 1041.
[52] Paradoxe magnifiquement exprimé dans le refrain de l'hymne acathiste « Réjouis-toi, épouse inépousée », et qui nous renvoie au dialogue du Christ et de la samaritaine : nous devons encore accueillir le Christ, mais il est déjà présent et se donne sans réserve à nous ; nous devons apprendre à accueillir celui que nous accueillons déjà. Cela s'oppose exactement à la solution de facilité du divorce (« Tu as bien fait de dire : Je n'ai pas de mari, car tu as eu cinq maris et celui que tu as maintenant n'est pas ton mari ; en cela tu dis vrai. » Jn 4,17s) où l'on cherche à se débarrasser du prochain conjugal alors qu'il sera normalement avec nous dans le paradis (cf. Lc 23,42).
[53] Cf. PH. VALLIN, « "*Voici l'époux qui vient*"(Mt 25,6) : la formalité théologique du lien conjugal en christianisme comme vérité de l'*eschaton* », 34-36.
[54] Vu plus haut en 3.4 .
[55] Le balancement difficile entre l'aujourd'hui et l'éternité cherche à éviter de professer une apocatastase optimiste.
[56] Par opposition au mariage religieux, le mariage pourrait sembler naturel, mais sa nature même est d'être culturel.

posteriori de certains défauts[57]. Les saints dont nous avons parlé garantissent que ce symbole (réel) n'est ni ignoré ni délaissé, car il se réalise dans la communion des saints, mais pourrions-nous le décrire comme non consommé ou comme refusé éternellement par l'absence de pardon ?

Ce point de vue, il est vrai, peut sembler partiel en ne s'appuyant que sur les saints, mais la beauté de l'épouse ne dépend pas du nombre des bienheureux. Un seul damné est une offense[58] à l'amour miséricordieux de Dieu, mais ne peut faire obstacle à cet amour tout puissant. De la même manière, bien que les promesses faites à l'Église aient été dévoyées et trahies de nombreuses fois, réduites à l'état de moyens humains, bien que l'Église elle-même ait été largement détournée de sa fin au cours de l'histoire, il ne serait pas conforme à la raison de la réduire à ces erreurs et à ces fautes. Même si ces péchés se sont répandus largement, ce n'est pas la valeur numérique de la réponse au Christ qui fait la valeur de l'Église. Comme la promesse du Christ demeure malgré les faiblesses humaines, l'Église demeure tant qu'il reste une brebis à rapporter au bercail, et le symbole du mariage demeure réel.

Mais nous ne pouvons ignorer que, si le sacrement primordial du mariage de l'Église et du Christ rétroagit sur le mariage culturel et sur le sacrement, sa méconnaissance ou celle du sacrement a des conséquences désastreuses sur le mariage culturel. Or celui-ci a une valeur propédeutique, et donc évangélique. Il ne peut garder cette valeur que s'il est le plus haut degré d'engagement possible[59], et donc particulièrement s'il garde sa dimension définitive. En dehors de cette dimension, il risque, entraîné par son propre désir[60] de tomber bien bas. Cette chute est amplifiée par la méconnaissance du mariage sacramentel. Les chiffres actuels associés au mariage et à la sexualité en Occident concordent trop bien pour ne pas indiquer une corrélation. Si le festin des noces disparaît du sommet de l'agir humain il est difficile de ne pas retomber, de ne pas ramener le mystère de l'homme à un simple problème, comme le font, avec leurs solutions, l'hédonisme, l'immanentisme et, aujourd'hui, le transhumanisme. Tout comme

[57] Désignés ci-dessus (en 4.4.1 et en 4.5.1) quasiment comme « Mal connu - mal aimé », ils dépassent le simple ressenti privé ou publique.

[58] Offense aujourd'hui, dans le temps, mais cela ne peut être transposé directement ainsi dans la gloire. Pour le comprendre reprenons la citation de saint Anselme par saint Thomas d'Aquin pour distinguer les différentes justices ou dettes : « s'adressant à Dieu : "Lorsque tu punis les méchants, c'est justice, parce que cela convient à leurs mérites ; mais quand tu les épargnes, c'est justice, parce que cela s'accorde à ta bonté." » (*ST* I, q.21, art.1, ad 3).

[59] *Culminant*, pour garder les catégories symboliques ci-dessus.

[60] Gn 3,16.

l'homme est invité à reconnaître que « l'homme passe infiniment l'homme »[61], le couple devrait reconnaître son infini dans le mariage : le couple passe infiniment le couple.

5.2.5 Ce symbole peut-il être dégradé ?

Dernière question, il faut savoir si le Realsymbole conjugal du Christ et de l'Église pourrait être neutralisé[62], c'est-à-dire vidé de son Realsymbolisé[63]. Ne pourrait-on pas se souvenir de la promesse de Dieu à chaque homme sans s'arrêter spécialement au Realsymbole de l'Église et de son mariage avec le Christ ? Ou encore : existerait-il un privilège paulin qui nous libère de l'union avec le Christ par l'Église ? Cette question est nécessaire car elle transparaît dans des revendications libertaires, basées sur l'idée que la liberté est exclusivement personnelle. Partant de cette idée nous pourrions ne désirer qu'une union personnelle, indépendante de la réponse des autres convoqués de l'Église. Cela éliminerait la souffrance qui existe de savoir que d'autres se damnent ou peuvent encore le faire. L'éternité semble à cette condition, si nous oublions la communion des saints. Mais nous ferions alors de la promesse de Dieu une réclame[64] qui suscite notre réponse individualiste. Nous voyons bien en quoi cette idée est insultante pour la charité divine. Nous retrouvons ici l'énergétique propre de la société Église dont nous avions parlé au paragraphe précédent[65]. Il est vrai que Dieu aurait pu (théologie-fiction dangereuse) choisir d'autres moyens pour nous sauver, mais il ne peut enlever cette convenance entre ce que l'Église établit et l'éternité bienheureuse.

Plus positivement – ou plutôt : partant de notre état actuel de pauvreté de la grâce et de déchéance du péché – nous pouvons atteindre la même conclusion. Notre état postlapsaire est, politiquement comme ecclésialement, marqué par une pauvreté de grâce qui, heureusement,

---

[61] « La nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatiques. Que deviendrez-vous donc, ô homme qui cherchez quelle est votre véritable condition par votre raison naturelle ? Vous ne pouvez fuir une de ces sectes ni subsister dans aucune. / Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même ! Humiliez-vous, raison impuissante ! Taisez-vous, nature imbécile ! Apprenez que l'homme passe infiniment l'homme et entendez de votre Maître votre condition véritable que vous ignorez. / Écoutez Dieu. » B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets : I. Textes*, (papiers classés de *La copie*, 7° contrariétés, Manuscrits 131 – Lafuma 246), 85.

[62] Ce que nous avons décrit ci-dessus (4.5.2) par l'exemple du mariage ayant été dissout par le recours au privilège Paulin.

[63] La neutralisation ou déchéance dont nous parlons est comparable à la dégradation de sens dont un mot peut souffrir à force de répétition absurde, à l'exemple des séances de rééducation politiques de certains régimes totalitaires.

[64] Presque pharisienne, à l'image de cette opinion courante sur l'égoïsme chrétien dénoncée par H. DE LUBAC dans l'introduction de *Catholicisme : les aspects sociaux du dogme. 5e édition revue et augmentée, U.S.* 3, Paris, Les éditions du Cerf, 1952[5], VII-X, et contre laquelle s'élève ce même livre.

[65] Ci-dessus au paragraphe 5.1 .

suscite[66] une émulation dynamique : la société des hommes est plus poreuse pour la grâce de l'ecclésialité et l'amitié du prochain. Portés par notre condition humaine qui est d'être aidés, structurés par l'équité et la complémentarité originelle homme-femme, ainsi que par l'interdit de l'inceste[67] qui étend cette structure à la famille et au-delà d'elle à la société, l'émulation nous conduit vers notre prochain et avec lui dans l'Église. Cette dynamique se comprend d'abord dans la tension existant en l'homme, qui est d'être aidé ou empêché[68]. Cette tension est complétée dans le bien comme dans le mal par une dimension sociale : le bien par nature veut se diffuser, le mal se complique par l'envie quand il est confronté au bien de l'autre, mais aussi à la peur d'échouer seul. Cette tension vers le bien qui est en réalité tension vers Dieu se rétablit dans le désert de grâce de l'état postlapsaire comme pour le peuple de Dieu au désert. Il est purifié par la peur des conséquences eschatologiques du péché et par le vertige croissant de la connaissance de Dieu. Ce même processus se déploie dans l'homme d'un point de vue social. Il a en commun avec le point de vue ecclésial de se construire aussi par le couple et la famille.

Il nous faudra déterminer plus avant les intrications du mariage dans cette dynamique de l'émulation et dans la constitution de la société humaine, et donc aussi nous pencher sur ce qui structure cette nature humaine, mais nous pouvons déjà retenir de ce que nous avons dit la connaturalité de l'Église et des aspirations humaines. Le Realsymbole du mariage du Christ et de l'Église en ressort pourtant déjà comme si fermement lié à la nature humaine qu'une neutralisation est à exclure.

5.2.6 Conclusion

Le mariage entre le Christ et l'Église est donc bien à la base d'un symbole réel. Ce mariage est une réalité eschatologique d'où procède un sacrement qui, lui, est un symbole réel. Remarquons que nous parlons de mariage de manière analogue, l'*analogatum princeps* étant le mariage du Christ, le *secundum analogatum* étant le mariage humain que nous connaissons et dont les catégories sont inadaptées[69] à l'*analogatum princeps* : il n'existe pas d'acte corporel –

[66] Malgré et au revers de la permanence de la tentation, malgré aussi la conscience de ses conséquences eschatologiques, cf. PH. VALLIN, « Pourquoi l'homme est-il un animal politique ? », 59-93, surtout 60, 68s, 77-80, 89-93.
[67] PH. VALLIN, « Pourquoi l'homme est-il un animal politique ? », 63s.
[68] *ST* II-II, q. 165, art. 1, resp.
[69] À la manière dont elles sont incapables de qualifier le mariage de Marie et de Joseph : *ST* III, q. 29, art. 2, resp.

génital– de conjonction[70], la fécondité de ce mariage échappe aux critères habituels, et ainsi de suite. Si nous devions caractériser humainement ce mariage du point de vue de chaque chrétien, il serait invalide : la liberté semble impossible car un seul sauveur est proposé[71] ; la fidélité n'est pas exclusive ; l'indissolubilité est niée tranquillement par beaucoup de baptisés ; la fécondité enfin ne peut se comprendre humainement, le cas de la Vierge Marie restant une exception mystérieuse. Devons-nous pour autant nous cantonner à une acception dérivée du mariage ?

Pour reprendre le rapprochement fait par saint Thomas d'Aquin dans la *Somme Contre les Gentils*, il y a effectivement une correspondance entre la figure : l'union de l'homme et de la femme, et la réalité signifiée : l'union du Christ et de l'Église. Cette correspondance lui est ainsi utile pour caractériser le mariage comme sacrement de l'Église[72].

> L'union du Christ et de l'Église exige que l'unité soit maintenue entre eux pour toujours. Il n'y a en effet qu'une Église, selon le mot du Cantique : une seule est ma colombe, mon immaculée. Jamais le Christ ne se séparera de son Église ; il l'affirme lui-même : voici, je suis avec vous jusqu'à la fin des temps. Dans la 1e épître aux Thessaloniciens[73], on lit aussi : nous serons pour toujours avec le Seigneur.

Correspondance corroborée par Scheeben[74], malgré les flottements manifestes de sa sémiologie :

> Le mariage chrétien au contraire est en rapport réel, essentiel et interne avec le mystère de l'unité du Christ et de l'Église ; il est établi sur lui, il lui est uni organiquement et participe donc de sa nature et de son caractère mystérieux. Ce n'est pas un pur symbole, un modèle extérieur de ce mystère, *mais une imitation, sortie de l'union du Christ avec l'Église*, portée et pénétrée par elle. Le mariage chrétien ne signifie pas seulement ce mystère, il le représente en se montrant actif et efficace en lui.

Cette expression de « pur symbole », c'est-à-dire de modèle extérieur, est intéressante. Nous aurions utilisé, avec nos catégories, l'expression de symbole extrinsèque, ou encore d'emblème, d'allégorie ou de métaphore. Or tout ce paragraphe cherche à décrire un rapport qui est presque littéralement celui de notre Realsymbole. Il en reste cependant à « une imitation sortie de

---

[70] Ce qui n'enlève pas pour autant sa valeur et sa place au corps du Christ, et par là au nôtre : il a sa vraie place non seulement ici-bas mais aussi dans l'éternité. Il existe une joie des corps dans l'éternité, même si nous devons nous garder d'extrapolations douteuses, cf. *Suppl.*, q. 81, art.4, sur les fonctions et les plaisirs exercés par les ressuscités : les plaisirs du corps ne feront pas défaut à la béatitude, mais ils n'en constitueront pas la totalité, ni n'en seront le centre principal (« Car le règne de Dieu n'est pas affaire de nourriture ou de boisson » Rm 14,17). Ceci s'appuie sur (ad 1) l'apparition du Christ ressuscité qui mange devant ses disciples (Jn 21,5-15 et Lc 24,41-43).

[71] Nous ne soupçonnons pas ici le Christ de s'imposer pour notre salut, puisque son offre est résistible, mais nous voulons insister sur l'unicité et l'universalité salvifique du Christ et de l'Église.

[72] *SCG* IV, 78, 5.

[73] 1 Th 4,17.

[74] M.-J. SCHEEBEN, *Les Mystères du christianisme*, 604.

l'union du Christ et de l'Église », montrant par là qu'il ne reconnaît à ce symbole qu'une qualité de cause exemplaire et pas de cause efficiente. Comment alors peut-il être efficace s'il ne présente pas ce mystère mais « le représente » ? Il aurait pu invoquer ici l'Épître aux Hébreux[75] pour montrer qu'il n'y a plus de copie mais c'est le Christ époux qui vient agir effectivement. Cette citation de Scheeben montre ainsi bien le rapprochement qui existe entre le mariage et l'unité du Christ et de l'Église, mais la manière de l'expliquer restait équivoque. Elle montre alors la nécessité du présent travail. Permettons-nous d'avancer une hypothèse sur les raisons qui ont empêché une telle clarification : il était peut-être délicat d'insister sur la virilité du Christ pour expliciter cette qualité propre d'époux qui est la sienne. En sens inverse : que le Christ soit masculin et qu'il vienne à la rencontre des pécheresses pour les réhabiliter dans leur capacité à se donner, dans la qualité d'épouses possibles, oblige à reconnaître une efficace virile de sa présence. Nous ne sommes plus seulement dans l'analogie de proportion mais aussi dans l'analogie d'attribution. Cela nous oblige à clarifier ce rapport décrit par Scheeben.

Les rapprochements ne s'arrêtent pas là : depuis le début de cette recherche nous avons montré qu'un lien symbolique réel unissait les deux dons : des époux entre eux et du Christ et de l'Église. De plus la charité est en chacun de ces dons la caractéristique – réelle ou encore en cours de réalisation – du don réciproque. Ce don est le propre du mariage et nous invite à y reconnaître la présence de l'Esprit-Saint[76]. Il serait en même temps absurde de ne pas le déceler dans l'union du Christ et de l'Église, depuis l'action du Christ jusqu'à la constitution de l'Église, en passant évidemment par leur don réciproque.

Les liens entre ces deux couples nous font nous demander :

Question : lequel de ces couples est vraiment originel au point d'englober l'explication de l'autre jusqu'à en dévoiler complètement le sens ?

Il semble possible de dire que l'unité duelle, perpétuelle et monogame de l'homme et de la femme reçoit sa complète signification précisément en vue de la relation entre le Christ-Époux et l'Église-épouse[77]. Les amours de chacun sont liés, comme le concile Vatican II nous le précise : « Le Christ Seigneur a comblé de bénédictions cet amour aux multiples aspects, issu

[75] He 8,1-5.
[76] *ST* I, q. 38, art. 1 et 2.
[77] A. SCOLA, *Le mystère des noces*, Paris, Parole et silence, 2012, 49.

de la source divine de la charité, et constitué à l'image[78] de son union avec l'Église. » et plus loin :

> [l']Époux de l'Église, vient à la rencontre des époux chrétiens par le sacrement de mariage. Il continue de demeurer avec eux[79] pour que les époux, par leur don mutuel, puissent s'aimer dans une fidélité perpétuelle, comme lui-même a aimé l'Église et s'est livré pour elle. L'authentique amour conjugal est assumé dans l'amour divin et il est dirigé et enrichi par la puissance rédemptrice du Christ et l'action salvifique de l'Église.[80]

Cette assomption dans l'amour divin reste à éclaircir : quelle est la grâce conjugale ? Trois concepts éclairent ce rapport[81] : rencontre, assomption et participation. D'un point de vue anthropocentrique la rencontre avec le Christ signifie que l'amour des époux est guéri et perfectionné par la grâce du mariage. L'assomption se fait ensuite par participation de ce lien entre le Christ et l'Église. D'un point de vue christocentrique, le Christ lui-même est présent, avec l'Esprit-Saint, dans l'union des époux. C'est le Christ Époux qui « entre dans la vie des époux et qui assume leur amour dans son amour sponsal envers l'Église. Le Christ et l'Église font participer les époux chrétiens à leur mission d'époux et d'épouse. »[82] Le modèle ici efficace, principalement, est celui du don. Le don du Christ s'exprime par et dans le don réciproque des conjoints. Ce don se réalise par l'action de l'Esprit-Saint :

> L'Esprit, que répand le Seigneur, leur donne un cœur nouveau et rend l'homme et la femme capables de s'aimer, comme le Christ nous a aimés[83]. L'amour conjugal atteint cette plénitude à laquelle il est intérieurement ordonné, la charité conjugale : celle-ci est la façon propre et spécifique dont les époux participent à la charité du Christ se donnant lui-même sur la croix, et sont appelés à la vivre.[84]

Tout ceci nous porte à formuler une proposition :

Proposition : la vérité eschatologique du Christ Époux se réalise dans la sponsalité ecclésiale indéfectiblement pour l'Église du ciel et défectiblement pour les membres de l'Église *viatrix*.

---

[78] Constitution rétroactive du deuxième analogue dont nous avons parlé plus haut : le mariage humain, ce qui ne facilite pas l'appréhension par là du premier analogue.
[79] Ce qui constitue l'acte corporel de conjonction de l'*analogatum princeps*, en dehors des catégories humaines du mariage, mais selon un mode réel.
[80] *GS* 48.
[81] M. OUELLET, *Mystère et sacrement de l'amour*, Paris, Les éditions du Cerf, 2014, 101ss.
[82] G. BALDANZA, *La grazia del sacramento del matrimonio*, Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » 74, Roma, Centro Liturgico Vincenziano, 1993, 285.
[83] Cette formule est à creuser, ce que nous ferons par la suite, car s'il ne s'agit que d'une imitation, si l'amour du Christ n'est qu'une cause exemplaire, comment alors l'homme et la femme sont-ils rendus capables de l'imiter ? Nous retrouvons le *os* si souvent répété en Ep 5.
[84] *FC* 13.

Proposition supplémentaire : cette vérité eschatologique du Christ Époux se réalise par l'Esprit-Saint dans le sacrement du mariage selon un phénomène d'action réciproque, puisque l'Esprit-Saint est l'agent immanent de sa réciprocité.

Si nous devons chercher à comprendre comment se réalise la défectibilité de la vérité eschatologique dans le sacrement du mariage, nous sommes obligés de reconnaître ici la possibilité existant en l'homme, en ce temps, de refuser l'Esprit-Saint, de lui refuser d'accomplir dans le mariage cette vérité eschatologique. Ce péché contre l'Esprit-Saint[85] qui dérobe à la réciprocité agit au sein même du mariage et lui enlève sa dimension sacramentelle. Le mariage est ainsi, au mieux, renvoyé à l'état du mariage mosaïque, pis-aller de temps de crise, surtout car le Christ y est répudié, même quand les époux se séparent par consentement mutuel car, alors, ce sont les deux membres de l'épouse qui répudient d'un commun accord l'époux divin. Il est même douteux qu'il puisse conserver son statut de mariage culturel[86].

Pour vérifier cette (double) proposition et répondre à la question ci-dessus du couple originel, plusieurs points devront être clarifiés :

Plan d'étude : suite du chapitre 5

Nous devrons d'abord (5.3) préciser de qui nous parlons dans le couple Christ-Église : sont-ce des personnes au sens propre, au sens figuré, en un sens particulier ?

Cela nous obligera (5.4) à accueillir l'action de l'Esprit-Saint en vue de la constitution de l'Église, et donc aussi en chaque membre de l'Église. Cette action étant difficilement qualifiable nous devrons parcourir ce chemin pneumatologique dans les deux sens : voir comment différentes ecclésiologies ont des conséquences (par l'Esprit-Saint) sur l'anthropologie, et comment différentes anthropologies ont (par l'Esprit-Saint) des conséquences ecclésiologiques. Nous entrerons ainsi mieux dans la compréhension de cette émulation dynamique qui relie la nature humaine et la société, ecclésiale en particulier, que nous avons évoquée depuis le début de ce chapitre.

Plan d'étude : chapitres 6 et 7

Pour pouvoir en tirer par la suite des conclusions sur le mariage et l'articuler avec le couple Christ-Église nous devrons d'abord étudier ce qui en est le cœur commun, la charité. Nous

[85] Mt 12,30-32 au sens propre : refus d'amasser, d'unir avec le Christ, refus de l'action de l'Esprit-Saint, divisions dans ce monde comme dans l'autre.
[86] Voir la note 37 au paragraphe 5.2.2 .

verrons ainsi (chapitre 6) comment la charité conjugale[87] peut être qualifiée d'éminente. Mais avant de pouvoir accueillir toutes les conséquences des actes conjugaux du Christ dans le Nouveau Testament (chapitre 7) il nous faudra écarter quelques difficultés de l'Ancien Testament (6.2).

5.3 ***Débats sur la personnalité de l'Église***

Avant de nous arrêter sur leurs actions et leurs relations, il sera nécessaire de préciser de qui nous parlons quand nous parlons du Christ et de l'Église, et surtout ce que nous entendons par *personne*[88]. La difficulté réside aussi dans le caractère dynamique de la personnalité de l'Église : sa condition de fiancée n'est pas un simple acquis, puisque par définition elle est une offre qui doit se consommer dans la réussite éternelle de chacun de ses membres. En rendant disponible à chaque membre la réussite éternelle des noces elle personnalise chacun d'eux. De ce fait chaque mariage devient une préparation à l'infini des noces de l'agneau[89].

5.3.1 Le Christ, personne par excellence et par définition

La personnalité de l'Église se donne à contempler dans le Realsymbole que nous étudions. Cependant il nous faut voir en quoi chaque membre de ce binôme peut être défini comme personne, c'est-à-dire comme sujet distinct. Cette précision sera utile pour contrebalancer les risques de confusion ou d'assimilation attachés à l'image de « corps du Christ »[90]. En ce qui concerne le Christ, nous ne pouvons que difficilement sortir de la tautologie : c'est pour Lui et pour chaque personne[91] de la Trinité que ce terme a été conçu. Nous l'utiliserons donc, comme Augustin : « moins pour dire quelque chose que pour ne pas garder un silence absolu ». (AUGUSTIN, *De Trinitate* V, 9). Nous vérifierons *a posteriori* que le principe de non-

[87] Essayer de comprendre les voies de la charité conjugale est un chemin difficile à connaître : Pr 30,18s.

[88] Ou « quasi-personne » selon Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge*, Paris, Les éditions du Cerf, 1968, 63s : « la quasi-personne supra individuelle, distinguée des hommes qui la composent. C'est le sens dogmatique du plus grand nombre de nos textes, c'est celui que l'on trouve quand il s'agit d'*Ecclesia-Sponsa* ».

[89] Cet appel eschatologique rendu disponible à chacun doit alors interdire une vision utilitariste du mariage, comme peut l'être la répartition toute fordienne des tâches entre épouse, concubine, courtisane, etc. évoquée par Apollodore : R. DARESTE, *Les plaidoyers civils de Démosthène* II, Paris, E. Plon, 1875, 351.

[90] Reprenant ainsi la complémentarité d'Ep 5,21-33.

[91] « ChacUn » pourrions-nous écrire, pour éviter d'enfreindre les règles de la logique et pour ne pas rester aphone. Mais c'est alors la typographie qui souffre. Sur la personnalité de Dieu, voir aussi la précision apportée par R. POUIVET, « Le Dieu de la Bible est-il une personne ? », *RevSR* 92/1 (2018) 79-98, en particulier (p. 97) : « Dieu est certes personnel, mais sans pourtant être une personne ».

contradiction est bien respecté et que ce que nous disons de la personne en général s'applique aussi, avec les adaptations voulues, à la personne du Christ.

5.3.2 La personnalité de l'Église

a) *Débat théologique*

Cette évidence posée[92], nous pouvons nous demander s'il est possible de parler de cet ensemble complet qu'est l'Église comme d'une personne[93].

Rappelons que s'il est de foi que tous les croyants forment ensemble un homme nouveau dans le Christ, la personnalité de chacun dans cette personnalité collective mérite d'être étudiée. De plus cette personnalité entretien un lien avec la personne du Christ qui doit aussi être étudié. Cajetan proposa de voir le Christ comme hypostase du corps mystique de l'Église, mais le risque de confusion entre le Christ et l'Église était grand. Pétau et Mühlen proposèrent de considérer l'Esprit-Saint comme hypostase du corps mystique de l'Église, mais dans ce cas aussi la personnalité propre de l'Église pose problème. Journet ensuite parla de l'Esprit-Saint comme personnalité extrinsèque de l'Église qui, malgré la contradiction apparente qui consiste à parler de la personnalité comme d'un aspect extérieur à l'Église, apporte plusieurs solutions. Maritain enfin a proposé une solution où l'Église possède une personnalité ontologique créée car elle est une personne au sens métaphysique, elle a donc une « subsistence[94] » propre. Nous allons revenir en détail par la suite sur ces différentes solutions, mais rappelons aussi quelques éléments contextuels qui ont présidé à la réaction de *Mystici corporis*[95]. Cette encyclique veut éviter que soit utilisée outre mesure l'image qui lui donne son titre, ou que cette même image,

---

[92] Et avec pour transition le résumé transmis par Y. CONGAR, *Sainte Église*, *US* 41, Paris, Les éditions du Cerf, 1963, 94 : « La liturgie et les saints Pères parlent de deux épousailles par le Christ. Il y a les épousailles de la nature humaine au moment de l'Incarnation, du fait de l'Incarnation, et il y a les épousailles de l'Église au moment du baptême du Christ et de sa consécration publique pour sa fonction messianique : épousailles qui sont pour l'Église comme institution de grâce un peu ce qu'est l'Incarnation pour l'Église comme communion de salut. »

[93] En évitant l'aphorisme de H. MÜHLEN, *L'Esprit dans l'Église*, 2 vol., Paris, Les éditions du Cerf, 1969, aporie décrivant l'Église comme une personne en plusieurs personnes. Pour parler de l'Église nous utiliserons le mot *personne* dans un sens analogique, mais se référant aux études de Y. CONGAR, « La personne "Église" », *Revue Thomiste* (1971) 603-640 ; ID., *Je crois en l'Esprit Saint*, II. *Il est Seigneur et il donne la vie*, Paris, Les éditions du Cerf, 1979, 32-34 ; L. BOUYER, *L'Église de Dieu*, 601-603 654-673 ; H.U. VON BALTHASAR, *Qui est l'Église ?*, Saint Maur, Parole et Silence, 2000, 69-99 ; CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*. II, surtout le chap. IV (759-952) et I. ZHANG ZHAN WU, *Qui est l'Église ?*, Quaestio disputata *sur la personnalité de l'Église à la lumière de quelques auteurs du XXème siècle*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 2003, pour des auteurs du XXe siècle.

[94] Sur la notion de « subsistence » pour Maritain, voir J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les degrés du* savoir, Paris, Desclée de Brouwer, 1963[7], Annexe IV (augmentée) : sur la notion de subsistence 845-876.

[95] Nous nous appuyons ici sur la chronique d'histoire de la théologie contemporaine de L. BOUYER, « Où en est la théologie du Corps mystique ? », *RevSR* 22/3-4 (1948) 313-333.

pourtant biblique, ne disparaisse. Cette image fut utilisée de manière surabondante dans la théologie catholique d'entre-deux guerres surtout dans trois domaines : la spiritualité, l'Action Catholique et l'œcuménisme. Des ouvrages de Dom Marmion[96] sur le premier domaine rendent bien compte de cette richesse, alors qu'un manuscrit d'un curé berlinois[97] en tire les conclusions les plus extrêmes, faisant du corps mystique une humanité de surcroît par laquelle le Christ se prolongerait d'une certaine manière dans le chrétien et dans l'Église. Dès l'avant-propos ce curé assène : « L'étude de notre incorporation dans le Christ finit par la constatation que nous, chrétiens, nous sommes effectivement devenus le Christ »[98]. Des difficultés similaires sont bien documentées et analysées dans le domaine de l'Action Catholique[99] et de l'œcuménisme[100]. Les conséquences de ce raisonnement sont néfastes pour la doctrine de la grâce comme pour celle des sacrements : la grâce sanctifiante devient superflue si « nous sommes effectivement devenus le Christ », et s'il existe déjà une telle intimité avec lui, à quoi servent les sacrements, l'eucharistie en particulier ? Nous voyons ici une doctrine de maximalisme eucharistique appliquée de manière moniste à l'Église. Il n'y a donc plus aucune énergétique en elle[101], elle est déjà parvenue à son terme. Les dangers sont grands. Arrêtons-nous donc maintenant à cette encyclique.

L'encyclique Mystici corporis

La première difficulté qui émerge dans le corps mystique de l'Église, pointée par l'encyclique[102] est que, dans ce corps[103], la force de conjonction qui relie les membres entre eux, bien qu'intime, laisse chacun jouir absolument de sa propre personnalité[104]. L'autre

---

[96] C. MARMION, *Le Christ, vie de l'âme, conférences spirituelles*, Paris, Desclée de Brouwer, 1943, ou aussi ID., *Le Christ dans ses mystères : conférences spirituelles liturgiques*, Namur, Abbaye de Maredsous, 1922[8], par exemple.

[97] K. PELZ, *Der Christ als Christus*, Berlin, publié *pro manuscripto* s.e., 1939.

[98] *Ibid.*, 7. Cet ouvrage fut mis à l'index.

[99] Y. CONGAR, *Esquisses du Mystère de l'Église*, *US* 8, Paris, Les éditions du Cerf, 1941, 112ss.

[100] Y. CONGAR, *Chrétiens désunis : principes d'un "œcuménisme" catholique*, *US* 1, Paris, Les éditions du Cerf, 1937, 96s.

[101] Comme dans l'eucharistie, où la présence est déjà réelle et demeure réelle tant que demeure la substance.

[102] PIE XII, *Mystici corporis*, § 58, original latin: PIE XII, Lettre encyclique *Mystici corporis*, Città del Vaticano, LEV, 1943, *AAS* 35 (1943) 221.

[103] Appelé mystique pour le différencier du corps enfanté par la Vierge Marie.

[104] Et laisse donc à chacun la possibilité de se séparer du reste du corps mystique. Comment alors imaginer et définir sa survie *hors du corps* ? Dans le mariage, il est vrai que la charité du conjoint séparé survit dans la charité du conjoint resté fidèle. Se pose alors la question de la double infidélité, ou plus simplement et plus généralement de l'imperfection qui est la chose du monde la mieux partagée. Dans l'Église en revanche nous pouvons nous appuyer sur la charité persistante et persévérante du Christ, ce qui est la base sur laquelle nous avons appuyé le début de notre chapitre. Voir PH. VALLIN, « "*Voici l'époux qui vient*"(Mt 25,6) : la formalité théologique du lien conjugal en christianisme comme vérité de l'*eschaton* », 40 et 42-44 ; voir aussi Lc 15 : les paraboles de la miséricorde divine, et l'insistance à chercher la brebis perdue ou la drachme égarée, et à attendre le fils prodigue.

problème qui se présente à nous consiste à distinguer[105] l'Église *viatrix* de l'Église qui sera pleinement constituée dans l'éternité : celle-ci est beaucoup plus évidente à qualifier, son caractère sponsal sera alors intégral, alors que celle-là est caractérisée par le manque de liberté dû aux pécheurs qui la constituent et qui *repoussent* les noces. Notre étude s'orientera donc ici[106] vers l'éternité, ou plus précisément sur les moyens de parvenir à cette éternité bienheureuse dont peut disposer l'Église *viatrix*.

Cette direction que nous donnons à notre étude n'exclut pas les différentes personnalités qui composent l'Église, au contraire : ce qui peut se dire parfaitement de l'Église glorifiée peut se comprendre à des degrés divers de chaque membre de l'Église selon leur être de grâce. En cela chacun est ordonné et conformé au Christ de manière propre. La personne de chaque chrétien passe ainsi[107], dans l'ordre de la grâce, dans la personne du Christ sans cesser d'être elle-même. Ainsi tous les rachetés se trouvent « un » dans le Christ, tous ensemble conformes au Christ, totalement selon leur tout, partiellement selon le Christ car ils ne peuvent reproduire son infinie perfection[108]. Précisons maintenant ce que nous entendons[109] par personne.

Définitions de personne

Il existe plusieurs façons de dire ce qu'est une personne. Des approches, tout d'abord : le sens moral signifie la capacité d'agir par soi-même, de façon libre ; le sens psychologique se rapproche de l'auto-conscience[110] ; le sens métaphysique enfin, perçu par l'intermédiaire des deux premiers, ne se conçoit que par abstraction du donné plus immédiat : quel est cet être qui agit ? qui est celui qui prend conscience ? C'est uniquement ce dernier sens que nous

[105] Tout en considérant toujours l'Église dans son intégralité, cf. J. MARITAIN, *De l'Église du Christ ; la personne de l'Église et son personnel*, 83-106, et surtout 90-91.
[106] Le sens de la recherche étant alors de partir d'ici et maintenant vers l'éternité, puis de revenir éclairer la réalité actuelle par ce changement de perspective.
[107] À la mesure de sa participation à la grâce.
[108] Voir J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, 681, et tout le développement sur la personnalité de l'Église : 677-683.
[109] Avec l'aide et en suivant B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Introduction au Mystère de l'Église*, 499-513, ainsi que J. MARITAIN, *De l'Église du Christ ; la personne de l'Église et son personnel*, chapitre. III : 35-48 et chapitre XI : 229-256 ; H.U. VON BALTHASAR, *Wer ist die Kirche ? : vier Skizzen*, 69-99 et CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, II, 799-829.
[110] Une distinction intéressante est à reprendre chez W. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Les éditions du Cerf, 2006, 181-192, entre les consciences personnelles que l'on peut trouver à l'intérieur de l'Église et une seule conscience de soi-même, un seul sujet de conscience qui est l'Église, selon lui. Il interprète en ce sens la possibilité qu'a l'Église de parler (p. 192) « avec l'audace catholique : "il a plu à l'Esprit Saint et à nous" (Ac 15,29) ».

considérerons, nous interdisant une fausse notion d'unité, unissant en une personne physique le Divin rédempteur et les membres de l'Église[111].

Des définitions, ensuite : d'après la manière thomiste de procéder, une personne est définie comme substance en tant qu'individuelle, subsistante, sujet d'être et d'avoir, et dont la nature est spirituelle[112]. Donc, si dans la création nous distinguons l'être substantiel et l'être accidentel, le premier seul se tenant *per se* dans l'être, la question de la personnalité de l'Église pourrait se commencer ainsi : l'Église est-elle un être substantiel ? Il faut alors voir s'il existe en elle quelque chose qui la constitue formellement sujet d'attribution de tout ce qui convient pour exister. Ceci, suppôt[113] ou réceptacle pour tout être substantiel, reçoit dans l'être doué d'intelligence et de volonté le nom de personne. Ce mot convient à Dieu particulièrement, ainsi qu'aux anges et aux hommes par analogie d'attribution. Pouvons-nous, et dans quel sens, attribuer ce nom à l'Église ?

Une autre manière de définir une personne nous vient de Boèce, mais son caractère univoque semble inadapté à cette réalité complexe qu'est l'Église *viatrix* et son unité : comment démontrer que l'Église est une substance individuelle de nature rationnelle[114] alors qu'elle est elle-même déjà composée de plusieurs substances individuelles de nature rationnelle[115] ?

Application à une communauté

Intéressons-nous d'abord à un type général de communauté humaine avant d'appliquer nos efforts à cette société particulière qu'est l'Église. Une société politique peut-elle être vue comme une substance individuelle de nature rationnelle[116] ?

---

[111] PIE XII, *Mystici corporis*, troisième partie.

[112] Voir *ST* I, q. 29, art. 1.

[113] La solution de Cajetan, faisant du Christ l'hypostase de son Corps mystique, pose plus de problèmes qu'elle n'en résout : elle confond les personnes du Christ et de l'Église et empêcherait d'expliquer les fautes, erreurs ou omissions de l'Église. Cette doctrine est exprimée par L. CHARDON – F. FLORAND, *La Croix de Jésus, où les plus belles vérités de la théologie mystique et de la grâce sanctifiante sont établies*, Paris, Les éditions du Cerf, 1937, critiquée par Y. CONGAR, « La croix de Jésus, du P. Chardon », *Vie Spirituelle, Supplément* 51 (1937) 42-57 ; et J.-H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, Paris, Beauchesne, 1969, 306-380.

[114] BOECE, *De Personna III* ; *PL* 64, 1343 C.

[115] Comme le cite *LG* 4 : « l'Église universelle apparaît comme un "peuple qui tire son unité de l'unité du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint" » (avec une erreur de citation de CYPRIEN, *De oratione dominica* 23 ; *PL* 4, 536 A et pas 553), où c'est l'unité particulière de la Trinité qui patronne l'unité de la *plebs adunata*. Voir aussi sa lettre 63 sur l'image de l'eau et du vin mélangés, contre les aquariens : CYPRIEN, *Epistola* 63 ; *PL* 4, 372-389, et la lettre 66 : CYPRIEN, *Epistola* 66, 8 ; *PL* 4, 406 A. Le sens général *d'adunata* est d'unir jusqu'à ne faire plus qu'un, à l'image du pain unique que l'on trouve dans la *Didache*, 9, 4. Voir sur le sens de ce mot : H. PETRE, *Caritas*, Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1948, 329-332.

[116] Un parallèle intéressant peut être fait avec le *una caro* d'Augustin : partant de la question du Christ à Saul (Ac 9,4 : « pourquoi me persécuter ? ») il explique l'unité du corps de l'Église. Ainsi, comme la langue se plaint quand le pied est écrasé, c'est le corps de l'Église qui ne fait qu'un avec le Christ par son mariage et les citations

- L'unité d'une société sera toujours surajoutée à ses éléments, personnes réelles demeurant, avant et après leur intégration à la société, des substances. Une société politique ne peut être qu'un tout accidentel de substances, et pas un tout substantiel. Cela ne signifie pas qu'il n'existe pas un certain ordre, une organisation ou un objectif commun qui peuvent être nécessaires, voire dictés par la nature de ses membres.

- L'individualité semble aussi lui faire défaut : bien qu'elle puisse être distinguée d'une autre société politique son unité n'est pas substantielle. Elle ne peut subsister que dans les personnes particulières qui en sont membres.

- La nature rationnelle enfin paraît improbable, et les moutons (et les marins) de Panurge semblent vouloir nous dissuader de le penser. Cependant il est possible d'attribuer, à partir des membres d'une société, une activité propre au groupe et qui sera supérieure à la somme des actes de ses membres. On parlera ainsi de culture française comme culture d'un tout et non comme somme de cultures individuelles. Elle peut être transmise et dépasser les limites propres à chaque être qui compose le groupe.

La société politique a donc une certaine forme de personnalité : elle se distingue des autres par son unité, à défaut d'individualité ; elle est un être accidentel, bien que nécessaire à la nature humaine ; elle est de nature raisonnable, selon que ses actes procèdent de la connaissance et de la volonté de ses membres en tant que membres. Une société politique peut ainsi jouir d'une personnalité qui, bien qu'imparfaite, ne sera pas simplement morale ou juridique.

Application à l'Église

Qu'en est-il de l'Église ? Son unité et son individualité ont été développées à travers la notion de corps mystique[117] animé non d'une fin commune mais d'un principe intérieur existant

conjointes de Gn 2,24 et d'Ep 5,21-32 (AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos* XXX, II 3-4 ; *PL* 36, 231s). En sens inverse le même Augustin compare les martyrs au sang du Christ qui s'écoule lors de son agonie (AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos* CXL, 4 ; *PL* 37, 1817s). Faut-il y voir une séparation ? Or, même si les martyrs déposent leur vie ils demeurent ainsi dans l'Église et, plus encore, la constituent.

[117] PIE XII, *Mystici corporis*, § 58-60 (original latin : *AAS* 35 (1943) 221s). Pour comprendre le rôle central qu'a eu, historiquement et théologiquement parlant, cette encyclique entre les conciles Vatican I et Vatican II, et le rôle de l'Esprit-Saint dans l'Église, voir V. MARALDI, *Lo Spirito e la Sposa : il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla «Lumen Gentium» del Vaticano II*, Casale Monferrato, Piemme, 1997, 154-180 avec en particulier une insistance sur l'action visible de l'Église comme œuvre de l'Esprit-Saint : 296-302.

dans tout l'organisme[118] aussi bien que dans chacune des parties : l'Esprit de Dieu qui remplit[119] toute l'Église et en fait l'unité[120]. C'est aussi, d'une certaine manière, la position de Journet, qui voit en l'Esprit-Saint l'âme incréée de l'Église[121]. Il est cependant difficile de comprendre comme équivalents que l'Esprit-Saint peut causer la personnalité de l'Église et qu'il est la personnalité de l'Église.

Malgré la complexité de l'être ecclésial l'encyclique *Mystici Corporis* conclut qu'il faut tenir une union réelle des hommes dans le Christ et entre eux, union plus que morale mais non physique ou même hypostatique. Pour mieux comprendre l'action unique et pourtant à chaque fois particulière et donc unificatrice de l'Esprit, citons Basile de Césarée[122] :

> remplissant tout de sa puissance, [l'Esprit-Saint] ne se communique qu'à ceux-là seuls qui en sont dignes, non pas suivant une mesure unique, mais en distribuant son opération en proportion de la foi. […] Ainsi l'Esprit, présent à chacun des sujets capables de le recevoir, comme s'il était seul, émet suffisamment pour tous, la grâce en plénitude : en jouissent ceux qui y participent, autant qu'il est possible à leur nature, mais non point autant qu'il peut, lui, se donner en participation !

Une difficulté persiste : comment concevoir l'unité de l'aspect moyen de grâce et de l'aspect réalité de grâce ? Nous devons en tout cas tenir qu'ils sont distincts mais non séparés. Plus proche de nous, le concile Vatican II aboutit à quelques précisions. Après avoir repris la théologie biblique il rappelle que les différentes parties de l'Église ne forment qu'une seule réalité complexe[123]. Or cette réalité est une et réellement indivisée, même si notre intelligence

---

[118] À l'image de ce qu'a pu dire Basile le Grand dans son commentaire des jours de la création, au troisième jour : BASILE DE CESAREE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, V, 8 ; ed. et tr. S. Giet, SC 26 bis, Paris, Les éditions du Cerf, 1968, 314-317 ; où, faisant la liste des plantes et de leurs différences, il remarque que c'est la même humidité qui nourrit, autrement, chaque partie si diverse. Nous pourrions rapprocher cela de ce qu'il précise ID, *Sur le baptême*, I, 20 ; ed. et tr. J. Ducatillon, SC 357, Paris, Les éditions du Cerf, 1989, 168-171, de l'action de l'Esprit-Saint, par la diversité de ses dons. Ainsi, c'est par ce même don fait à tous que chacun est unique, agit uniquement, existe uniquement. Nul doute que si Basile de Césarée avait bénéficié des connaissances biologiques modernes au lieu de celles d'Aristote, il eût fait de beaux liens avec la génétique. De même saint Paul parlant d'olivier franc et d'olivier sauvage (Rm 11).

[119] Et pas « qui est l'hypostase » de l'Église, comme le laisse penser H. MÜHLEN, *L'Esprit dans l'Église* I, 40s et 52-55, associé à l'idée de « grand-moi » pp. 282-290 et dans le vol. II les discussions avec H.U. von Balthasar : pp. 112-120, 132-134 etc. Cette solution est, d'après J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, 678, celle de D. PETAU dans sa *Dogmata theologica* du XVIIe siècle (D. PETAU, *Dogmata theologica Dionysii Petavii*, Paris, Apud Ludovicum Vivès, 1865-1867). Elle a l'inconvénient de réduire la personnalité de l'Église à son âme.

[120] Cf. 1 Co 12,4-13.

[121] CH. JOURNET, « L'Église épouse du Christ », *Nova et Vetera* 30 (1955) 235, et de manière plus détaillée : ID., *L'Église du Verbe Incarné, II*, 345-448 et surtout 786-843, même si à la fin de ce chapitre IV l'auteur reprend la position de Mühlen décrite dans la note précédente, avec des précisions sur les rapports entre l'âme incréée de l'Église (l'Esprit-Saint) et son âme créée. Voir aussi ID., « Note sur la distinction des deux âmes de l'Église, l'une incréée et l'autre créée », *Nova et Vetera* 21 (1946) 284-299.

[122] BASILE DE CESAREE, *Sur le Saint-Esprit*, IX, 22 ; ed. et tr. B. Pruche, SC 17 bis, Paris, Les éditions du Cerf, 1968, 324-327.

[123] *LG* 7 et 8.

ne peut l'appréhender que par des distinctions. La constitution sur l'Église précise que « cette unique Église du Christ […], comme société constituée et organisée en ce monde subsiste[124] dans l'Église catholique gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui »[125]. Ces différents éléments[126] permettent de conclure à l'individualité de l'Église[127].

L'Église subsiste, comme une société politique, dans ses membres, mais cette subsistance n'est-elle qu'accidentelle ? Pouvons-nous, pour attester cette unité des chrétiens entre eux, et des Églises entre elles, nous contenter de constater que « elles se communiquent réciproquement la paix, elles échangent le nom de frères, elles se rendent mutuellement les devoirs de l'hospitalité »[128] ? Cela serait superficiel, et le terme *contesseratio hospitalitatis* utilisé ici par Tertullien, traduction directe du symbole qui nous préoccupe, nous empêche de rester superficiels. Le terme sera repris dans le sens de notre actuel symbole des apôtres, comme signe de reconnaissance, mais renvoie déjà à un devoir d'hospitalité plus grand qui fait de l'Église la vraie demeure du chrétien.

Subsistance de l'Église selon Denys le pseudo-Aréopagite

Nous pouvons aussi dire de l'Église qu'elle est subsistante dans un sens particulier de la *subsistance* développé par l'auteur connu sous le nom de Denys l'Aréopagite. Il cherche à concilier en même temps l'adoption paulinienne[129] et la filiation développée par Jean[130]. Cette double filiation est à la fois extérieure et antérieure à l'initiative humaine, et intérieure et active en elle par le modèle du Christ. Elle pourrait être comparée à l'hypothèse épigénétique de la

---

[124] Dans un sens qui doit être repris des Pères conciliaires directement, et pas d'un sens classique (doit se réaliser en) ou scolastique (est en soi en), mais dans le sens de *se trouver* et de *demeurer*. Voir à ce sujet A. VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des* subsistit in *(LG 8)*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 2002, en particulier pp. 393-396, et la transcription des discussions de novembre 1963 : pp. 379-392.

[125] *LG* 8.

[126] Ainsi que les précisions de saint Thomas d'Aquin sur les formes d'union existant dans le Corps mystique, cf. *III Sent*., dist. 13, q. 2, art. 2, qla. 2, c.

[127] Car l'Église déjà accomplie dans l'*eschaton* est consubstantielle à l'existence et à la subsistance de l'Église *viatrix*.

[128] TERTULLIEN, *De la prescription contre les hérétiques*, XX, 8 ; ed. et tr. R. F. Refoulé, P. de Labriolle, SC 46, Paris, Les éditions du Cerf, 1957, 113s.

[129] Rm 8,15 : « Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte ; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier : Abba ! Père ! » et Ga 4,4-6 : « Mais quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la loi, afin de racheter les sujets de la Loi, afin de nous conférer l'adoption filiale. Et la preuve que vous êtes des fils, c'est que Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père ! »

[130] Voir ce même Ga 4,6, Jn 8,31-59, ainsi que l'ensemble de la première lettre de Jean, en particulier 1 Jean 3,2.

modification de l'ADN par méthylation de la cytosine qui permettrait de combiner en génétique l'inné et l'acquis[131].

Ce même auteur (le pseudo- Denys l'Aréopagite) utilise[132] ce sens de *subsister* pour interpréter 2 P 1,4 : « afin que vous deveniez ainsi participants de la divine nature ». Dire alors des chrétiens divinisés qu'ils *subsistent divinement* ne coïncide pas avec et est moins que « vous êtes des Dieux »[133], mais signifie beaucoup plus qu'*agir divinement*. Nous pourrions rapprocher cela de la capacité à demeurer en Dieu (Jn 14,10). Il serait aussi utile d'opérer un rapprochement avec les martyrs : l'Église subsiste en particulier dans ses membres entrés dans une éternité d'attestation, les martyrs dont le témoignage subsiste au-delà des limitations.

Ainsi nous pouvons dire de l'Église qu'elle subsiste en tant que société politique unie par le symbole (*contesseratio*) de la foi, dans le sens simple et johannique de demeurer, et aussi qu'elle subsiste dans le sens plus complexe de la filiation divine, filiation intérieure et extérieure, antérieure et active, innée et acquise. Elle ne peut donc être un sujet simple, il faudra alors voir comment cette subsistance se réalise, comment se manifeste sa subsistance sponsale dans les multiples sujets qui la composent. Nous devrons alors essayer d'articuler l'action de l'Église et les actions de ses membres. Commençons par étudier ce qui agit sur elle et en elle.

---

[131] Voir les développements différenciés des chenilles et papillons, ou des reines par rapport aux ouvrières chez les abeilles, et les recherches actuelles, par exemple par V. KILIN, *Epigenetic DNA modification monitored by a new fluorescence based tool*. Biophysics. Université de Strasbourg, 2016. Mais la description dionysiaque va même au-delà d'une simple réduction au silence de certains gènes, elle suppose une adaptation active.

[132] PS.-DENYS L'AREOPAGITE, *La hiérarchie ecclésiastique*, II 1, en M. DE GANDILLAC, tr., *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, Montaigne, 1943, 252. : « sur le plan intellectuel, c'est l'amour de Dieu qui nous meut d'abord vers le divin, mais, lorsque cet amour sacré se manifeste au dehors en inspirant les saintes opérations du culte, ce qui constitue le fondement primitif de ce procès, c'est l'opération parfaitement ineffable par laquelle nous sommes déifiés. Être déifié, c'est faire naître Dieu en soi ; personne, par conséquent, ne saurait comprendre, ni moins encore mettre en pratique les vérités reçues de Dieu s'il ne lui a pas été donné d'abord de subsister divinement. Sur le plan humain, n'avons-nous pas besoin d'abord de subsister avant d'agir selon nos facultés, car ce qui n'existe d'aucune façon ne se meut ni ne subsiste, car ce qui n'existe que selon tel ou tel mode n'opère rien ni ne subit aucune action du dehors sinon dans les limites de son existence ? Il me semble que c'est là une vérité d'évidence. »

[133] Jn 10,34 et Ps 82,6.

b) *Action de la grâce, action de l'Esprit-Saint*

Il existe un niveau surnaturel particulier pour l'Église, que nous devons étudier[134]. Ce niveau est double et provient de la grâce créée (les vertus et les dons) et de la grâce incréée (l'inhabitation de l'Esprit-Saint en chaque chrétien). L'Église subsiste ainsi en chaque chrétien car gracié et habité par l'Esprit-Saint. Chaque chrétien peut ainsi dire de l'Esprit-Saint, à la manière de Saint Paul : « ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. »[135] L'Église subsiste ainsi particulièrement en chacun de ses membres[136].

Ces points nous permettent d'attribuer des actes à la communauté Église comme telle : les actes les plus hauts, par lesquels elle reste ferme et indéfectible dans l'annonce de l'Évangile et célèbre authentiquement les sacrements, ou d'autres plus ordinaires. Les premiers, les actes « sources » et en particulier les actes de charité, doivent être rapportés à l'Esprit-Saint. En eux l'Église subsiste[137] dans les personnes communautairement animées par l'Esprit-Saint[138], elle pose ces actes comme instrument adjoint[139]. Les actes plus ordinaires, eux, sont attribuables à l'Église comme sujet distinct ou cause seconde[140], mais bénéficient aussi de l'assistance de l'Esprit-Saint[141]. L'Église subsiste accidentellement dans ces actes. Ce double niveau ontologique surnaturel fait, analogiquement, de l'Église une personne, que nous dirons

---

[134] Et qui se rapproche de l'explication de J. MARITAIN, *De l'Église du Christ ; la personne de l'Église et son personnel*, 39-45, avec cette double « subsistence » de l'Église : une naturelle comme communauté humaine, et une surnaturelle qui transcende la première. Cette manière de l'expliquer a été accueillie par CH. JOURNET, « La sainteté de l'Église : le livre de Jacques Maritain », *Nova et Vetera* 46 (1971) 2-15, mais critiquée par Y. CONGAR, « La personne "Église" », 633-634.

[135] Ga 2,20. Cette question de l'inhabitation pourrait se continuer par la question en apparence simple : pourquoi disons-nous que nous croyons en l'Esprit-Saint et pas que nous demeurons dans l'Esprit-Saint ? La réponse passe justement par la théologie johannique – et son usage du verbe *demeurer* – et par la notion de personne appliquée à la troisième personne de la Trinité.

[136] Nous pouvons même parler d'une subsistance particulière dans les membres séparés, puisque leur charité demeure en Dieu qui est resté fidèle. Ce n'est que dans cette perspective que nous pouvons comprendre la parabole de la brebis perdue : elle est toujours une brebis du vrai berger. Dans le mariage ceci peut s'appliquer pour le cœur du conjoint fidèle, qui maintient le conjoint séparé (par l'infidélité ou la mort) dans la vie du couple, ainsi le très christique boulanger de « La femme du boulanger » de Giono et de Pagnol.

[137] Dans les différents sens développés au paragraphe précédent.

[138] Ces personnes agissent comme causes instrumentales, sous une motion qui vient de Dieu.

[139] Nous pourrions dire aussi qu'elle pose des actes comme instrument conjoint, à la manière de la nature humaine de Jésus qui lui est conjointe ; mais quand, par exemple, *SC* 7 précise : « lorsque quelqu'un baptise, c'est le Christ lui-même qui baptise. » nous y voyons une mise en garde contre une certaine vision moniste de l'Église. Il serait alors plus prudent de dire que l'Église est adjointe au Christ comme sa fiancée en attendant d'être, dans l'éternité, la conjointe, c'est-à-dire l'épouse du conjoint eschatologique. Le vocabulaire n'est ici pas fixé aussi clairement que peut l'être le terme « adjoint » dans la christologie thomasienne.

[140] Ces actes plus ordinaires peuvent aussi être attribués au membre (ou personnel) de l'Église qui agit comme cause propre. Cette distinction se retrouve aussi dans la compréhension que nous pouvons avoir des demandes de pardon faites par l'Église : sans confondre la peine et la coulpe, si c'est l'Église qui prend comme personne la responsabilité de la pénitence, elle ne porte pas celle du péché de son personnel.

[141] Le personnel agissant étant dans ce cas capable de se dérober à cette assistance.

mystique[142], plus pour dire ce qu'elle n'est pas que ce qu'elle est. Elle subsiste dans les hommes en tant que graciés et en tant qu'habités individuellement et communautairement par l'Esprit-Saint. Ce double type d'union[143] entre la créature et Dieu correspond aux images bibliques[144] de l'Église corps du Christ et de l'Église épouse du Christ, unie au Christ et distincte de lui.

En tout cela, nous l'avons vu, c'est à partir des missions et des dons du Fils et du Saint-Esprit, et en se fondant sur ces missions et sur ces dons, que nous avons pu discerner la personnalité de l'Église. Ceci nous montre qu'il ne peut y avoir d'opposition entre la définition de personne utilisée pour comprendre l'un ou l'autre. Au contraire, c'est aussi par la personne du Verbe incarné que nous avons pu avoir une idée approchante de la personnalité complexe de l'Église. L'Église possède une subsistance personnelle particulière qui ne se fonde pas comme pour nous sur notre substance mais en tant qu'elle est corrélative au Christ, qu'elle est épouse du Christ. C'est dans la convergence des notions de corps et d'épouse que l'Église se réalise : quand elle n'est qu'une seule chair avec le Christ[145]. La fiancée est attirée, en somme, à la plénitude personnelle du Verbe incarné. Nous retrouvons ici l'accomplissement temporel du mariage juif qui s'étend de la consécration (*qiddushin*) à l'assomption (*nissu'in*) [146]

Cette personnalité est de plus indiquée par l'expression du credo : *credo Ecclesiam*[147] qui aurait pu ici aussi reprendre le *demeurer* de l'évangéliste Jean. Mais la simplicité de la construction *credo Eclesiam* montre que l'Église un sujet crédible, parce qu'elle est une et qu'elle est sainte.

---

[142] Avec saint Thomas d'Aquin : *ST* III, q. 19, art. 4, resp. ; q. 48, art. 2, ad 1 ; q. 49, art. 1, resp. et B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Introduction au Mystère de l'Église*, 511 : « cette personnalité mystique […] repose sur un mode d'union entre la créature et Dieu qui est à la fois moins que l'union hypostatique […] et plus qu'une union seulement morale. »

[143] Union dynamique appartenant à l'ordre du bien et pas à l'ordre de l'être, le support ontologique étant fourni par les personnes qui composent l'Église et le principe unificateur étant la Personne de Jésus-Christ vers laquelle ces personnes tendent pour y être conformées. La grâce et la charité qui permettent cette conformation ont leur source en l'Esprit-Saint. Cf. J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique*, 681-682.

[144] Voir l'articulation qu'en donne L. BOUYER, *L'Église de Dieu*, 601-606, théologiquement et dans le rapport du temps à l'éternité, distinction que nous pouvons rapprocher de la succession temporelle entre consécration (*qiddushin*) et assomption (*nissu'in*) dans le mariage juif, d'après R. INFANTE, *Lo sposo e la sposa. Percorsi di analisi simbolica tra la Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini*, 78.

[145] Ce que nous participons à réaliser : Col 1,24.

[146] Voir les références données dans la note quasi précédente : n. 144.

[147] « Je crois en l'Église ».

c) *Hypothèse d'un* proprium *de l'Esprit-Saint.* Reductio ad absurdum

La difficulté vient de la manière dont nous accueillons et comprenons la mission de l'Esprit-Saint[148]. Il est tentant – et somme toute assez logique – d'essayer de comprendre qui est l'Esprit-Saint en nous appuyant sur son action et sa présence dans l'Église. Comme c'est lui qui permet la personnalité complexe de l'Église, en venant à la rencontre de cette personne – l'Église – nous pouvons espérer accueillir la personne divine à l'image des publicains qui ont rencontré le Christ et l'ont accueilli chez eux. Le moyen épistémologique serait alors de faire un parallèle avec la nature humano-divine du Christ. Deux chemins s'ouvrent : appréhender l'Église comme Corps du Christ ou voir en l'Église l'épouse du Christ.

Église-corps du Christ

Or, si nous cherchons à faire un parallèle strict entre l'union hypostatique et la Pentecôte[149] dans le cadre de l'image de l'Église-corps du Christ, nous risquons de voir l'Église comme un corps constitué par le don de l'Esprit-Saint. Toujours en strict parallèle avec l'union hypostatique[150] nous imaginerions la troisième personne de la Trinité totalement unie à la personne de l'Église[151]. En parlant de l'Église nous incluons évidemment ses membres. Cette

---

[148] PH. VALLIN, « Le mystère de l'Église chez Jacques Maritain, entre l'histoire patente et l'histoire latente », *RevSR* 81/4 (2007) 502s, en particulier la note 47.

[149] Par exemple pour montrer l'existence et l'articulation de deux natures dans l'Église comme dans le Christ, comme le fit J. A. MÖHLER, *La symbolique ou exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants, d'après leurs confessions de foi publiques*, Trad. française par F. Lachat, Paris, Louis Vivès, 1852, XXXVIs, 1-22. Se reporter surtout aux pages 5ss, sur la descente de l'Esprit à la Pentecôte. Les formules sont belles : « [l'Église] c'est l'incarnation permanente du Fils de Dieu. » ou encore c'est « la religion chrétienne devenue objective. » (*Ibid.* 7 et 8) Remarquons que le choix du titre de ce livre rejoint particulièrement nos préoccupations alors qu'il provient du désir d'objectivité de Möhler, qui voulait s'appuyer sur les professions de foi des chrétiens, donc les symboles. (Attention, pour l'édition des deux tomes en un seul volume : ID., *La symbolique ou exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants, d'après leurs confessions de foi publiques*, Trad. française sur la 4e édition allemande par F. Lachat, Bruxelles, La société nationale pour la propagation des bons livres, 1858, les deux livres sont simplement reliés ensemble. Ces pages correspondent à la fin du premier livre se situant au début du second volume, après environ 300 pages, elles sont exactement numérotées comme le second volume ci-dessus)

[150] Que semble appuyer l'interpellation du Christ à Saül : « Saoul, Saoul, pourquoi me persécutes-tu ? » (Ac 26,14) expliquée dans ce sens de la persécution des membres de l'Église par J. GRANADOS GARCIA, *La carne si fa amore*, Siena, Cantagalli, 2010, 261-266.

[151] Nous touchons déjà à une première contradiction si nous imaginons l'Esprit-Saint comme cause formelle de l'Église, ce qui la réduit absolument à la troisième personne de la Trinité et enlève toute faculté aux membres de l'Église, pour autant qu'ils puissent exister. De plus cela ne serait possible que s'il existait entre l'Esprit-Saint et l'Église une analogie de proportionnalité qui inclurait une analogie d'attribution. Cela serait aussi contradictoire car nous obligerait à ne voir en la *plebs adunata* que la cause matérielle de l'Église. Or l'Esprit de Dieu en l'esprit de l'homme révèle déjà bien plus l'action et la présence de la Trinité. H. de Lubac a largement approfondi cet aspect anthropologique, visible en E. DE MOULINS-BEAUFORT, *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac*, Paris, Les éditions du Cerf, 2003, 791-867, en particulier pp. 827-867, montrant que l'âme, dans l'unité d'esprit avec Dieu, n'est pas seulement âme dans l'Église mais aussi âme de l'Église, « car pour connaître l'homme, l'homme vrai, l'homme tout entier, il faut connaître Dieu » (*Ibid.* 14, citant le discours de clôture du concile Vatican II par le Pape Paul VI). Et pour connaître l'action de Dieu en l'Église il faut accueillir son action en chaque

union quasi-hypostatique ne laisserait alors que bien peu de place à chaque personne humaine[152] – ici-bas comme dans l'éternité – et surtout aucune à la personne de Jésus-Christ.

Si nous restons dans ce parallèle absolu entre le don de l'Esprit-Saint et l'incarnation[153], nous ne pouvons en tirer qu'une convenance absolue, un *proprium* de l'Esprit-Saint correspondant au *proprium* de l'incarnation, avec l'union absolue en une seule personne de la totalité de la divinité du Verbe et de la totalité de l'humanité de Jésus. Cette hypothèse serait confortable pour la définition Realsymbolique de l'Église, en parallèle avec la dimension Realsymbolique du corps du Christ, mais elle inclurait l'humain dans un double Realsymbole[154]. Cela écartèlerait toute anthropologie chrétienne entre la convenance de l'incarnation et celle de la constitution de l'Église.

Cette hypothèse déboucherait sur un monisme absolu interdisant toute appartenance dynamique à l'Église à moins de considérer les chrétiens comme des éléments matériels inertes et temporairement inclus dans le corps de l'Église, si le monisme est compris en termes christologiques. Nous pourrions aussi, selon un monisme pneumatologique, considérer les membres de l'Église comme des esprits possédés par l'Esprit de Dieu au lieu d'être libérés par Lui. C'est aussi ce que nous montrent les exorcismes : l'Esprit-Saint libère vraiment alors que la possession diabolique enferme et prend possession. De plus cette hypothèse obligerait à un saut anthropologique entre l'humanité définie exclusivement par le Christ jusqu'à la Pentecôte et exclusivement par l'union *hypostatique* avec le Saint-Esprit après : nous voici avec un corps sans tête.

Autre contradiction patente dans cette hypothèse, nous ne pouvons accueillir l'action de la Trinité si c'est l'Esprit seul qui agit dans l'Église. Une telle hypothèse de travail pousserait

homme. Nous devons chercher si imaginer l'Esprit-Saint comme cause efficiente de l'Église conduit aussi à une impasse logique. À première vue l'articulation avec l'action de la Trinité va poser problème.

[152] Ce qui pourrait être le cas dans une lecture rapide de l'action de l'Esprit Saint comme celui qui crée une réciprocité entre le Christ et l'Église, en V. MARALDI, *Lo Spirito e la Sposa : il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla «Lumen Gentium» del Vaticano II*, 296-341, mais qui est équilibré par la diastase (pp. 341-373) entre le don et les fruits de l'Esprit-Saint. Mais le risque existe encore de chosifier l'Esprit ou de le séparer, nous devons être attentifs à voir l'Esprit-Saint comme sujet et objet du don.

[153] Ceci est la définition exacte de l'erreur décrite dans le *Contra errores graecorum* de saint THOMAS D'AQUIN, *Opuscula Theologica*, vol. I, *De re dogmatica et morali*, Romae, Marietti, 1954, *Contra errores graecorum*, Pars altera, cap. 29-31, 339s. Si la mission de l'Esprit est totalement distincte de la mission du Fils cette théologie invente deux Fils. Ainsi le *filioque* conjure ce parallélisme trop strictement logique et est nécessaire au salut.

[154] L'être humain expression complète de la deuxième personne de la Trinité en Jésus, et de la troisième en l'humanité ou dans la part de l'humanité appartenant à l'Église…

jusqu'à l'exclusive l'union propre[155] de l'Esprit-Saint. L'erreur est de vouloir attribuer à l'Esprit une action qui lui est appropriée.

Église-épouse

Si d'un autre côté nous comprenons l'envoi de l'Esprit-Saint de manière toujours parallèle à l'union hypostatique mais dans le cadre de l'image de l'Église épouse, nous devrons toujours professer un *proprium* de cette union et accueillir les problèmes anthropologiques qui en découlent, mais en considérant cette fois l'Église qui serait une Église de l'Esprit-Saint face au Christ. Ceux qui ont été au Christ, de l'incarnation à la constitution de l'Église[156], ne seraient plus membres de l'Église que d'une manière dérivée et l'incarnation deviendrait alors un mensonge ou un effort inutile : le salut serait le seul fait de l'Esprit-Saint. Nous ajoutons avec cette hypothèse, d'un pneumatisme irrecevable, l'inutilité de l'incarnation à l'absurdité de l'anthropologie chrétienne[157].

L'absurdité que nous rencontrons ici ne peut à elle seule démontrer ce qu'est exactement la personnalité de l'Église et le rôle parfaitement précis de l'Esprit-Saint pour elle. Mais elle veut démontrer le danger qui réside dans une acception trop univoque des termes : l'Église est une personne et l'Esprit-Saint constitue cette personne, mais cela doit être entendu de manière dynamique et pas définitive, de manière différente, selon l'eschatologie et selon le temps du Salut, mais, de toute façon, d'une manière qui ne contredise pas le libre arbitre.

---

[155] Bien que s'intéressant à l'action de la Trinité et de l'Esprit-Saint dans l'âme et pas dans l'ensemble de l'Église, il est utile de consulter ce qu'en dit P. GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs*, *Analecta Gregoriana* 035, Roma, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1946, où il cherche à démontrer, contre D. Pétau, qu'il est inexact de dire que le Saint-Esprit s'unit au sens propre à ceux qu'il fait saints et que cela lui convient selon l'hypostase. Il y démontre que, selon les Pères de l'Église, il ne faut pas attribuer à une seule personne divine la communication de la sainteté aux âmes, sauf par le jeu des appropriations. Notons en particulier p. 52 la note 59 sur le danger d'utiliser le terme ou la notion d'union hypostatique pour l'Esprit-Saint, et p. 275 la précision selon laquelle pour les Pères grecs l'union des âmes justes avec le Saint-Esprit n'est pas proprement personnelle. Il faut aussi consulter tout le long deuxième chapitre de son ID., *L'habitation en nous des trois personnes, le fait, le mode*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1928, 18-96, en particulier sur la notion de personne : pp. 32-40, ainsi que la discussion de la nouvelle hypothèse de Petau aux pp. 139-150 sur l'union de Personne à personne et qui pose le problème de l'union hypostatique (pp. 148-150).

[156] Faut-il alors imaginer cette constitution de l'Église à la Pentecôte, ce qui semble inefficace, ou à la consommation éternelle ?

[157] C'est encore le *filioque* qui, selon le *Contra errores graecorum*, vient nous prémunir de tomber dans une telle erreur.

Conclusion

Si nous écartons cette hypothèse, qui se révèle donc toujours périlleuse, et revenons à un envoi de l'Esprit-Saint dans l'Église de manière différente de l'union hypostatique[158], nous pouvons alors chercher à comprendre quelle est la nature de cette appropriation de l'inhabitation substantielle de l'Esprit-Saint. Pour ce faire nous pouvons nous demander, en amont, quelles influences peuvent avoir les ecclésiologies utilisées sur la compréhension de cette inhabitation de l'Esprit-Saint qui donne sa forme à l'Église et, en aval[159], quelles conséquences anthropologiques peuvent avoir telle ou telle vision de l'inhabitation substantielle de la troisième personne de la Trinité. Dans un premier temps admettons tout au moins de pouvoir attribuer une *personnalité* divine, ou plutôt *divinisée*, à l'Église, personnalité qu'il nous faudra encore mieux définir mais dont tout le mystère original tient au fait qu'elle peut déjà se rapprocher de la personnalité discernable[160] du Christ.

5.4 *La place de l'Esprit-Saint dans des ecclésiologies et les anthropologies qui en dérivent*

Après avoir soumis dans un raisonnement par l'absurde la question du *proprium* de l'Esprit-Saint aux principales ecclésiologies, renversons le processus et cherchons à déterminer quelles conséquences peuvent avoir ces deux images bibliques de l'Église : l'Église corps ou épouse du Christ. Nous nous intéresserons aux développements pneumatologiques et anthropologiques des ecclésiologies qui y correspondent. Ces deux dimensions sont nécessaires pour l'étude des articulations entre le lien Christ-Église et le lien matrimonial. Ceci est logique pour l'anthropologie qui sera indispensable pour aborder le mariage, mais aussi pour les liens qui existeront alors avec l'ecclésiologie. C'est une nécessité que nous pouvons admettre pour la pneumatologie au vu du rôle de l'Esprit-Saint dans la constitution de l'Église[161]. En étudiant le lien entre vision ecclésiologique et compréhension du don de l'Esprit-Saint nous tirerons les conséquences anthropologiques d'une vision sponsale de l'Église.

---

[158] B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Introduction au Mystère de l'Église*, 511 : « il n'y a pas d'union de type hypostatique entre les Chrétiens et l'Esprit-Saint » et « le Chrétien ne fait pas 'un' avec Dieu comme le Fils de Marie est 'un' avec le Verbe ».

[159] Dans un souci de vérification *a posteriori*.

[160] Rayonnement naturel de sa personne, discernable par tous ceux qui, dans l'histoire, l'approchaient, et pas seulement par Anne ou Syméon. Cf. PH. VALLIN, « Le mystère de l'Église chez Jacques Maritain, entre l'histoire patente et l'histoire latente », 503s.

[161] Ainsi, nous pouvons essayer de répondre aux mises en garde de l'encyclique *Mystici Corporis* contre un modèle trop physiciste ou statique de l'Église.

5.4.1 L'Église corps du Christ

Origines de l'image de l'Église - Corps du Christ

À la base de cette ecclésiologie se trouve une expression biblique et surtout paulinienne destinée à montrer que l'Église naît de la communion avec le Christ, de la même manière que le corps est uni à la tête. La première apparition du thème[162] fait référence au corps physique du Christ, mais dans les passages eucharistiques[163] le « corps du Christ » se réfère au Christ lui-même. La dimension ecclésiologique de cette formulation provient d'1 Co 10,16s : « La coupe de bénédiction que nous bénissons, n'est-elle pas communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas communion au corps du Christ ? Parce qu'il n'y a qu'un pain, à plusieurs nous ne sommes qu'un corps, car tous nous participons à ce pain unique. » Cette communion est possible par le baptême[164] et surtout par l'eucharistie qui fait que les chrétiens sont corps du[165] Christ et en[166] Christ. Cette proximité avec le Christ implique l'unité de la communauté, en particulier avec les plus faibles.

Par la suite les Lettres aux Colossiens[167] et aux Éphésiens[168] appliquent cette image en parlant du Christ comme de la tête de ce corps qu'est l'Église. Les relations entre la tête et le corps se précisent :

> Mais, vivant selon la vérité et dans la charité, nous grandirons de toutes manières vers Celui qui est la Tête, le Christ, dont le Corps tout entier reçoit concorde et cohésion par toutes sortes de jointures qui le nourrissent et l'actionnent selon le rôle de chaque partie, opérant ainsi sa croissance et se construisant lui-même, dans la charité. (Ep 4,15s)

Ces relations entre tête et corps sont équilibrées par l'image de l'épouse : Ep 5,23 « le mari est chef de sa femme, comme le Christ est chef de l'Église, lui le sauveur du Corps », ce qui

---

[162] Rm 7,4 : « Ainsi, mes frères, vous de même vous avez été mis à mort à l'égard de la Loi par le corps du Christ pour appartenir à un autre, à Celui qui est ressuscité d'entre les morts, afin que nous fructifiions pour Dieu. »
[163] Mc 14,23 ; Mt 26,26 ; Lc 22,19 ; 1 Co 11,24.
[164] 1 Co 12,13 : « Aussi bien est-ce en un seul Esprit que nous tous avons été baptisés en un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit. », cf. Ga 3, 28.
[165] 1 Co 12,27 : « Or vous êtes, vous, le corps du Christ, et membres chacun pour sa part. »
[166] Rm 15,5 : « ainsi nous, à plusieurs, nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ, étant, chacun pour sa part, membres les uns des autres. »
[167] Col 1,18 : « Et il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Église : Il est le Principe, Premier-né d'entre les morts, (il fallait qu'il obtînt en tout la primauté) ».
[168] Ep 1,22s : « Il a tout mis sous ses pieds, et l'a constitué, au sommet de tout, Tête pour l'Église, laquelle est son Corps ».

sera l'objet du paragraphe suivant. Le thème de l'Église corps du Christ est aussi enrichi de la notion de *plérôme* ou plénitude : « [l'Église,] laquelle est son Corps, la Plénitude de Celui qui est rempli, tout en tout. » (Ep 1,23)[169] affirmant la présence totale de la divinité. C'est enfin par l'assertion « ils ne feront qu'une seule chair » (Gn 2,24) que nous voyons comment ces images sont unies.

Fortunes de l'image dans l'histoire

D'un point de vue historique, cette image a déjà été reprise par la *première Lettre de Clément aux Corinthiens*, Ignace d'Antioche, Irénée de Lyon, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, Cyprien et Augustin, entre autres[170]. Ce dernier aura une grande influence par son expression de *Christus totus* qui souligne l'unité dans la foi. Cette unité se fait pour lui surtout dans l'eucharistie, sacrement incorporant par excellence[171] qui unit au Christ et à l'Église.

À partir du IXe siècle commence à apparaître l'adjectif *mystique* pour préciser les cas où le corps désigne l'eucharistie. Il est alors compris dans un sens sacramentel, renvoi à une réalité mystérieuse. Progressivement, *corps mystique* en vient à désigner à la fois le Christ, l'eucharistie et l'Église.

Depuis la période scolastique

La période scolastique, pour mettre en valeur l'humanité du Christ comme cause instrumentale de la grâce, insiste sur la place capitale du Christ. Le traité *De Christo capite* veut ainsi montrer que l'humanité du Christ est plus qu'une cause morale de la grâce, elle est un instrument conjoint[172] du Verbe. La tête et les membres forment ainsi, par ce lien de grâce, « comme une seule personne mystique »[173] ; et aussi : « on donne à toute l'Église le nom de corps mystique »[174].

---

[169] Et Col 2,9 : « Car en lui habite corporellement toute la Plénitude de la Divinité ».

[170] Cf. S. PIÉ-NINOT, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Brescia, Queriniana, 2008, 163 et surtout H. DE LUBAC, *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge : étude historique*, 14s.

[171] AUGUSTIN, *In Joannis Evangelium tractatus XXVI*, 12-15, *PL* 35. Cf. surtout XXVI, 15 : « Par cet aliment et ce breuvage, le Sauveur veut donc nous désigner l'unité de son corps, l'union de ses membres, qui n'est autre que la sainte Église, composée des prédestinés, des appelés [non encore justifiés], des justifiés, des saints glorifiés et de tous les fidèles. » Nous pouvons voir ici une citation implicite d'Ep 1,3-14 qui, dans sa progression géométrique, vient renforcer notre perception énergétique de l'Église.

[172] Voir *ST* III, q. 62, art. 5, resp. Cette notion de cause instrumentale développée dans cette question de la *Somme* vient éclairer et reprendre l'efficacité dont nous parlons tout au long de ce travail. Il serait utile de se reporter au détail de cette question pour confirmer ce que nous avons pu écrire.

[173] *ST* III, q. 48, art. 2, ad 1 ; et aussi q.49, art.1, resp.

[174] *ST* III, q. 8, art.1, resp.

Par la suite, dans les traités spécifiques sur l'Église, le mot *corps* est utilisé dans un sens plus juridique et corporatiste. En même temps l'adjectif *mystique* est presque exclusivement réservé à l'Église, l'eucharistie étant, à cause des controverses nombreuses, désignée comme le *vrai corps*. Ceci est visible dans la bulle *Unam Sanctam*[175] du pape Boniface VIII et marque le début d'un glissement. Peu à peu, le chef de l'Église désignera d'abord le Pape et le corps mystique s'identifiera avec le corps visible de l'Église[176]. Cette orientation prévaudra aux siècles suivants et aura comme opposants les spiritualisants de la réforme ou leurs annonciateurs. Ces lignes de division étaient encore présentes dans les débats autour du schéma sur l'Église du concile Vatican I.

Mystici Corporis *et* Lumen Gentium

Un retour à ces sources et aux différents sens afférents se retrouve dans l'encyclique *Mystici corporis*[177] de 1943, qui insiste sur la dimension sociale unique de l'Église. Cette encyclique prépare les développements du concile Vatican II, même si elle n'est pas prise comme point de départ de la constitution sur l'Église. La section *LG* 7 qui lui est consacré montre les difficultés de compréhension attachées à cette expression et à son histoire[178]. Après un déploiement biblique austère, en comparaison avec le reste de la constitution, où il donne les bases d'une ecclésiologie eucharistique[179], le texte commence à citer l'encyclique de Pie XII et restitue l'image des articulations du corps et de la tête des Lettres aux Éphésiens et aux Colossiens. Deux questions sont évitées[180] : l'identification de l'Église catholique et romaine avec l'unique Église du Christ et celle des membres de l'Église. Le dernier paragraphe de la section 7 se poursuit en équilibrant l'image par celle de l'épouse, afin d'éviter que l'Église-corps du Christ soit interprétée comme une pure continuation de l'incarnation. Il insiste tout de même sur la plénitude de la divinité qui réside en Christ et sur la plénitude des dons qui en découle pour l'Église.

---

[175] *Dz* 870, le 18 novembre 1302.

[176] Du IXe au XIIIe siècle, selon H. DE LUBAC, *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge : étude historique*, 23-135.

[177] PIE XII, Lettre encyclique *Mystici corporis*, Città del Vaticano, LEV, 1943, *AAS* 35 (1943) 193-248, qui suit chronologiquement H. DE LUBAC, *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge : étude historique*, succession peu apparente à cause d'une première édition bousculée par la guerre (avant-propos en 1939, impression en 1944) et ainsi peu répandue.

[178] Voir aussi les difficultés sur la place de l'Esprit-Saint dans cette image : A. DIRIART, « L'ecclésiologie du corps du Christ dans *Lumen Gentium* : méfiance des Pères conciliaires ou réappropriation ? », *N et V* 84/4 (2009) 373-395.

[179] *LG* 26.

[180] À la section suivante la formulation « Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica » répondra finement à ces problématiques.

Risques possibles dans l'utilisation de cette image

Le paradigme d'une incarnation continuée comporte le risque évoqué plus haut de voir en l'envoi de l'Esprit-Saint une quasi-incarnation dont la partie humaine serait l'humanité rassemblée dans l'Église. Cette continuité à première vue prévisible semble nous porter à considérer l'Esprit-Saint comme cause formelle du corps de l'Église. Or ceci rendrait impossible toute participation active de la créature au salut : comme les éléments nutritifs assimilés par le corps du Christ, aucun chrétien ne déciderait librement[181] de faire partie de l'Église, son appartenance serait totale et nierait encore sa liberté[182]. Cette incompréhension sur la mission de l'Esprit-Saint et son efficience pour constituer l'Église ne peut se satisfaire de la seule image de l'Église-corps du Christ.

Certes, l'Église corps du Christ insiste sur la place du Christ sauveur dans l'Église et son rôle salvifique. Un autre aspect périlleux associé à cette image réside dans le fait d'oublier, par une sorte d'optimisme, que ce salut n'est pas encore totalement acquis, et qu'il doit se réaliser pleinement en chaque homme et jusqu'à la fin de l'histoire. C'est, à la suite de ce qui fut entrepris dans *LG* 7, une raison suffisante pour chercher à équilibrer cette image par celle de l'épouse. Une autre raison répond au risque d'assimiler exagérément le corps ecclésial du Christ à son corps eucharistique et de croire à une sorte de transsubstantiation de l'histoire –un état de chrétienté irréversible– qui ferait de l'appartenance du temps viateur à l'Église triomphante une réalité irréversible ou définitive. C'est une tendance propre à l'ecclésiologie intégriste.

Ce même risque, qui dérive de la compréhension de l'eucharistie, y trouve aussi sa solution : le Christ est présent totalement dans chaque parcelle de l'eucharistie. Le premier nom du sacrement était la *fraction du pain* : *klesis*. Pourtant, y participer était un appel à ne former qu'un seul corps et pas seulement à être chacun porteur de *son* Christ. La seule solution était de reconnaître l'action unique et universelle de l'Esprit-Saint. De la même manière dans l'Église constituée par cette eucharistie chaque fragment eucharistique nous communique, dans l'Esprit-Saint, l'unité du Christ qui va vers sa réunion eschatologique. N'est-ce pas l'Esprit-Saint qui glorifie l'Église au matin de Pâques ? Ceci pourrait aussi être rapproché de l'extension du péché contre l'Esprit-Saint : l'excommunication n'est pas seulement christologique, elle comporte le

[181] Nous retrouvons ici les excès visés par Pie XII dans *Mystici corporis*. Voir plus haut n. 97.
[182] Plus exactement nous devons considérer l'Esprit comme cause quasi formelle dans l'assomption de l'Église : PH. VALLIN, « Le mystère de l'Église chez Jacques Maritain, entre l'histoire patente et l'histoire latente », 502.

refus de l'Esprit-Saint qui fait l'unité de l'Église et expose ainsi au risque de ne pas être pardonné[183].

5.4.2 L'ecclésiologie de la sponsalité

L'origine biblique de cette ecclésiologie a été largement traitée ci-dessus (cf. chapitres 1. et 2.) et les développements théologiques ultérieurs feront l'objet des chapitres qui suivent[184]. Nous nous permettrons ici d'en esquisser seulement l'accueil patristique en fonction de l'équilibrage avec l'image du corps du Christ, afin d'évaluer le risque d'incompréhension du rôle propre de l'Esprit-Saint pour qualifier l'Église de personne.

Origine et défauts de l'image

Le passage biblique le plus important pour le développement de cette ecclésiologie est Ep 5,22-33. Or ce passage est lui-même parsemé de références à l'ecclésiologie du corps – Ep 5,22.28-32 – qui montrent le lien entre ces ecclésiologies. Nous comprenons ici que, si saint Paul lie ces deux images, il ne s'agit pas d'un artifice de langage destiné à capter la bienveillance de son auditoire féminin. Il montre la réciprocité de ces images et, il est vrai, un certain équilibrage, mais il nous faut surtout éviter le risque de neutralisation de ces ecclésiologies l'une par l'autre.

Ce dommage se rencontre par exemple chez Scheeben[185] où la communion intime – matrimoniale – des personnes humaines avec l'Homme-Dieu est liée immédiatement à l'expression parfaite – transsubstantiation – de l'eucharistie[186]. Le risque moniste est celui évoqué ci-dessus : en ne gardant que l'approche de l'incarnation et en la liant à l'image du Christ-tête de l'Église, celle-ci pouvait être vue comme une présence effective et totale du Christ à son Église. En gardant cette même perfection dans l'usage de l'ecclésiologie sponsale il ne resterait plus d'espace pour le péché et la liberté humaine dans l'*Ecclesia viatrix*. Heureusement la dimension latente de l'Église est encore présente dans les écrits de

[183] Mt 12,31-32, Mc 3,28-30 et Lc 12,10.
[184] À partir du chapitre 8.
[185] M.-J. SCHEEBEN, *Le Mystère de l'Église et de ses sacrements*, Introduction, traduction, notes et appendices par A. KERKVOORDE du chap. VII de : *Die Mysterien des Christentums*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1865 ; Paris, Les éditions du Cerf, 1946, 80s, entre autres.
[186] PH. VALLIN, « Le mystère de l'Église chez Jacques Maritain, entre l'histoire patente et l'histoire latente », 498-500.

Scheeben[187]. Ceci permet de voir dans la personnalité mystique de l'Église une union de la créature à Dieu qui est donc moins absolue que l'union hypostatique et moins relative qu'une union seulement morale[188]. Cette exagération de l'union hypostatique nous reconduirait aux conséquences d'un *proprium* de l'Esprit-Saint évoqué ci-dessus. Ce risque existe-t-il encore avec le contre-balancement des deux ecclésiologies ?

Les Pères et le risque d'univocité

Les Pères de l'Église ont commencé leur réflexion de la même manière, eux qui partent souvent de cette double image. Leur capacité à lier beaucoup d'images différentes dans une réflexion peu linéaire et de style très biblique peut nous sembler équivoque, c'est l'option patristique pour la plurivocité qui s'exprime ici. Elle les garantit de tomber dans une vision univoque de l'Église. La 2e Lettre de Clément[189], par exemple, parle en l'espace de quelques lignes de l'Église comme corps du Christ, épouse du Christ et chair du Christ. Il conjure manifestement le péril d'établir une équivalence d'univocité entre les images.

Clément d'Alexandrie, sur la Lettre aux Éphésiens, parle de l'Église comme vierge et mère, et précise que le lait dont elle nourrit ses fils est le Verbe lui-même[190]. Il évite ainsi absolument le risque de comprendre la venue de l'Esprit-Saint sur l'Église comme strictement symétrique de celle du Verbe. Une autre manière de combiner les images et, par elles, de lier la création et l'histoire du salut, se fait par la nouvelle Ève. Saint Augustin par exemple parle fréquemment de l'Église comme seconde Ève, épouse du second Adam, vierge et mère[191]. Cette union est fondée dans l'Esprit, formée par l'Esprit, et c'est l'Esprit qui comble cette épouse puisqu'il est le gage laissé par l'époux[192]. La place asymétrique ainsi donnée à l'Esprit Saint empêche de lui

---

[187] PH. VALLIN, « Le mystère de l'Église chez Jacques Maritain, entre l'histoire patente et l'histoire latente », 499s, en M.-J. SCHEEBEN, *Le Mystère de l'Église et de ses sacrements*, 79, par exemple.

[188] B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Introduction au Mystère de l'Église*, 511.

[189] *2e Lettre de Clément*, 14, 2-5 en H. HEMMER, *Les Pères Apostoliques*. II. *Clément de Rome*, Paris, Librairie Auguste Picard, 1909, 158-161. L'attribution de cette lettre à Clément de Rome était déjà douteuse pour Saint Jérôme.

[190] CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Paedagogus I*, 6, *PG* 8, 291 C.

[191] Cette image paradoxale semble provenir des chrétiens de Vienne et de Lyon en 177 et du *Pasteur* d'Hermas, cf M. SCHMAUS – N. BUSSI, ed., *Dogmatica cattolica.* III/1, Torino, Marietti, 1959, 287-289. Voir par exemple ce qu'il rapporte du commentaire de la première épître de saint Jean par saint Augustin : (1,2) « La chambre nuptiale de cet époux fut le sein de la Vierge, car en ce sein virginal deux se sont unis, l'époux et l'épouse : l'époux est le Verbe, l'épouse la chair. Ainsi il est écrit : et les deux seront une seule chair […]. À cette chair est ajoutée l'Église et ainsi se forme le Christ total, chef et corps ». Et juste après (2,2) : « chaque Église est ainsi épouse du Christ, dont la chair du Christ est le début et la forme primitive (*principium et primitiae*). L'épouse aussi a été unie à l'époux dans la chair ».

[192] AUGUSTIN, *In Joannis Evangelium tractatus XII*, 5, *PL* 35, 1486 : « un père mortel engendre un fils par son épouse. Dieu par son Église engendre de son Église des fils, qui ne lui succéderont pas, mais qui resteront éternellement avec lui ».

attribuer une inhabitation substantielle *propre* dans l'Église, laquelle n'appartient en propre qu'à la Trinité mais à l'Esprit par simple appropriation : le foisonnement évite la simplification abusive. Et les exemples peuvent encore se multiplier.

Une autre précaution, moins répandue, cherche à disqualifier l'attribution mécanique à l'Église de la personnalité de l'Esprit-Saint. Ce serait une mauvaise exégèse de « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu, et que l'Esprit de Dieu habite en vous ? » (1 Co 3,16) : Ézéchiel montrait la sortie de la gloire de Dieu hors du temple, ce qui invite à distinguer le temps des fiançailles, où l'amour est révocable, du temps du festin des noces où il sera devenu irrévocable. Même si saint Paul place à la parousie les noces du Christ et de l'Église, beaucoup de Pères ont déplacé les épousailles jusqu'à ce temps présent. Parmi les exceptions figure saint Augustin, qui voit en ce temps le Christ comme époux qui continue à former et à s'ajouter l'Église[193]. D'autre part, l'Église est bien épouse car comme Église sainte elle engendre des fils à la vie nouvelle[194]. L'action de l'Esprit-Saint peut ainsi se comprendre de manière plus nuancée. Par la suite l'image de l'épouse subsistera surtout dans le domaine sacramentel, dans l'engendrement de nouveaux fils.

Précision patristique

Une distinction affleure régulièrement chez les Pères, pour parler de l'Église-épouse : entre l'épouse qui vient de Dieu et celle qui va vers Dieu[195]. Cette dualité est presque partout présente, mais pas toujours exprimée clairement.

- Celle qui vient de Dieu, d'abord : Origène, à propos du Ps 44, explique que la reine dont il est question est l'Église, mais qu'elle peut aussi bien être dite mère des saints qui sont sur la terre, épouse parfaite du Christ, et dont la fille est l'Église qui est sur la terre. De manière plus concise encore, Bède le vénérable énonce : « l'Église, chaque jour, engendre l'Église »[196]. Ce même Ps 44 porte les Pères à identifier l'épouse à l'Église rassemblée des nations, puis à l'assemblée des saints, et enfin à l'Église-mère. Elle est associée au Christ préexistant d'Ep 1, pour être, à la fin de l'histoire, « celle qui admet à la droite du Christ ceux qui brillent par leurs bonnes œuvres »[197].

---

[193] Voir la citation à la note 191 ci-dessus, en particulier le « *principium et primitiae* ».
[194] M. SCHMAUS – N. BUSSI, ed., *Dogmatica cattolica.* III/1, 289.
[195] Cf. L. ROBITAILLE, *L'Église, épouse du Christ, dans l'interprétation patristique du psaume 44 (45)*, Québec, Laval théologique et philosophique, Université Laval Érudit, 1971, 49-59.
[196] BEDE LE VENERABLE, *Explanatio Apocalypsis* 2, *PL* 93, 166 D.
[197] BASILE DE CESAREE, *Homilia in Psalmum XLIV*, *PG* 29, 407 B (C).

- Celle qui va vers Dieu, ensuite : contemplant dans l'épouse l'assemblée des hommes qui ont répondu à l'appel du Christ, les Pères de l'Église cherchent à préciser la nature de la transformation opérée chez ces fidèles dans la réalisation des épousailles du Christ et de l'Église. Même si le rôle de l'Esprit-Saint n'est pas développé, le lien nouveau est établi par la foi et la charité. C'est cette foi qui constitue l'Église dans l'unité, unité soulignée par les Pères. C'est par cette union à la communauté ecclésiale que chaque âme peut entrer en communion avec le Christ. Pour entrer dans cette communion, une « âme ecclésiastique »[198] est nécessaire. Enfin, pour toute la tradition, c'est par le baptême que l'union du Christ et de l'Église est scellée visiblement[199]. L'image de l'Église épouse du Christ est ainsi associée traditionnellement à une transformation radicale la liant communautairement à son époux.

Risques associés à l'image

Le risque principal inhérent à cette image est d'abord immédiat et facilement réfutable : le parallèle créé par la mise sur un pied d'égalité (sémantique du moins) de l'époux et de l'épouse peut nous pousser à un parallèle facile entre l'époux constitué par l'union hypostatique et l'épouse constituée par le don de l'Esprit-Saint. Dans le premier cas l'union hypostatique n'invente pas la personne éternelle du Fils ; dans le second cas la personne éternelle du Saint Esprit ne garantit pas toute l'Église épouse contre les défections et les infidélités. Nous échapperons donc à ce piège en nous rappelant l'inscription du don de l'Esprit-Saint dans l'histoire complexe du salut et nous éviterons ainsi de tomber dans une erreur analogue à l'apocatastase.

L'autre risque se situe dans l'éternité : comment nous représenter le rôle de l'Esprit-Saint dans ce passage d'Ep 5 : « pour la faire paraître, devant lui, cette Église, glorieuse, sans tache, sans ride, ni rien de semblable, mais sainte et immaculée »[200] ? Cette perfection eschatologique difficile à imaginer pourrait, elle aussi, nous conduire à l'idée d'une épouse éternelle constituée par le seul Esprit-Saint comme l'humanité glorieuse de Jésus est constituée par la seule personne du Fils. Or cette représentation est incorrecte d'un point de vue Trinitaire, ne serait-ce que pour le motif que l'humanité de Jésus a aussi été glorifiée par l'Esprit. Nous retournons ainsi au danger évoqué ci-dessus de voir l'Esprit-Saint comme isolé du Verbe dans l'éternité,

---

[198] Interpolée par L. ROBITAILLE, *L'Église, épouse du Christ, dans l'interprétation patristique du psaume 44 (45)*, 58s de BASILE DE CESAREE, *Homilia in Psalmum XLIV*, *PG* 29, 411 C et D. Voir sur ce sujet de l'*anima ecclesiastica* les développements de H. DE LUBAC, *Catholicisme : les aspects sociaux du dogme*, Paris, Les éditions du Cerf, 2003, 53-55 et ID, *Méditation sur l'Église,* Paris, Desclée de Brouwer, 1985², 310-313.

[199] L. ROBITAILLE, *L'Église, épouse du Christ, dans l'interprétation patristique du psaume 44 (45)*, 59, citant Origène, Chrysostome, Athanase et Eusèbe.

[200] Ep 5,27.

l'Église se comprenant alors face au Fils, et donc en quelque façon sans lui. Cette fonction du Saint Esprit commanderait le concept Trinitaire d'un *proprium* qui rendrait le *proprium* du Fils valable *pour un temps* et poserait donc de sérieux problèmes de compréhension trinitaires[201] et anthropologiques.

Attachons-nous maintenant à discerner quelles anthropologies sont rendues possibles par le respect de ce *proprium* du Fils et de cette appropriation du Saint-Esprit.

5.4.3 Assonances entre anthropologies et ecclésiologies

Jusqu'ici nous avons dû, pour clarifier les liens existants entre l'union du Christ et de l'Église et l'union matrimoniale, passer en revue les caractéristiques dynamiques, personnelles, pneumatologiques et ecclésiologiques des éléments qui composent cette relation. Or cette relation comporte quatre éléments[202] dont l'un est d'un abord particulièrement complexe : l'Église.

Et comme il n'est pas possible de procéder par déduction logique en partant de ce qui est accessible à notre expérience, nous avons dû avoir plusieurs fois recours à un raisonnement par l'absurde. Ainsi nous avons vu en quoi l'hypothèse d'une union hypostatique de l'Esprit-Saint avec l'Église pose des problèmes trinitaires et ecclésiologiques. Nous avons en outre constaté que des ecclésiologies particulières utilisées seules peuvent elles aussi engendrer de mauvaises interprétations pneumatologiques[203].

Il nous reste encore à étudier un domaine central de cette relation Realsymbolique à quatre termes Christ et Église – mari et femme, puisque connexe à chacun de ces termes : l'anthropologie. La pierre de touche que nous utiliserons sera l'ecclésiologie car elle est, selon nous, plus complexe et rend donc plus sensibles les imperfections[204]. Notre méthode de raisonnement sera encore une fois apophatique[205] en ce qu'elle cherchera à tirer les

---

[201] À la suite d'un Joachim de Flore il faudrait alors reconnaître une succession de temps de l'Église impliquant un déséquilibre dans la doctrine trinitaire comprise selon le *proprium* définitif de la mission du Fils. Cette doctrine se rapprocherait alors des erreurs du même Joachim, condamnées en *Dz* 803, faisant de l'unité de la Trinité une unité ni vraie ni propre, mais collective et analogique, à la manière dont on dit que beaucoup de fidèles sont une seule Église. Il serait utile d'étudier le lien qui peut exister entre les deux erreurs que nous retrouvons ici liées selon un autre angle de raisonnement.

[202] Le mari, la femme, le Christ et l'Église.

[203] Respectivement si nous considérons surtout la personnalité de l'Église (en 5.3.2), ou encore l'Église comme corps du Christ (en 5.4.1) ou comme son épouse (en 5.4.2).

[204] Comme un édifice composé (cf. Dn 2,31) est plus facilement ébranlé qu'un monolithe si les fondations font défaut, l'ecclésiologie nous semble plus révélatrice que la théologie matrimoniale ou la christologie des défauts anthropologiques.

[205] Elle constituera la première partie du présent paragraphe, intitulée : a) Approches anthropologiques et erreurs ecclésiologiques correspondantes, ci-dessous. Nous étudierons les erreurs intrinsèques de ces anthropologies. Or,

conséquences ecclésiologiques erronées des anthropologies que nous étudierons[206], mais nous chercherons aussi, par abstraction quand cela est possible, à garder ce qui est fiable dans ces anthropologies. Nous proposerons enfin une autre piste anthropologique[207], imparfaite elle aussi, inévitablement, mais convenant à l'ecclésiologie sponsale. Ceci nous permettra au chapitre suivant d'accueillir la charité comme le principe vital de ce lien Realsymbolique. Nous commencerons notre recherche par un rappel sur les origines bibliques de certaines anthropologies.

Prémisses

Une anthropologie classique veut définir l'homme selon sa référence à Dieu, ce qui semble le plus spécifique de sa nature humaine. Selon sa fin ou selon l'incarnation nous pourrons alors définir l'homme comme *capax Dei*[208], et selon son origine comme *imago Dei*. Les défauts évoqués plus hauts existent ici aussi : l'homme ne peut englober Dieu ou être fusionné avec lui, et la ressemblance avec son Créateur n'est plus la même depuis le péché originel. Précisons donc ces notions. Précisons aussi avant tout que nous ne chercherons pas à nous emparer de la question de la convenance de l'incarnation de la deuxième personne de la Trinité. Même si le *proprium* de l'union hypostatique nous intéresse par opposition à la place de l'Esprit-Saint dans l'Église ou son action en chaque homme, nous nous contenterons de constater que c'est le Fils qui s'est incarné, que cela est fondamental pour comprendre l'être humain, et que d'autres hypothèses *a priori* relèvent de la théologie-fiction[209], dangereuse en tant que telle.

Développement biblique de l'anthropologie

Si nous revenons à la description biblique de l'homme, plusieurs termes reviennent. Dans l'Ancien Testament, tout d'abord, nous retrouvons des termes concrets : *basar*, la chair, par opposition aux os, peut désigner une partie ou tout l'homme. Il est utilisé aussi pour désigner la personne, comme un pronom (Ps 102,6 ; 119,29). En Ez 11,19 et Ez 36,26 il est utilisé pour désigner le cœur de chair que Dieu promet. Le terme évoque ainsi la faiblesse de l'homme en même temps que sa fidélité et son obéissance à Dieu. Il est associé en particulier à *nefes*, souffle,

bien que ces anthropologies ne sont ici définies qu'en fonction d'erreurs Realsymboliques, certaines sont utilisées et considérées comme valides.

[206] La liste des erreurs est développée ci-dessous, en lien avec nos catégories Realsymboliques.

[207] Au paragraphe intitulé : b) Anthropologie possible.

[208] Voir *ST* I-II, q. 113, art. 10 citant saint AUGUSTIN, *De Trinitate* I, 14 ; *PL* 42, 1044 : « Du fait même qu'elle a été créée à l'image de Dieu, l'âme est capable de Dieu par la grâce. »

[209] Assertion habituelle du professeur L. F. Ladaria, indiquant un risque certain de sortir de l'orthodoxie.

comme dans le récit de la création en Gn 2,7 et depuis son sens originel dérivé de la gorge, puis du cou, il en vient à désigner la vie de l'homme. Il décrit aussi l'homme dans ses besoins et sa dépendance, surtout à l'égard de Dieu. Ce binôme est complété par *ruah*, le vent, donc aussi l'air, le souffle, l'esprit. Ce terme est surtout utilisé pour Dieu et, de là, pour l'homme. Il exprime alors une relation dynamique avec Dieu, comme pour les prophètes. Enfin le terme *leb* (cœur) évoque le plus intime et le plus caché en général, ce qui n'est accessible qu'à Dieu, les sentiments et les désirs en particulier. Nous le voyons, tous ces termes, dans leur acception anthropologique, renvoient à Dieu.

Dans le Nouveau Testament, nous ne trouvons pas de récit de la création mais des indications complètent ce que nous avons vu. Lorsque le Christ précise que le sabbat a été fait pour l'homme, et pas l'homme pour le sabbat, il nous dit déjà quelque chose de la proximité avec le Dieu créateur qui se reposa le 7e jour. Et quand Paul dit que tout est à nous et que nous sommes au Christ[210], il rappelle la place unique de l'homme par rapport à la création et à Dieu, tout en donnant la place exclusive du Christ en cette dynamique. Les termes vus dans l'Ancien Testament pour décrire l'homme sont traduits dans le Nouveau Testament, avec des adaptations. Ainsi nous entendons que l'homme a le cœur ouvert à Dieu, *psuche* traduit *nefes*, avec le sens général de *vie*, comme en Mc 8,35 : « Qui veut en effet sauver sa vie la perdra, mais qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile la sauvera. » Nous retrouvons aussi le terme *pneuma*, quelquefois pour souligner la distinction corps-âme[211]. Cette distinction est aussi décrite par le binôme *soma-psuche* chair-esprit[212], même si le corps désigne souvent la totalité de l'homme. D'autres termes seraient à étudier mais nous pouvons déjà[213] en dire que tous ne disent quelque chose de l'homme qu'à la lumière de Dieu. L'homme en soi n'intéresse que peu saint Paul, mais, par exemple en 1 Co 15,44-49[214], il y voit surtout une orientation christologique. Il semble considérer que l'homme n'existe que dans sa relation avec Dieu dans le Christ.

---

[210] 1 Co 3,21-23 : « Ainsi donc, que nul ne se glorifie dans les hommes ; car tout est à vous, soit Paul, soit Apollos, soit Céphas, soit le monde, soit la vie, soit la mort, soit le présent, soit l'avenir. Tout est à vous ; mais vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu. »

[211] Mt 10,28 : « Ne craignez rien de ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent tuer l'âme ; craignez plutôt Celui qui peut perdre dans la géhenne à la fois l'âme et le corps. »

[212] Mc 14,38 « l'esprit est ardent mais la chair est faible » et par. Mt 26,41 Voir aussi ; Jn 3,6 ; 6,63.

[213] L. F. LADARIA, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*. II. *Anthropologie théologique*, 163-169.

[214] « [O]n est semé corps psychique, on ressuscite corps spirituel. S'il y a un corps psychique, il y a aussi un corps spirituel. C'est ainsi qu'il est écrit : Le premier homme, Adam, a été fait âme vivante ; le dernier Adam, esprit vivifiant. Mais ce n'est pas le spirituel qui paraît d'abord ; c'est le psychique, puis le spirituel. Le premier homme, issu du sol, est terrestre, le second, lui, vient du ciel. Tel a été le terrestre, tels seront aussi les terrestres ; tel le céleste, tels seront aussi les célestes. Et de même que nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste. »

a) *Approches anthropologiques et erreurs ecclésiologiques correspondantes*

Les anthropologies que nous étudierons se rapprochent des catégories symboliques que nous avons développées en 4. et 5.2 , mais cette étude ne cherchant pas l'exhaustivité, elle n'en aura pas la qualité systématique. Retenons tout de même les rapprochements suivants – selon la vision Realsymbolique de l'être humain – du lien entre chaque être humain et l'humanité du Christ et du lien entre son corps et son âme :

> Pour imaginer une anthropologie extrinsèque ou métaphorique nous pouvons nous appuyer sur les exemples que nous avons donnés : le dessin d'un cœur ou un mariage blanc (4.2 et 5.2.1). Si, comme pour le formaliste qui considère suffisante la cérémonie de mariage (que le mariage soit blanc ou pas), une anthropologie considérait comme suffisant de savoir que l'humanité a été rachetée du péché originel, elle serait extrinsèque. L'homme semblerait défini après-coup, sans lien avec ce qu'il a pu être avant le péché originel. L'homme avant le péché serait alors – selon cette anthropologie– une métaphore de l'homme après le rachat.
>
> En cherchant à décrire le défaut d'inconvenance, nous avons évoqué l'idée de réincarnation ou de ces mariages construits par accumulation (4.2.1 et 5.2.1 - 0). L'homme vu comme une âme et un corps accolés fait penser que ces deux éléments sont accolés mais qu'ils ne se conviennent pas vraiment.
>
> À l'exemple du mariage non sacramentel pour des baptisés, ou à l'exemple des momies (4.3 , ou aussi 5.2.2), nous pourrions chercher une anthropologie qui considère l'homme comme n'ayant pas encore atteint son sommet de réalisation. Ainsi, l'homme vu comme un composé de plusieurs strates d'importances et de qualités diverses laisse croire qu'il doit encore se perfectionner, se purifier pour atteindre son sommet.
>
> En cherchant un exemple d'anthropologie non accomplie, nous retrouvons le bâton de Moïse vu comme un accomplissement (4.4 et 5.2.3), à l'instar du serpent d'airain[215]. Nous pourrions ne nous intéresser qu'à l'ombre portée et pas à la vérité que l'humanité porte déjà. Cela est le cas si l'homme est vu pour lui-même, mais en oubliant le Christ.
>
> L'homme qui n'est vu que selon sa nature et qui refuse de prendre sa dimension surnaturelle en compte, se rapprocherait du dualisme déjà décrit, mais aussi d'un refus de connaissance opposé a posteriori. Il évoquerait alors le mariage non consommé (4.4.1 et 5.2.4).
>
> L'homme vu de manière individualiste, dans un refus d'entrer dans la communion des saints et de vivre de cette charité rappelle le symbole mal-aimé. Cette anthropologie nous renvoie directement à la damnation, et aussi au refus de pardonner dans un couple (4.5.1 , et 5.2.4 encore).
>
> Enfin, voir l'homme uniquement en fonction de sa relation au Christ, par une abstraction niant la Trinité, nous renvoie à la dégradation dont ont pu être victimes

[215] 2 R 18,4

d'autres symboles. Cette dégradation nous rappelle l'esclavage, pour l'homme, et le privilège paulin, pour le mariage (4.5.2 et 5.2.5).

Ces rapprochements sont approximatifs et mériteraient un traitement systématique complet, mais cela dépasse largement le cadre du présent travail. Retenons pourtant la validité de la catégorisation symbolique jusqu'ici développée.

Une erreur anthropologique : la considération exclusive du régime post-lapsaire

L'origine de l'anthropologie doit être cherchée avant le péché originel, car si nous ne voyons en l'incarnation que la réponse à ce péché, notre vision de l'homme risque d'en être limitée d'autant[216]. Il est vrai que toute l'humanité a en commun la solidarité avec cette faute, mais son unité anthropologique lui est antérieure et se trouve dans les conditions préalables et non dans les conséquences du péché originel. L'humanité se comprend ainsi plus en Jésus qu'en Adam, et c'est ici le Christ-tête qui justifie tout lien entre les hommes.

L'erreur ecclésiologique correspondante

Si l'homme n'est vu qu'à travers le prisme du salut comme rachat, il devient difficile d'entendre : « je ne vous appelle plus serviteurs […] mais […] amis » (Jn 15,15) car l'intimité qui caractérise l'amitié originelle perd ses appuis. Si l'homme protohistorique, nu sans honte devant son prochain[217], et entendant les pas de Dieu qui vient le visiter dans le Jardin[218], ne nous est plus lié, l'ecclésiologie s'épaissit. Nous voyons en l'Église le peuple de Dieu, appelé à le suivre dans une obéissance qui peut confiner à la crainte servile, car comment entendre : je ne t'appelle plus peuple mais épouse ? Une telle interpellation ne peut plus s'appuyer sur l'homme des origines et ainsi la condition sponsale de l'Église semble accidentelle. Le Christ serait alors vu plus logiquement comme le Baal de son épouse. Ce péril nous invite à tenir fermement la charité dans le don du salut et le caractère sponsal du mariage du Christ et de l'Église.

[216] L. F. LADARIA, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*. II. *Anthropologie théologique*, Paris, Parole et silence, 2011, 350-353.
[217] Gn 2,25.
[218] Gn 3,8.

Une anthropologie dualiste

Par la suite[219], l'anthropologie développée par les Pères de l'Église et le Magistère ont traduit ce que nous avons vu dans les catégories de la culture grecque. L'anthropologie biblique garde le dessus sur l'opposition corps-âme, mais il est difficile d'y intégrer la doctrine du salut de la totalité de la personne. L'autre grande difficulté est d'expliquer comment l'homme peut être au départ à l'image de Dieu. Est-ce l'âme seule qui est de même nature ? Ou le corps et l'âme ? Ou la volonté ? Pour ajouter à la difficulté, nous savons que l'Esprit-Saint est nécessaire pour porter l'homme à sa perfection, mais comment alors articuler son action — ou sa présence — en l'homme ? Diverses philosophies seront convoquées, avec les dangers afférents, en particulier la tendance platonicienne. Saint Paul peut ici être mal utilisé, voyant le corps comme rebelle et comme cause du péché originel. Cela s'appuie sur l'opposition paulinienne entre la chair et l'esprit[220], mais cherche à éviter le dualisme : le corps est bon car œuvre de Dieu, l'âme n'est ni divine ni préexistante. L'anthropologie qui souligne la composition de l'homme risque alors de laisser imaginer une opposition dans sa composition.

Une ecclésiologie dualiste

L'ecclésiologie liée à une telle anthropologie biaisée par les théories platoniciennes se rapprocherait de l'hérésie cathare : le corps n'est considéré que comme une prison et seule son âme aurait une valeur éternelle. L'incarnation devient alors ici mensongère et le temps actuel de l'Église est ravalé au rang d'épreuve de pré-sélection[221]. De même la vision pessimiste de la chair, rejetant la responsabilité du péché sur une partie de l'homme, nous oriente vers une Église pratiquant l'ablation de la partie pécheresse de l'homme, arrachant le bon grain avec l'ivraie. Comment comprendre alors l'éternité si seule une portion d'homme y accède ? L'Église correspondante évoque plus une Église des âmes où manque la vérité intégrale de la personne humaine. À l'époque des cathares la littérature de certaines tendances de l'amour courtois[222] témoigne d'une certaine perte de la vérité anthropologique. Le mariage du Christ et de l'Église ne devait pas être ramené à un amour platonique faussement sponsal.

---

[219] Nous suivons ici l'aperçu donné par L. F. LADARIA, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*. II. *Anthropologie théologique*, 169-215. Notons que la culture grecque avait déjà largement fait son entrée dans les conceptions anthropologiques bibliques par l'intermédiaire de la traduction de la Septante. Les Pères ont alors non seulement puisé dans leur environnement mais aussi dans les catégories bibliques étendues par cette traduction.

[220] Rm 7,14s, même s'il faut aussi citer 1 Co 15,38-40 pour avoir un aperçu moins incomplet de la vision du corps dans les épîtres pauliniennes.

[221] Car si le corps n'a pas de valeur par rapport à l'âme quel sens peuvent avoir les épreuves et même les joies de ce temps ?

[222] Nous pouvons apposer mais pas lier ces deux mouvements qui ont coexisté, selon J. FRAPPIER, « Sur un procès fait à l'amour courtois », *Romania 93/370* (1972) 165s.

Une anthropologie stratifiée

Une des influences sensibles au Moyen Âge est l'identification du salut avec la vision béatifique. Il est alors difficile de donner sa place au corps. La philosophie aristotélicienne est appelée à la rescousse avec le risque de nier l'immortalité de l'âme. Saint Thomas d'Aquin sortira heureusement de cette impasse par la définition de l'âme comme forme du corps, formule reprise ensuite par le Magistère. Ainsi est sauvegardée l'unité de l'être humain, ces deux pôles de l'homme étant indissociables. Une autre difficulté demeure : il est difficile d'imaginer et de comprendre la survie de l'âme à la mort du corps. Elle se justifie pourtant par l'incorruptibilité de sa nature spirituelle. Le Magistère précisera encore que l'âme, ni préexistante ni divine, n'est pas divisible en strates plus ou moins immortelles[223].

Une ecclésiologie stratifiée

Cette anthropologie *stratifiée* ne considérant comme immortelle que la partie supérieure de l'âme risque de déprécier le *reste* de l'homme et de s'orienter vers une ecclésiologie purement spirituelle ne gardant que cette étincelle divine supérieure. Les conséquences christologiques sont connues. Une autre déviation qui en découle serait une recréation nécessaire de presque tout l'homme dans l'éternité, l'Église ainsi comprise serait sur la terre purement instrumentale car sans continuité avec l'Église triomphante. L'Église ne se comprendrait alors plus comme épouse du Christ car celui-ci, au lieu de la purifier par le bain d'eau[224] devrait la recréer *ex nihilo*. Nous pourrions trouver dans certaines ecclésiologies de la virginité ou de la vie

[223] Il faut, pour étayer et préciser cette affirmation, discerner ce qui en l'être humain est immortel, puis en l'âme en particulier distinguer les puissances sensibles qui sont défaites avec la mort du reste de l'âme, et enfin tenter d'expliquer ce que sera la vision béatifique. Pour cela le monumental CH. TROTTMANN, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Paris, École française de Rome, 1995, est indispensable : le sermon de Toussaint 1331 du Pape Jean XXII déclencha une vive polémique entre dominicains (thomistes) et franciscains sur la succession du jugement particulier et du jugement dernier. Il imaginait que les âmes saintes doivent se contenter en premier lieu de la vision de l'humanité du Christ. Le débat, déjà engagé (*Ibid*. 417-432) prit un tour nouveau (*Ibid*. 432-446) mais fut l'occasion de clarifications grâce, entre autres, à J. Fournier, qui, devenu Benoît XII, sut sagement renoncer à ses conceptions les plus personnelles pour mettre en avant la dimension sociale de la béatitude dans la bulle *Benedictus Deus* du 29 janvier 1336. Notons l'influence des progrès de la science optique sur le débat : l'œil est désormais vu comme passif (*Ibid*. 357s), ce qui peut influencer la discussion sur l'activité et/ou la passivité dans la vision bienheureuse (par exemple *Ibid*. 317-320 pour saint Thomas d'Aquin). Voir aussi *ST* I, q. 77, art. 8 : Si toutes les puissances demeurent dans l'âme après la mort, et les questions 88 et 89 sur la connaissance des réalités supérieures chez l'âme séparée. Voir aussi *ST* I-II, q. 4, art. 8 : La société d'amis est-elle requise pour la béatitude ? À l'opposé de cette vision se trouve la version platonicienne de la mort, où, telle une étincelle, l'âme rejoint une éternité proche du recyclage. Dans cette refonte la mémoire disparaît et le sujet s'efface devant la puissance générique. Une autre divergence existe avec ce que des franciscains avaient pu décrire : plusieurs formes de l'âme empilées.

[224] Ep 5,26.

consacrée une telle tendance. Cette tendance ne voyait entrer dans la gloire du ciel sans purification par le purgatoire que ceux qui n'avaient pas eu usage du mariage. Cela indique une telle stratification dans l'Église. Nous en parlerons à propos de l'encratisme[225].

Une anthropologie qui oublie d'être christologique

« En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. »[226] Ce rappel du concile Vatican II nous donne comme lieu propre de toute anthropologie qui cherche à comprendre le mystère de l'homme Dieu qui est sa seule plénitude. Il est ainsi indispensable de considérer l'homme créé dans le Christ et en vue du Christ comme point de départ de l'anthropologie.

Une ecclésiologie qui oublie d'être christologique

Sans le Christ, l'Église que nous cherchons à accueillir serait simplement humaine, restaurée après coup par Dieu sans l'économie du salut que nous connaissons. Or comment constituer une humanité glorieuse en dehors de cette économie ? Comment un salut peut-il se concevoir en dehors de Jésus, vrai Dieu et vrai homme ? Cela serait le fait de Dieu, qui, de la gloire, appellerait et élèverait cette humanité, ou cela serait aussi attribuable à l'homme et à ses facultés propres. La première hypothèse signifierait laisser la totale responsabilité de la restauration de l'homme à Dieu, qui pourrait alors être comparé à un réparateur tenu par une garantie à vie. L'autre hypothèse nous rapprocherait d'une forme de gnose. Le seul objectif du salut serait de régler les problèmes de l'humanité[227]. L'Église descendrait de son statut de mystère à celui de problème presque résolu. La ressemblance avec des humanismes athées du siècle dernier serait alors flagrante et le mariage du Christ et de l'Église demeurerait à l'état de contrat, presque commercial.

Une anthropologie qui ne serait que naturelle

Or notre expérience commune est d'être un, face au monde, libre et cependant conscient de notre mort inévitable, conscient enfin d'être plus que ce que notre expérience nous permet

[225] Ci-dessous au paragraphe 8.4.1 .
[226] *GS* 22.
[227] La distinction entre l'*ordo gloriae* et l'*ordo gratiae* a abouti à cette vision faussée. Plus positivement, voir la structure et la conclusion de J.-H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, 553s.

d'appréhender. Et si nous accueillons le terme *esprit* dans le sens que lui donne 1 Co 6,17[228], c'est-à-dire, théologiquement, ce par quoi est élevé la totalité de l'être humain à une autre dimension, à la communion par le Christ et dans l'Esprit, nous voyons que nous sommes appelés à faire coïncider notre être et notre destin : participer à la vie divine. C'est là la conséquence directe de la communication de Dieu à l'homme dans sa création. Un corollaire de cet appel est le danger qu'il y aurait à ne parler de la nature de l'homme qu'indépendamment de son appel à la vie divine :

> il n'est pas possible de faire de séparation nette entre "naturel" et "surnaturel" : le dialogue fondamental qui constitue l'homme en tant qu'homme, passe sans interruption au dialogue de grâce qui a pour nom Jésus-Christ. Comment pourrait-il en être autrement, si le Christ est véritablement le "second Adam", le véritable accomplissement de cette nostalgie infinie qui s'élève du premier Adam, de l'homme en un mot[229] ?

Une ecclésiologie qui ne serait que naturelle

Une Église basée seulement sur le *naturel* de l'homme a été décrite ci-dessus. Si, en revanche, nous comprenons en l'homme deux dimensions absolument séparées : la naturelle et la surnaturelle, le salut n'est plus indispensable à l'homme. Il peut trouver son bonheur à l'intérieur de sa *nature* auto-suffisante. Une conséquence serait de ne plus voir en l'Église qu'une offre de salut optionnelle. Le mariage du Christ et de l'Église ne serait plus qu'un temps de fiançailles, d'essai ; il ne serait surnaturel que par superposition et ne permettrait pas de sortir du pélagianisme de notre hypothèse. Et surtout la contemplation de l'époux n'y serait plus la cause motrice de l'appel à la perfection. Cette ecclésiologie ne serait plus sponsale car l'époux y serait déjà donné historiquement.

Une anthropologie individualiste

L'homme se trouve donc à la frontière entre la continuité avec le monde créé et l'appel à la communion avec Dieu. Voyons donc maintenant comment la formulation biblique[230] d'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu peut éclairer notre recherche. Cette formulation,

---

[228] L'esprit n'est pas vu ici comme une partie de l'homme, mais selon 1 Co 6,16s : « Ou bien ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée n'est avec elle qu'un seul corps ? Car il est dit : Les deux ne seront qu'une seule chair. Celui qui s'unit au Seigneur, au contraire, n'est avec lui qu'un seul esprit. »

[229] J. RATZINGER, *La foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, Paris, Mame-Cerf, 1985[7 ?], 257s.

[230] Gn 1,26 : « Dieu dit : "Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'ils dominent sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre." »

par son insistance, met en relief la dignité particulière de l'homme, et la transcendance de sa création. Cette prééminence ne supprime pas la distance qui le sépare de Dieu, mais implique une position unique face à la création. Il participe aux attributs divins de gloire et de dignité. Avant tout cette création doit être vue face à Dieu, en relation avec Lui, et pas seulement du point de vue de l'homme[231]. Autre erreur possible : nous parlons ici de l'humain et pas seulement des hommes mâles[232]. Contrairement à la circoncision, inégalité transcrite dans la chair et dans la loi, le baptême est pour l'homme et pour la femme, pour l'esclave et pour l'homme libre, pour le juif et le païen, et il est égal, contrastant avec l'unilatéralité de la circoncision.

En outre[233] l'image de Dieu se reconnaît aussi dans la relation entre les hommes, en tant que l'homme vit avec Dieu et avec ses semblables. En particulier, on peut penser que la sexualité duelle est la façon concrète dont Dieu a mis un reflet de sa forme d'être et de vivre en l'homme.

L'impossible ecclésiologie individualiste

Dans une anthropologie singulière ou individualiste, qui oublie l'orientation vers la communion avec Dieu et avec les autres, nous ne pouvons comprendre l'Église en termes de communion, l'autre étant par définition un obstacle entre mon Dieu (personnel, qui fait mon bonheur individuel) et moi. La convocation d'une assemblée devient même inenvisageable.

Une anthropologie orientée exclusivement vers le Christ

Ce thème de l'orientation vers Dieu est repris par les livres sapientiaux, avec un tour un peu pessimiste[234], mais comporte aussi la domination de l'homme[235]. Saint Paul complète cette

[231] Elle doit donc éviter toute forme d'égoïsme : aimer son prochain comme soi-même (Mt 22,39) ne se comprend que dans l'ordre de la charité, et jamais dans la concupiscence *ST* II-II, q.25, art. 4.
[232] Erreur de lecture littérale de 1 Co 11,7 : « L'homme est l'image de Dieu, tandis que la femme est l'image de l'homme. » s'agit-il de la transcription de l'ancienne inégalité héritée du péché originel ou d'une étape vers le sens spirituel de l'égalité ? Nous pouvons retrouver cette inégalité dans la célébration juive du mariage, où la femme est consacrée à l'homme, qui est, lui, consacré à Dieu. Cette consécration masculine se retrouve dans la circoncision, par nature elle aussi masculine. Une des explications de cette asymétrie peut résider dans la croyance de la responsabilité unique du mâle dans le processus d'engendrement : si le mâle est l'engendreur et la femelle seulement le réceptacle, il est cohérent de retrouver cette inégalité dans la religion.
[233] Voir K. BARTH, *Dogmatique* III/1, Genève, Labor et Fides, 1960, 194s.
[234] Si 17,1 : « Le Seigneur a tiré l'homme de la terre pour l'y renvoyer ensuite. », mais la suite reprend ce que nous avons vu plus haut.
[235] Sg 2,23 : « Oui, Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité, il en a fait une image de sa propre nature ; ».

anthropologie par sa christologie : Jésus-Christ est l'image du Père[236]. Cela rend les hommes capables d'être vraiment images de Jésus et reflets de sa gloire[237]. Cette image passe par la résurrection, car nous sommes ressuscités avec le Christ[238]. De plus la condition initiale d'image de Dieu se réalisera dans la configuration au Christ, Adam était figure de celui qui devait venir[239]. Des questions demeurent : que sera cette ressemblance[240] ? Sera-t-elle à rattacher à Dieu le Père ou à Jésus qui se manifeste[241] ? Cela nous conduit à la question de l'image de la Trinité en l'homme, et donc à la question de la dimension sociale de l'homme. Cette dimension se retrouve tout au long de l'Écriture Sainte, depuis la création de l'humanité comme un *non-singulier*[242], en passant par les aspects communautaires de l'exode et du peuple élu, sans oublier la solidarité développée par les prophètes. Dans le Nouveau Testament ce sont les aspects ecclésiologiques que nous avons reconnus plus haut qui évoquent cette dimension.

Une ecclésiologie orientée exclusivement vers le Christ

Si nous ne gardons de cette anthropologie que l'aspect christologique, faisant du salut une configuration au Christ, nous limitons l'action de l'Esprit-Saint au processus de cette configuration[243]. L'ecclésiologie qui en découle serait conforme à l'image de l'Église-corps du

---

[236] 2 Co 4,4 : « pour les incrédules, dont le dieu de ce monde a aveuglé l'entendement afin qu'ils ne voient pas briller l'Évangile de la gloire du Christ, qui est l'image de Dieu. », mais aussi Col 1,15 ; He 1,3 ; Ph 2,6. Un bémol pourtant : 1 Co 11,7 dit « L'homme, lui, ne doit pas se couvrir la tête, parce qu'il est l'image et le reflet de Dieu ; quant à la femme, elle est le reflet de l'homme. » cela signifie-t-il que seul l'homme domine ? Nous ne nous attarderons pas sur ceci, qui contredirait Gn 1,27 : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. » Pour un point complet de la discussion de ce passage, confrontant Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et l'Ambrosiaster avec Augustin, voir M. CUTINO, « La différenciation sexuelle et son accomplissement eschatologique chez Augustin », *RevSR* 91/4 (2017) 565-588.

[237] 2 Co 3,18 ; Ph 3,21 ; 1 Co 15,49.

[238] 1 Co 15,20-22. 45 : « Mais non ; le Christ est ressuscité d'entre les morts, prémices de ceux qui se sont endormis. Car, la mort étant venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts. De même en effet que tous meurent en Adam, ainsi tous revivront dans le Christ. […] C'est ainsi qu'il est écrit : Le premier homme, Adam, a été fait âme vivante ; le dernier Adam, esprit vivifiant. »

[239] Rm 5,14 : « cependant la mort a régné d'Adam à Moïse même sur ceux qui n'avaient point péché d'une transgression semblable à celle d'Adam, figure de celui qui devait venir... »

[240] 1 Jean 3,2 : « Bien-aimés, dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. Nous savons que lors de cette manifestation nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est. »

[241] 1 Jean 2,28 : « Oui, maintenant, demeurez en lui, petits enfants, pour que, s'il venait à paraître, nous ayons pleine assurance, et non point la honte de nous trouver loin de lui à son Avènement. » et 3,5 : « Or vous savez que celui-là s'est manifesté pour ôter les péchés et qu'il n'y a pas de péché en lui. »

[242] Gn 2,18 : « Yahvé Dieu dit : "Il n'est pas bon que l'homme soit seul." »

[243] Limitant la troisième étape de saint Thomas d'Aquin à une conformation au Christ : *ST* I, q. 93, art. 4, resp. : «L'image de Dieu dans l'homme pourra donc se vérifier selon trois degrés. D'abord, en ce que l'homme a une aptitude naturelle à connaître et à aimer Dieu ; cette aptitude réside dans la nature même de l'âme spirituelle, laquelle est commune à tous les hommes. Deuxièmement, en ce que l'homme connaît et aime Dieu en acte ou par habitus, quoique de façon imparfaite ; c'est l'image par conformité de grâce. Troisièmement, en ce que l'homme connaît et aime Dieu en acte et de façon parfaite ; c'est ainsi qu'on rejoint l'image selon la ressemblance de gloire. Aussi, en marge du Psaume (*Ps 4,7*) : "La lumière de ta face a été imprimée sur nous, Seigneur", la Glose distingue

Christ, en nous appuyant par exemple sur l'image des cellules corporelles porteuses du même ADN, avec les adaptations nécessaires, mais interdirait l'image de l'épouse comme autre. Nous connaissons les dangers physicistes qui en découlent : nier la place de l'Esprit-Saint, réduire la personnalité de chaque homme à l'imitation contrainte du Christ, faire de l'Église une multiplication de clones. Nous ne pourrions parler alors, en termes personnalistes, de mariage du Christ et de l'Église exactement comme nous ne pouvons reconnaître la validité d'un mariage contraint : il est, dans ces conditions, plus proche de l'esclavage domestique que du don total.

Conclusion

Ces différentes erreurs anthropologiques nous ont permis de passer en revue certains des dangers qui guettent non seulement la compréhension de l'homme mais aussi celle de l'Église. Nous avons vu aussi en quoi la compréhension de l'Église comme épouse du Christ pouvait en être faussée ou rendue impossible. Cherchons maintenant comment cette démarche peut nous aider plus positivement à trouver ou à créer une anthropologie qui convienne aux exigences de notre étude.

b) *Anthropologie possible*

Prérequis

Les exigences qui émergent de l'étude précédente sont claires et nombreuses : l'anthropologie que nous cherchons devra souligner que l'homme est un être sauvé du péché originel par charité, et même par don total de charité. De même cette anthropologie doit permettre de comprendre que l'homme, être composé, est totalement sauvé et appelé à être sauvé. Cette totalité ne doit pas passer par un quelconque démembrement ou un remplacement plus ou moins complet de ses parties. Au contraire, notre anthropologie devra montrer que c'est tout l'homme qui est capable d'être élevé à la communion.

Plus positivement nous devrons rappeler que c'est par le Christ que l'homme est appelé à la communion et que cette communion ne peut en aucun cas être individualiste[244]. Nous ne

trois sortes d'images : celles de la création, de la re-création et de la ressemblance. La première de ces images se trouve chez tous les hommes, la deuxième chez les justes seulement, et la troisième seulement chez les bienheureux. »

[244] Bien qu'elle puisse être individuelle, c'est-à-dire solitaire, s'il n'y avait qu'un seul bienheureux ; *ST* I-II, q. 4, art. 8.

pourrons donc réduire cette communion à la satisfaction de désirs qui réduisent la personnalité à l'individualité, encore moins à leur simple dimension immanente. Notre anthropologie devra donc aussi être eschatologique.

Enfin, et ce ne sera pas le moindre des défis, l'anthropologie que nous cherchons devra aussi être trinitaire, en plus d'être christologique. Par là nous entendons que, pour comprendre l'homme, nous devons y reconnaître l'image de Dieu, le frère du Christ et la personne appelée à participer à la communion trinitaire. Nous devrons donc, par cette anthropologie, insérer l'homme dans l'ensemble de ces relations avec Dieu et aussi dans l'ensemble des relations avec le reste de l'humanité. Les liens anthropologie-ecclésiologie qui émergent de ces considérations sont ici nécessaires.

Proposition d'anthropologie

Portés par l'interpellation adressée à la Samaritaine : « si tu savais le don de Dieu » (Jn 4,10) et l'intrication de dons appelés en retour, nous ne pouvons qu'essayer de répondre au Christ par ce même don. Il nous renvoie à l'exclamation originelle de l'homme en Gn 2,23 quand il reçoit la femme façonnée par Dieu : dans leur être même l'homme et la femme sont ainsi donnés et donnant ; en manque et capables de recevoir ; tellement accomplis par réciprocité qu'ils quittent père et mère ; enfin tellement offerts que nulle honte n'assombrit leur don. Il est vrai que la suite du récit originel montre que le soupçon a pu s'insinuer, et a travesti le don de Dieu[245], mais nous pouvons espérer la permanence de ce trait originel. Suivons cette piste anthropologique du don.

Une possibilité serait de voir l'homme comme *capax doni*[246]. La complémentarité est ici donnée par l'ambiguïté du *doni*, génitif exprimant le don ou la réception[247]. L'homme serait capable du don que Dieu lui fait de Lui-même (ce qui était déjà donné par *homo capax Dei*[248]) mais aussi de se donner à Dieu, et d'une certaine manière de donner Dieu aux autres et d'être divinisé, et ainsi de donner un sens au don de soi dont il est devenu capable. Plus simplement, définir l'homme comme *homo capax Doni* semble traduire correctement l'action de l'Esprit-Saint[249] en l'homme et dans l'Église, tout en gardant la place propre de l'incarnation et de la

[245] Dans la méfiance d'Ève, par exemple, faisant du fruit défendu un intouchable.
[246] « Capable de don » ou « capable par don ».
[247] Harmoniques que nous pourrions encore étendre en ajoutant un *Deo*, ablatif ou datif, qui exprimerait alors que l'homme est rendu capable par Dieu, de donner Dieu, et aussi de Le recevoir, mais aussi de se donner à Lui.
[248] « Homme capable de Dieu » (« de donner Dieu » ou « de recevoir Dieu »).
[249] La majuscule rappelant que le nom de l'Esprit-Saint est « don » : *ST* I, q. 38.

deuxième personne de la Trinité. Il faudrait alors continuer à jouer sur les mots pour dire que cette capacité s'entend à la fois de ce don que l'homme est capable de recevoir, et de donner. Or, dans la vision béatifique, c'est Dieu qui se donne entièrement à l'homme, et, dans l'incarnation, c'est Dieu fait homme qui se donne à tout homme. De plus l'homme est capable, dans le mariage, de se donner totalement, comme il sera disponible dans la communion des saints. Nous pouvons aussi rattacher à ces dimensions maximales de l'homme sa dimension sociale.

Pour rassembler de manière plus systématique ce que nous découvrons dans une telle formulation, reconnaissons dans l'homme *capax Doni* les idées de :

- Réciprocité active
- Dignité de cause
- Rendre grâce

Cela peut se vérifier chez saint Jean : Jn 4,14 : « mais qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif ; l'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissant en vie éternelle. » car à travers le don de l'eau nous voyons l'Esprit-Saint. Ce qui est encore plus explicite en Jn 7,37-39 :

> Le dernier jour de la fête, le grand jour, Jésus, debout, s'écria : "Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive, celui qui croit en moi !" selon le mot de l'Écriture : De son sein couleront des fleuves d'eau vive. Il parlait de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui avaient cru en lui ; car il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié.

Le don que Dieu me fait n'est pas une réserve que je dois garder dans une citerne fissurée mais doit devenir *en moi* source de don pour le prochain. Cette activité est ce qui m'établit dans ma dignité de cause, à la suite de la samaritaine (Jn 4,28s) et du lépreux samaritain (Lc 17,15.19). C'est par son action de grâce que sa foi s'exprime, la foi qui l'a sauvé :

> L'un d'entre eux, voyant qu'il avait été purifié, revint sur ses pas en glorifiant Dieu à haute voix et tomba sur la face aux pieds de Jésus, en le remerciant. Et c'était un Samaritain. Prenant la parole, Jésus dit : "Est-ce que les dix n'ont pas été purifiés ? Les neuf autres, où sont-ils ? Il ne s'est trouvé, pour revenir rendre gloire à Dieu, que cet étranger !" Et il lui dit : "Relève-toi, va ; ta foi t'a sauvé."[250]

Le lien entre ces aspects est renforcé par leur nécessité : donner oblige à recevoir, mais sans action de grâce et gratuité le don devient un commerce ; donner et recevoir dans l'action de

[250] Lc 17,15-19.

grâce m'implique, ou bien je ne suis qu'un canal, une cymbale qui résonne ; je suis la cause du Don que je peux faire dans l'action de grâce car Dieu « nous a aimés le premier » (1 Jean 4,19).

Première vérification :

L'anthropologie du don peut-elle décrire l'Église en respectant le *proprium* du Christ ?

Plus que dans les mots, une anthropologie cherchant à respecter le *proprium* du Verbe dans son Incarnation et la place particulière de l'Esprit-Saint dans l'Église devrait répondre à plusieurs questions, posées chacune dans les trois degrés de l'image de Dieu rappelés par saint Thomas d'Aquin : selon la création, la re-création et la gloire (ou aussi selon la nature, selon la grâce et selon la ressemblance). Ces questions porteront sur l'image de Dieu en chaque homme, sur sa capacité à accueillir l'union hypostatique, et l'état glorieux décrit quelquefois comme déification[251].

Cela se poserait ainsi : L'anthropologie que nous étudions dans les différents lieux de l'histoire du salut (colonne verticale, reprenant *ST* I, q. 93, art. 4, resp. [252]) vérifie-t-elle le donné de la foi dans les différents lieux anthropologiques (ligne horizontale) ?

capax doni	L'image de Dieu en l'homme ?	La possibilité de l'union hypostatique ?	Ce que sera la déification ?
La création			
La re-création			
La gloire			

[251] Voir 2 P 1,4 : « les précieuses, les plus grandes promesses nous ont été données, afin que vous deveniez ainsi participants de la divine nature, vous étant arrachés à la corruption qui est dans le monde, dans la convoitise. » et aussi la glorification ou sanctification en 1 Jean 1,3 ; 3,2.9 ; Jn 15,4 ; 17,22-23 ; Rm 8,14-17. Voir aussi *ST* III, q. 1, art. 2, resp. : « L'Incarnation est nécessaire à la pleine participation de la divinité qui est la béatitude véritable de l'homme et la fin de la vie humaine. C'est cela qui nous a été conféré par l'humanité du Christ. Car S. Augustin l'a prêché : "Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu." ». Et aussi : H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Paris, Aubier, 1965, 106 et 128. Un autre terme possible est la divinisation : L. F. LADARIA, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*. II. *Anthropologie théologique*, 397-403.

[252] Voir la note 243 ci-dessus.

Nous pouvons prendre comme exemple la première case (en haut à gauche) : qualifier l'homme de *capax Doni* au moment de la création vérifie-t-il le donné de la foi concernant l'image de Dieu en l'homme ?

Huit autres lieux de vérification existent ainsi. Si nous avions voulu étudier une angélologie ces critères auraient été beaucoup plus simples : l'union hypostatique est exclue par He 1,5 ; la déification semble aussi exclue par He 1,13 ; le temps du salut est beaucoup plus simple. Ce questionnement se réduirait à une seule case : l'angélologie étudiée permet-elle de qualifier de manière orthodoxe l'image de Dieu en l'ange au moment de sa réponse éternelle à l'amour de Dieu ?

Hypothèse

Nous émettons l'hypothèse qu'au moins deux images sont nécessaires –en anthropologie comme en ecclésiologie– pour éviter des erreurs christologiques ou pneumatologiques. Ceci pourrait être approché par la méthode de questionnement ci-dessus. Or, les degrés de l'image de Dieu distingués en saint Thomas d'Aquin[253], bien qu'utiles intellectuellement, échappent à notre expérience. La création seule ne peut dicter naturellement ou nécessairement l'ordre surnaturel[254]. Nous ne pouvons donc pas penser que deux images seraient suffisantes.

Deuxième vérification :

L'anthropologie du don peut-elle décrire l'Église en respectant les *notes* issues du paragraphe précédent ?

Par le rappel du don de Dieu nous rappelons que l'homme est sauvé par un acte gratuit de charité. De plus, définir l'homme comme capable de se donner à Dieu implique un don total, complet. Insister sur sa capacité nous préserve d'imaginer un remplacement plus ou moins complet de l'homme, c'est-à-dire une divinisation passive, comme si l'être de l'homme n'était

[253] Voir la note 243 ci-dessus.

[254]Le développement de H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, 105-129, pour illustrer l'écart radical entre notre être naturel et notre finalité surnaturelle nous touche directement : la nature humaine a, par privation, une ouverture spirituelle à l'absolu, une « capacité », mais cette aptitude passive nécessite la grâce sanctifiante pour disposer l'âme à posséder la personne divine (*ST* I, q. 43, art. 3, ad 2). Ce don qu'est la grâce est le Saint-Esprit, car « l'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous fut donné. » (Rm 5,5) Nous sommes donc tenus, pour mieux accueillir le mystère de la nature humaine, de considérer la possibilité actuelle de la charité qui nous porte de la charité en Dieu qui a présidé à notre création à la charité en Dieu qui veut être notre éternité.

pas convoqué à la suite de Jésus-Christ. Et le don réciproque de tout cet homme à Dieu associé au don de Dieu à l'homme nous invite à reconnaître notre capacité d'entrer en communion.

Plus positivement ce qui, dans la re-création, a rendu l'homme capable de ce don de communion, c'est le Christ médiateur. Cette communion ne peut en aucun cas être comprise comme individualiste si nous entendons *capax doni [Deo]* dans le sens de « rendu capable [par Dieu] de donner », c'est-à-dire de donner Dieu. Nous retrouvons la capacité de l'homme que la Tradition appelle rendre grâce à Dieu, qui est la deuxième étape de la réception du don de Dieu et qui évite une divinisation passive de l'homme quand il rend grâce activement. Nous ne pouvons pas non plus réduire cette communion à la dimension immanente de la satisfaction de désirs si nous entendons le « don » qui définit l'homme au-delà des simples cadeaux. Notre anthropologie bien aussi eschatologique, le don de Dieu ne pouvant se comprendre totalement hors de l'éternité.

Enfin nous pouvons nous demander si cette anthropologie est bien trinitaire, en plus d'être christologique. Or, l'image de Dieu est en l'homme par le don de la création, il est frère du Christ par le don de la rédemption et le don réciproque du baptême, et il est appelé à participer à la communion trinitaire par le don de l'Esprit-Saint[255] qui lui ouvre cette capacité. Cette capacité causale qui vient du don de l'Esprit-Saint est à distinguer absolument de la possession par un esprit démoniaque qui interdit toute causalité dans le sujet.

Nous pouvons donc utiliser cette approche anthropologique pour montrer comment l'homme peut s'insérer dans l'ensemble de ces relations intratrinitaires et des relations avec le reste de l'humanité. L'ecclésiologie correspondante en dérive ainsi directement. Son caractère sponsal provient presque immédiatement de ce don mutuel, de Dieu et à Dieu. La seule incertitude réside justement dans la capacité et la liberté de réponse de l'homme. Cela nous oblige à distinguer en l'homme –appelé à Dieu– puissance et acte. Nous y avons été suffisamment confrontés jusqu'ici pour pouvoir reconnaître l'ecclésiologie sponsale qui elle aussi s'articule selon les degrés de réalisation.

Cette ecclésiologie émerge comme d'elle-même de cette anthropologie que nous pouvons aussi appeler sponsale.

[255] *ST* I, q. 38 : le nom du Saint-Esprit qui est don.

Conclusion

Le but de ce chapitre était de qualifier le lien existant entre le mariage du Christ et de l'Église et le mariage humain. Ceci nous a conduit à dégager tout d'abord la dimension dynamique du salut et son caractère social et pas individuel. De là nous avons pu appliquer à ces deux mariages les critères rahnériens permettant de reconnaître entre eux un lien symbolique réel.

Pour pouvoir appliquer ce Realsymbole au lien du Christ et de l'Église il a été nécessaire de préciser ce que nous entendons par *personne* quand nous parlons d'eux. Cette appellation s'est révélée possible à condition d'éviter de comprendre le don de l'Esprit-Saint dans un sens exactement parallèle et symétrique avec celui du Christ dans l'incarnation. Cette dernière erreur aurait, nous l'avons constaté, des conséquences ecclésiologiques néfastes. Ceci s'est aussi vérifié pour les erreurs anthropologiques, après que, inversement, nous avons constaté que des raccourcis ecclésiologiques portent aussi à des confusions pneumatologiques.

Ces concaténations nombreuses entre les erreurs des différents domaines théologiques ne surprend pas au vu de la cohérence de la foi ; plus positivement la corrélation entre l'anthropologie sponsale et l'ecclésiologie sponsale nous semble fondamentale pour aborder ce Realsymbole. Formulons donc une autre proposition :

Proposition inductive qui va d'une théologie de la création à une théologie de la rédemption : la sponsalité de l'Église est l'expression de la sponsalité de l'homme, selon l'action appropriée de l'Esprit-Saint.

Proposition déductive qui va d'une théologie de la Trinité à une théologie des sacrements : s'il est vrai que « la fonction crée l'organe » [256], la fonction charité (conjugale) crée par l'Esprit-Saint l'organe de la sponsalité de l'homme dans la sponsalité de l'Église, en particulier à travers le mariage sacramentel.

---

[256] Nous paraphrasons ici, approximativement, J.-B. DE MONET DE LAMARCK, *Philosophie zoologique*. I, Paris, Schleicher Frères, 1907[3], 199s : « Première loi : dans tout animal […] l'emploi plus fréquent et soutenu d'un organe quelconque, fortifie peu à peu cet organe, le développe, l'agrandit, et lui donne une puissance proportionnée à la durée de cet emploi. […] Deuxième loi : tout ce que la nature a fait acquérir ou perdre […] par l'influence de l'emploi prédominant de tel organe, ou par celle d'un défaut constant d'usage de telle partie ; elle le conserve par la génération » et 222 : « Il en résulte que des répétitions multipliées de ces actes d'organisation fortifient, étendent, développent et même créent les organes qui y sont nécessaires. » Ces citations devraient être contrebalancées par d'autres reflétant la théorie transformiste développée dans le volume II de cette *Philosophie*, mais n'arriveraient pas à faire dire à l'auteur le trop simpliste *la fonction crée l'organe*. Ce simplisme est, en revanche, possible en théologie où la volonté divine rend de tels retournements utiles. Car ce sont les actes qui sont manifestes, effectifs, et qui dévoilent la subsistance sponsale de la *plebs adunata*. Voir sur ce dernier point la note 115 ci-dessus au paragraphe 5.3.2 .

La solution de ce paradoxe lamarckien (la fonction crée l'organe ? la charité crée la sponsalité) est que l'Église n'est pas un sujet comme peut l'être la personne divine du Christ. Mais la multitude des sujets substantiels a une consistance, une subsistance eschatologique : l'Église se réalise dans ses actes, elle prend réalité dans ces actes qui sont obligatoirement ceux des fidèles. L'Église subsiste[257] quand elle aime comme Dieu, quand elle imite la charité du Christ. C'est le mystère évoqué dans la conclusion : « Par Lui, avec Lui et en Lui… »

Cherchons donc maintenant à voir comment s'articulent ces expressions sponsales de l'homme et de l'Église avec la charité. Nous pouvons déjà anticiper une place particulière de la charité dans la sponsalité conjugale, par-delà les sentiments plus ou moins passionnels normalement invoqués dans cette union : c'est le fruit pneumatologique du sacrement de mariage.

[257] Nous reprenons ici la subsistance de l'Église selon Denys le pseudo-Aréopagite développée ci-dessus au paragraphe 5.3.2 .

6. **La charité conjugale à l'épreuve**

Nous voudrions démontrer ici que la charité conjugale est le modèle et l'avant-goût prééminent de la charité, en ce qui concerne la justification. Cette prééminence de la charité nous renseignera sur la portée Realsymbolique du mariage, sur sa capacité à offrir la réalisation la plus haute[1] de la charité. Nous bénéficions pour cela de l'aide précieuse du pape Benoît XVI. Nous nous appuierons sur la distinction opérée par le pape dans son encyclique *Deus Caritas Est*[2] qui évite la séparation brutale opérée en son temps par A. Nygren[3]. Au contraire, cette encyclique montre que les deux amours, au lieu de s'opposer, se complètent : l'*agapé* évite à l'*eros* un repli narcissique, l'aide à mûrir et à se réaliser. À rebours de l'accusation nietzschéenne l'*eros* est fortifié par l'*agapé* qui lui donne une plus grande gratuité tandis que celui-là donne chair à l'*agapé*[4]. Ainsi, ce n'est pas en faisant l'ange que l'on aime le mieux ou de manière plus pure, mais au contraire, dans l'amour conjugal nous cherchons à découvrir comment la charité englobe et emmène les autres harmoniques de l'amour pour leur donner leur place particulière.

Ce *status quaestionis* nous permet alors de chercher si le mariage est le lieu de cette plus grande réalisation de la charité et des autres harmoniques de l'amour humain. Nous pouvons nous demander, sans toutefois y appliquer encore toutes nos catégories de défauts Realsymboliques, si la charité conjugale est bien la réalisation la plus haute de la charité pour laquelle l'homme, *capax doni*, est créé. Cela passera par le questionnement sur les notes propres de la charité conjugale. Nous pourrons aussi chercher à savoir si cette communion propre au mariage peut être dépassée. Pour cela nous étudierons dans un premier temps la façon dont la grâce, c'est-à-dire action de l'Esprit-Saint, peut nous configurer au mieux au Christ. Cela passera par le processus de configuration suivi par le Christ lui-même, dans son incarnation. Une fois ces points établis nous pourrons voir si le mariage peut varier dans son sommet de réalisation, soit par les atteintes vécues dans l'Ancien Testament, soit par la requalification que chaque paternité a reçue de la paternité divine.

---

[1] Cette qualité d'un symbole est ce que nous avons appelé : culminant.
[2] Abrégée *DCE* par la suite.
[3] A. NYGREN – P. JUNDT tr., *Érôs et agapè : la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Les religions 2, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1952 1962.
[4] Voir la préface de Mgr J.-P. Ricard à l'édition française 2006 de *DCE*.

6.1 *La prééminence de la charité conjugale*

Cette charité à laquelle nous sommes appelés et pour laquelle nous existons est le véritable enjeu de notre existence. Comment pouvons-nous en discerner la profondeur ? Pour suivre en détails le processus de configuration au Christ qui a lieu en nous, nous nous attachons logiquement à l'action de l'Esprit-Saint décrite dans le traité de la grâce : l'homme croyant ne peut atteindre le salut ou s'atteindre lui-même en dehors du don de l'amour, c'est-à-dire de la grâce. Or aborder notre questionnement par la grâce ne signifie pas chercher une version réduite de la christologie[5]. Au contraire ce traité théologique unit ecclésiologie et anthropologie[6].

Cherchons donc maintenant les éléments qui nous permettront de répondre à la question complexe : le cadre conjugal est-il un lieu de croissance privilégié de la charité ou d'autres sont-ils plus propices ?

Rappels sur la grâce

Par grâce nous entendons l'ensemble des dons divins faits à l'homme par Jésus-Christ. Cette grâce implique une dimension relationnelle qui est ici centrale. Or ces dons sont non seulement ce que Dieu donne pour pouvoir l'accueillir, mais aussi Dieu lui-même qui se donne à nous[7]. Ce don central est le don de charité, et l'homme a besoin d'aimer jusqu'au don de soi pour s'épanouir[8].

Outre les sources bibliques, une des premières précisions du Magistère sur la grâce vient conclure la controverse pélagienne d'Augustin. Le concile de Carthage parle des effets de la grâce plus que de son essence. Le premier effet est la rémission des péchés associé à l'*aide* pour ne plus y retomber, le deuxième effet qui est lié à cette aide est l'amour du bien et la force de

---

[5] Voir, de manière parallèle, J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia, Queriniana, 2007[15], 271, qui parle, lui, de la mariologie : celle-ci n'est pas une vision réduite de la christologie, au contraire elle oblige à la prendre totalement en compte.

[6] Nous pouvons paraphraser Bernanos : tout est grâce ! C'est la dernière phrase du *Journal d'un curé de campagne*, presque résumé de la spiritualité de sainte Thérèse de Lisieux (une seule occurrence chez elle, pourtant : dans le carnet jaune, le 5 juin 1897).

[7] Nous pouvons dire, par appropriation : l'Esprit-Saint se donne à nous, mais en restant attentifs à ce que dit P. GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs*, 273-278, selon les Pères grecs de l'Église, il ne faut pas attribuer à une seule personne divine l'action sanctificatrice de la Trinité. Une certaine forme d'appropriation à l'Esprit-Saint peut exister, mais c'est la Trinité qui agit : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons vers lui et nous nous ferons une demeure chez lui. » Jn 14,23. Il n'est au contraire pas possible de parler de kénose de l'Esprit-Saint car l'Esprit-Saint remplit de grâce ceux qui ont été abaissés, vidés (kénose) : Lc 14,11 et Lc 18,14 ; Mt 23,12.

[8] J.-H. NICOLAS, *Les profondeurs de la grâce*, 87-126.

l'atteindre, il vient compléter la seule connaissance du bien. Le concile précise aussi que nous ne pouvons pas accomplir les commandements divins sans la grâce. Par la suite le semi pélagianisme portera à préciser l'origine divine en l'homme de tout mouvement de volonté bonne. Cette aide de Dieu est en nous celle qui libère notre libre arbitre[9], le répare[10] et le justifie[11]. Saint Thomas d'Aquin continuera ce cheminement en expliquant[12] comment, en l'homme justifié, se trouve un nouveau mode d'être, un *habitus* de l'âme.

Notre premier axe de recherche portera donc sur la liberté retrouvée et le pardon.

Cette grâce est la présence de l'amour créateur de Dieu en l'homme, en son être ainsi renouvelé. Cette recréation de l'homme se fait avec la présence en nous des trois personnes divines ; l'Esprit-Saint se donne à nous dans le même don de la grâce[13].

Notre deuxième axe de recherche portera alors sur notre accueil par la Trinité et sur notre apprentissage de la communion.

La controverse sur la justification conduira ensuite le concile de Trente à préciser que la justification n'est pas qu'une imputation de la justice du Christ, mais ce sont aussi la grâce et la charité qui sont répandues dans nos cœurs par l'Esprit-Saint, qui habite en nous[14]. Le concile Vatican II enfin reprendra les développements et accentuations intermédiaires en insistant sur la présence de Dieu en nous et notre union au Christ[15].

Notre dernier axe de recherche portera ainsi sur la dignité nouvelle répandue jusqu'à l'intime de nous-même.

La grâce pour qualifier la charité

Cette présence discrète de la grâce dans notre monde dessine tout de même une direction précise et permet d'orienter notre recherche. Nous suivrons ainsi ce développement historique en voyant :

– dans le paragraphe sur le pardon qui libère – en quoi la charité conjugale favorise l'accueil du pardon et aide à coopérer à notre salut,

---

[9] *Dz* 248.
[10] *Dz* 383, canon 13, 2e concile d'Orange, commencé le 3 juillet 529.
[11] *Dz* 391, canon 21, 2e concile d'Orange, commencé le 3 juillet 529.
[12] *ST* I-II, q. 109 et 110.
[13] *ST* I, q. 43, art. 3, resp. et la doctrine de l'inhabitation.
[14] *Dz* 1561 et Rm 5,5.
[15] *LG* 2-4 et 7.

– dans le paragraphe sur l'égalité vécue dans le mariage – en quoi la charité conjugale permet de créer une nouvelle relation avec la Trinité : une participation dans l'Esprit à la relation au Père propre à Jésus,

et enfin

– dans le paragraphe sur l'intimité donnée par la charité conjugale – la manière dont cette charité porte à une transformation intérieure dans la vie de grâce et la faveur de Dieu.

« Au soir [de la vie], c'est sur l'amour qu'on t'examinera. Apprends à aimer comme Dieu veut être aimé, et laisse ta condition. »[16]

6.1.1 La liberté réciproque

Liberté et pardon

Le mariage est, contrairement aux préjugés, le lieu de la plus grande liberté car il permet le don total et actuel de sa liberté à l'autre. Il est donc à l'opposé d'une résignation passive. Par ce don et l'accueil correspondant il protège cette liberté et lui donne sa valeur en même temps que la possibilité de son expression. Ceci ne peut être compris qu'en évitant toute confusion avec de fausses idées de liberté : liberté individualiste[17] ou liberté d'indifférence[18]. Un point d'appui de cette compréhension est le corollaire de cette liberté : le pardon. Par le don total de soi chaque conjoint accueille l'autre comme un don, y compris dans ses fautes. Cet accueil par charité et en vue de la charité est le préambule nécessaire à tout vrai pardon. Ce pardon lui-même rétablit la liberté de celui qui est pardonné.

[16] Saint JEAN DE LA CROIX, *Obras completas. Edición crítica, notas y apendices por Lucinio Ruano de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos 15, Madrid, La Editorial Católica, 1982, 48. Cela correspond au paragraphe 59 des *Dits de lumière et d'amour*.

[17] Individualisme qui ne peut être teinté d'égoïsme, à moins d'oublier le rapprochement de Dt 6,4s et de Lv 19,18 opéré par le Christ en Lc 10,25-28 ; Mt 22,34-40 ; Mc 12,28-31 : « tu aimeras le Seigneur ton Dieu, […] et ton prochain comme toi-même. »

[18] Voir *EV* 18-20 et la place de la famille pour s'en extraire : *EV* 92 et 96. Voir aussi *VS* 31-41 et 65-68.

Dissymétrie du pardon divin et réciprocité du pardon conjugal

Ce que la théologie nous enseigne de la grâce, du pardon des péchés et de la justification[19] nous renvoie[20] alors au mariage et au don total qui le constitue. Un point peut nous retenir pourtant : la différence absolue entre l'offenseur et celui qui justifie. L'expérience nous le confirme, il n'existe pas de couple où un seul conjoint est pécheur[21]. La dissymétrie du pardon divin semble ne pas avoir de correspondant immanent qui nous permette de vivre dès ici-bas de la grâce de la justification. Mais c'est justement à cause de cette impossibilité qu'il est heureux que nous soyons tous pécheurs : sans la réciprocité du don, et donc du pardon déjà offert, l'accueil du pardon total et gratuit serait écrasant et humiliant[22]. En s'offrant mutuellement le pardon — en puissance lors du mariage et en acte à chaque occasion — les époux se libèrent un peu plus et s'élèvent l'un l'autre. Et par le don qu'ils ont fait de ce qu'ils sont à leur conjoint, celui-ci accueille le *droit*[23] suffisant pour rendre, à l'image de Dieu, la dignité au pécheur.

Autres pardons dissymétriques

D'autres exemples de pardon peuvent exister, mais ils seront alors tributaires des limitations données ci-dessus : de quel droit un autre à qui je n'ai pas donné ma vie peut-il me pardonner ? quel va être mon statut vis-à-vis de lui si j'accepte cette offre ? quelle sera ma dette ? de quel

[19] La grâce comme pardon des péchés est le fruit de la justice divine, dont la justice humaine ne peut être au maximum qu'un dérivé, et de la miséricorde Divine (Ps 85,11 : « Amour et Vérité se rencontrent, Justice et Paix s'embrassent ; »). Cette justice dont nous parle l'Ancien Testament est manifestée par les faveurs offertes à son peuple, qui culmine dans les promesses messianiques. Elle dépend du jugement de Dieu, qui s'étend à tous les peuples et surpasse tout argument humain. Le Nouveau Testament permet de replacer plus exactement cette justice dans la perspective de la Loi, sans mettre en elle seule notre confiance. C'est la perspective du royaume de Dieu qui est le fondement de cette justice qui se manifeste dans notre salut. Le Christ établit cette justice, paradoxalement, car : « Celui qui n'avait pas connu le péché, Il l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu » (2 Co 5,21) et nous accueillons ce salut dans la foi : « Car en [l'Évangile] la justice de Dieu se révèle de la foi à la foi, comme il est écrit : Le juste vivra de la foi. » (Rm 1,17) La justice de Dieu se confond ici avec sa fidélité à l'alliance offerte. De plus les infidélités et injustices des hommes ont fait encore plus resplendir cette justice divine. La foi ainsi mise en avant est l'acceptation de la justice de Dieu. Sa gratuité est intrinsèque. La question délicate de la justification s'appuie aussi sur la fidélité de Dieu à son alliance et trouve dans cette protestation de fidélité de Dieu son efficacité pour l'homme. Une de ses dimensions qui n'est pas la moins difficile à comprendre est la sanctification et rénovation de l'homme intérieur (*Dz* 1528, décret du concile de Trente sur la justification, 4e session, 8 avril 1548) qu'elle opère en même temps que l'homme reçoit la foi, l'espérance et la charité.

[20] Par le recours nécessaire à l'alliance et à la fidélité divines dont une image principale est le mariage humain.

[21] La dissymétrie particulière de la sainte Famille sur ce point mériterait d'être explorée, au moins du point de vue de la théologie spirituelle.

[22] En ayant déjà donné à l'autre cette même possibilité de le pardonner nous établissons une égalité dans le pardon qui n'a pas besoin d'attendre une offense équivalente pour être établie, sans cela les couples seraient, pour leur équilibre, sujets aux compensations de vengeance. Ce défaut malheureusement souvent observé montre que le don total manquait à l'établissement de ces conjoints.

[23] Le terme *droit* est ici approchant, il voudrait faire ressortir la capacité de ne pas se venger qui provient de la certitude que les deux conjoints sont pécheurs. Nous revenons à l'appel : « Que celui d'entre vous qui est sans péché lui jette le premier une pierre ! » (Jn 8,7).

droit aussi puis-je lui demander de me pardonner ? et beaucoup d'autres questions. Il est vrai que le pardon intra conjugal n'épuise pas toutes les harmoniques de la justification. Son caractère limité à deux personnes ne peut correspondre à nos multiples possibilités d'offense, même si la transitivité familiale peut toucher d'autres personnes. De la même manière le pardon donné au nom de la foi, dans une communauté chrétienne par exemple, est un lieu d'apprentissage de la charité. C'est ici que nous retrouvons le sacrement du pardon, plus haute réalisation possible d'un pardon. Il ne vient cependant pas bouleverser notre recherche du lieu de la plus grande charité car il est, par institution, offert à tout chrétien quel que soit son état de vie, et aussi car il s'appuie sur la charité divine qui dépasse toutes nos capacités[24].

Il est vrai aussi que la charité conjugale peut être rendue inopérante par la mauvaise volonté humaine, même dans le cadre sacramentel, mais le présupposé du mariage, c'est-à-dire le don total des époux, s'il est véridique, pose antérieurement à toute offense la possibilité du pardon. Ceci n'est pas le cas[25] d'autres pardons possibles : le pardon dû aux membres d'une famille est postérieur ou secondaire à l'engagement du mariage ; et le pardon que nous devrions offrir à chacun de nos offenseurs, comme chrétien, est soumis à notre propre conversion[26].

Il semble donc que la charité conjugale[27] soit le modèle et l'avant-goût prééminent de la charité, en ce qui concerne la justification.

[24] Ep 3,19 : « vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance ».

[25] Voir à ce sujet le très intéressant traité sur le pardon V. JANKELEVITCH, *Le pardon*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, traitant directement de génocide, mais en ne l'évoquant que par la date d'amnistie : 20 ans après l'armistice de la deuxième guerre mondiale, ce livre cite abondamment saint Paul mais oublie de placer Dieu comme référence du péché (18s). Il arrive à envisager le pardon même de l'impardonnable (139-201), en le distinguant de l'excuse et de la compréhension, par le recours à l'eschaton (200s). Mais finalement il bute sur l'absence de demande de pardon et la possibilité du mal (209 et surtout 210 : « le méchant est méchant »). Par la suite il lui faudra dépasser cet impardonnable. Il le fit personnellement envers un Allemand qui prit l'initiative de lui écrire. Philosophiquement, c'est l'objet d'une controverse sur l'impardonnable comme point d'arrivée ou de départ du pardon, entre lui et J. Derrida, relaté par exemple en Y. CH. ZARKA, « Le pardon de l'impardonnable. Derrida en question », *Archives de Philosophie* 77, 3 (2014) 435-447.

[26] Il n'est que de voir la nécessité que nous avons de le demander dans l'oraison dominicale, quand nous semblons nous en vanter : « comme nous pardonnons aussi ».

[27] Nous devrons plus loin observer plus en détails l'action propre du sacrement de mariage dans cette quête du sommet Realsymbolique de la charité conjugale.

6.1.2 L'égalité

Nous sommes devenus fils en Jésus

Par la justification, « d'injuste l'homme devient juste, d'ennemi ami, en sorte qu'il est "Héritier, en espérance, de la vie éternelle" Tt 3,7 »[28]. Cette nouvelle relation que le Christ a établie est une nouveauté absolue en l'homme : Dieu nous accueille réellement en lui. Le salut que Dieu nous a donné dans le Christ est communion en lui, et par là l'accès au Père comme fils[29] en Jésus. Nous ne prenons pas sa place, mais nous entrons dans cette relation. C'est cette communion qui peut nous faire prendre conscience de notre dignité. Cette adoption filiale (*uiothesia*[30]) qui nous est offerte avec la justification se fonde en l'incarnation. Rm 8,9-10[31] équipare la présence de l'Esprit en nous et celle de Jésus. Cette filiation plénière signifie la pleine possession de l'Esprit et la participation solidaire à la relation que Jésus a avec Dieu. Ceci est résumé en Ep 2,18 : « par l[e Christ] nous avons en effet, […] en un seul Esprit, libre accès auprès du Père. » Le salut de l'humanité est essentiellement trinitaire et communion avec la Trinité. Cette inhabitation n'est pas indifférenciée et nous devons dire que l'Esprit rend le Christ présent, et par lui nous sommes unis au Père, même si cette affirmation mériterait d'être précisée, au moins à cause des limites de notre langage humain[32]. Cette communion réalise parfaitement l'être humain et définit non moins parfaitement son être : plus que d'avoir une origine commune, c'est l'humanité de Jésus, son être divino-humain, sous la primauté absolue de la divinité[33] qui est la plénitude humaine par excellence et par définition.

Devenus fils par l'Esprit-Saint

Il est impossible d'entrer dans cette vie filiale, cette participation à la vie de Jésus sans reconnaître l'action de l'Esprit-Saint qui en est le principe. Les moments de l'existence humaine de Jésus qui nous le font comprendre sont l'incarnation, le baptême et la résurrection. Son temps est celui de l'Esprit-Saint qui est envoyé par le Père sur le Verbe incarné pour qu'il offre le salut. Contemplons simplement la qualification anthropologique nouvelle offerte par la mission de l'Esprit-Saint : avec le Christ, nous renaissons à l'Annonciation dans une humanité de don

---

[28] *Dz* 1528, décret du concile de Trente sur la justification, 4e session, 8 avril 1548.
[29] Sur cet aspect de la filiation et la possibilité que Dieu soit « notre Père », voir le paragraphe 6.2.2 .
[30] Ga 4,1-7, en particulier 4, 5. Voir aussi Rm 8,15. 23 et 9,4.
[31] « Pour vous, vous ne vivez point dans la chair, mais dans l'Esprit, si du moins l'Esprit de Dieu habite en vous. Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il ne lui appartient pas. Mais si le Christ est en vous, le corps, il est vrai, est mort à cause du péché, mais l'esprit est vie à cause de la justice. »
[32] Ainsi : que signifient exactement ici « rendre présent » ou « être unis » ?
[33] Voir L. F. LADARIA, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*. II. *Anthropologie théologique*, 518s.

et de service (« je suis la servante du Seigneur » Lc 1,38) ; avec le Christ, nous sommes établis comme *homo locutor* dans le dialogue avec les docteurs du temple, et comme *homo filius* dans le recouvrement au temple (« je dois être dans la maison de mon Père » (Lc 2,49) ; à partir de ce moment nous sommes aussi établis comme *homo sponsus* dans le baptême et la reconnaissance comme agneau (Jn 1,29) et comme fils de Dieu (Lc 3,22) : il est donné à l'humanité. Ce dernier don montre aussi comment nous sommes configurés au Christ époux par le don de l'Esprit-Saint qui le fit, depuis la présentation au temple à l'âge de 12 ans jusqu'au baptême, passer de fils nubile à fils donné, épousable.

Cette mission de l'Esprit-Saint cesse après la résurrection. Sans opposition, mais pour nous faire entrer dans cette dynamique, le Verbe opère un *retournement* quasi matriciel pour nous faire entrer dans la résurrection au sein de la Trinité, par l'Esprit-Saint qui est la « communication (communion) de Jésus »[34]. Il se comprend alors vraiment comme le don de Dieu[35].

Vers la communion des saints

Ici nous touchons les limites de notre langage. La distinction des relations de chaque personne de la Trinité avec nous ne doit pas laisser imaginer une séparation en elles. Or Dieu se communique dans la profondeur de son être divin : un et trine. Cette communication, loin de nous absorber, réalise la perfection maximale de notre être de créature et de personne. Or être une personne s'exprime dans les capacités d'autopossession et d'autodonation. La tension entre ces capacités est inévitable, notre expérience nous le confirme. Les personnes divines, en tant que relations subsistantes, vivent pour ainsi dire l'identité en eux de l'autopossession et de l'autodonation. La communion avec Dieu pour laquelle nous avons été créés est non seulement notre avenir théocentrique (« Tu aimeras le Seigneur, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de tout ton esprit ; et ton prochain comme toi-même »[36]) mais aussi notre réalité d'être personnel qui ne peut se concevoir sans le don de la grâce. Cette filiation est nécessairement communautaire, de par sa nature même[37]. Ainsi peut se comprendre la communion des saints que nous professons, communion des rachetés et communion dans les choses saintes.

[34] IRENEE, *Contra haereses*, III, 24, 1 ; *PG* 7, 966B et ID., *Contre les hérésies. Livre III*, ed. et tr. F. Sagnard, SC 34, Paris, Les éditions du Cerf, 1952, 398-401, donnant respectivement *communicatio* et *commutatio*.
[35] *ST* I, q. 38, art. 2.
[36] Lc 10,27 et par.
[37] *Notre* Père, devons-nous dire.

Le mariage école éminente de communion

Cette communion pour laquelle nous sommes créés nous montre quel modèle de charité nous devons poursuivre. Idéalement, nos communautés chrétiennes devraient être un avant-goût de cette charité céleste, ainsi que nos familles. La dimension communautaire de la charité est plus immédiate dans une communauté chrétienne, et, semble-t-il, plus accessible. Le défi que constitue la vie monastique et l'expérience de tant de fondateurs d'ordres nous obligent à l'humilité en ce domaine. Le mariage en revanche, surtout consacré dans le sacrement nuptial, est plus apte à faire coïncider en un être humain sa capacité d'autopossession et le désir de don total de soi qui l'habite : l'exclusivité qu'implique la fidélité (si dans un premier temps nous ne prenons pas en compte le don de la vie) facilite le don total. De plus l'égalité et la réciprocité du don de soi évitent que la peur de la domination, fruit du péché originel[38], ne prenne le dessus sur le désir que ce don soit total. Enfin ce don est l'école logique d'apprentissage du don au tiers aimé ensemble, puisqu'il est fruit de ce don réciproque. Il apprend à élever jusqu'à l'égalité dont vivent les époux les enfants qu'ils accueillent. Cette égalité, plus qu'une condition, est aussi un révélateur de la qualité de la charité.

La charité conjugale nous semble donc plus apte à nous faire entrer dans la charité éternelle de la communion des saints en tant qu'école de charité à moindre échelle, progressive. La condition pour qu'elle soit parfaitement éminente est selon nous qu'elle garde son caractère aussi surnaturel, c'est-à-dire divin et spirituel. Elle doit donc grandir comme « Église domestique »[39].

6.1.3 L'intimité

La dignité de l'homme

C'est uniquement parce que Dieu nous aime que nous sommes dignes d'amour. Ceci est la condition pour maintenir à la fois la distance infinie qui existe entre Dieu et nous et pour envisager l'*égalité* qui existe depuis qu'il a aboli cette distance. Or l'homme par ses propres forces naturelles ne peut pas poser d'actes ordonnés à la fin surnaturelle ; mais en même temps il doit être le sujet de ces actes, la bonté divine le commande. Que se passe-t-il donc au cœur

[38] Gn 3,16.
[39] Voir *GS* 48.

de l'homme pour qu'il puisse vivre de cette justification ? Tout don de Dieu qui ne serait pas Dieu lui-même interdirait à l'homme de *parcourir* cette distance. Comment expliquer cette nouveauté du don du Christ : « Par elles [la gloire et la vertu du Christ], les précieuses, les plus grandes promesses nous ont été données, afin que vous deveniez ainsi participants de la divine nature »[40] ?

La charité divine qui nous rend dignes

Cette participation se fait dans l'incarnation, et elle est beaucoup plus qu'un événement ponctuel dans le temps et qui ne concernerait qu'une unique personne : toute l'humanité y est impliquée. L'humanité de Jésus a été parfaitement divinisée dans la résurrection. Exact contraire d'une fuite, par la résurrection le Christ se communique à nous. Ainsi notre divinisation ne se comprend que dans l'union à cette humanité. Elle est à la fois un processus continu, une assimilation, et un acte de notre liberté. Et en tout cela la grâce garde sa primauté : nous répondons librement par grâce, nous sommes unis par grâce, nous pouvons y répondre malgré notre condition de pécheurs, par grâce[41]. Ceci n'enlève rien à notre liberté, qui peut toujours s'opposer à Dieu et au salut. Tout ce qui nous entoure peut être vu comme grâce, le positif qui peut être vu comme œuvre de Dieu comme le négatif, si nous le relisons à la lumière de la croix et de la résurrection. C'est ce même paradoxe qui peut nous faire dire « heureuse faute, qui nous valut… » [42] Tout cela nous porte à reconnaître notre vie comme l'occasion de grandir dans la grâce, dans l'intimité avec le Christ et la relation avec lui[43]. Et cette intimité va aussi jusqu'à vouloir couronner nos mérites alors qu'ils sont d'abord les propres dons de Dieu[44] et qu'ils ne peuvent acheter le ciel[45]. Mais ils nous valent une récompense, dans la mesure de notre vie de foi, d'espérance et de charité.

---

[40] 2 P 1,4.

[41] Sans revenir en détails sur les questions de grâce actuelle et de grâce habituelle, ni sur la controverse *de auxiliis*, rappelons que l'aide de Dieu est une aide, et qu'elle est indispensable. Rappelons aussi que nos actions et celle de Dieu ne peuvent être mises sur un même plan, en concurrence, mais que l'action de Dieu rend possible une action libre de notre part. Alors que nous pourrions craindre justement pour notre liberté d'un être omniscient, en particulier de notre futur, mais ici nous parlons de Dieu dont l'amour prime sur tout.

[42] *Exultet* de la veillée pascale.

[43] Allant jusqu'à vouloir être uni à l'aimé, dans une intimité compréhensible par le mystère de l'eucharistie (voir les disciples d'Emmaüs : Lc 24,13-35) mais que l'amour nous fait désirer (*ST* I-II, q. 28, art 1) jusqu'à désirer une union totale dans l'inhabitation mutuelle. Cette union est d'une certaine manière possible pour l'aimé, gravé dans le cœur de celui qui aime, ou en rejoignant en quelque sorte l'intimité de l'autre (*ST* I-II, q. 28, art 2, ad 1). La disparition du Christ à Emmaüs, relue dans cette optique, invite à le chercher à l'intime du cœur et non à l'extérieur, ce qui permet de le trouver à Jérusalem (Lc 24,36-43).

[44] AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, Ps 102, 7; *PL* 37, 1321C. Voir aussi la préface des saints.

[45] *Dz* 1545-1549.

La charité conjugale qui transfigure

Nous le voyons, une charité qui chercherait à imiter l'excellence de la charité divine devrait chercher à abolir la distance entre les personnes tout en faisant grandir leur liberté. Un critère de cette liberté est la capacité à assister l'autre en tout, à en être garant en permanence tout en ne s'opposant pas à sa volonté. De plus, à l'image de l'incarnation, une charité éminente devrait être capable de transformer la nature de l'aimé. Ce don transformant par charité est difficilement imaginable mais il agit par définition au plus intime de l'aimé. Une telle intimité, en vertu du sacrement de l'eucharistie, ne peut se trouver que dans la charité conjugale.

6.1.4 Conclusion

Rappelons que le mariage (apparu comme Realsymbole à travers l'Écriture Sainte) nous a permis de discerner[46] qu'il existe un lien Realsymbolique entre le don sponsal du Christ et de l'Église et le don conjugal. Ce sont les propriétés de ce lien et ses conséquences que nous étudions ici. Nous avons écarté certaines erreurs concernant l'action de l'Esprit-Saint et examiné la nécessité d'une ecclésiologie complète et d'une anthropologie adaptée. Partant maintenant du mariage humain et de sa capacité Realsymbolique à susciter et à perfectionner la charité à l'image de la charité divine, nous pouvons examiner les propositions faites plus haut[47] :

Proposition : la vérité eschatologique du Christ Époux se réalise dans la sponsalité ecclésiale indéfectiblement pour l'Église du ciel et défectiblement pour les membres de l'Église *viatrix*.

Proposition supplémentaire : cette vérité eschatologique du Christ Époux se réalise par l'Esprit-Saint dans le sacrement du mariage selon un phénomène d'action réciproque, puisque l'Esprit-Saint est l'agent immanent de sa réciprocité.

Proposition inductive qui va d'une théologie de la création à une théologie de la rédemption : la sponsalité de l'Église est l'expression de la sponsalité de l'homme, selon l'action appropriée de l'Esprit-Saint.

[46] Tout au long du chapitre précédent : 3.
[47] Fins du paragraphe 5.2.6 et du paragraphe 5.4.3 .

Proposition déductive qui va d'une théologie de la Trinité à une théologie des sacrements : s'il est vrai que « la fonction crée l'organe »[48], la fonction charité (conjugale) crée par l'Esprit-Saint l'organe de la sponsalité de l'homme dans la sponsalité de l'Église, en particulier à travers le mariage sacramentel.

Tout ceci revient à qualifier le Realsymbole du mariage du Christ et de l'Église avec celui du mariage humain. Ce lien peut être défait ou rendu défectueux par différentes atteintes à la beauté ou à la sainteté du mariage. Pourtant il établit entre la personne du Christ et la personne de l'Église non seulement un lien eschatologiquement parfait mais déjà temporellement perfectif en lui-même.

De la même manière dans le sacrement du mariage il est eschatologiquement établi et, par grâce, orienté vers une charité prééminente qui l'élève.

Ce lien établit déjà l'Église dans une personnalité particulière, élevée face au Christ par l'Esprit-Saint à une liberté, une égalité et à une intimité qui la préparent à la communion de la Trinité. De même, chaque homme est renouvelé dans son origine par ce Realsymbole qui souligne l'origine christologique de l'homme et sa vocation sponsale à un don total à Dieu. Il est aussi renouvelé dans sa fin par l'appel dans l'Esprit-Saint à entrer dans la dynamique sponsale de la Trinité, c'est-à-dire à entrer dans la communion des saints.

Enfin, ce qui nous semble le plus important, nous voyons dans le mariage non seulement son origine divine : l'image de la Trinité, mais surtout le lieu de ce *reditus* vers la Trinité. Car il est le Realsymbole de l'unité avec le Christ en son humanité (image de l'Église corps du Christ) et de la constitution en égal face au Christ par l'Esprit-Saint (image de l'Église épouse). Ce Realsymbole est en outre plus efficace de par sa capacité à faire grandir chaque couple humain dans la liberté réciproque, l'égalité et l'intimité. Cette croissance dans la charité se transmet à l'Église comme à la société, de manière naturelle si nous nous rappelons que « c'est la condition de la nature humaine que de pouvoir être aidée ou empêchée » (*ST* II-II, q. 165, art. 1, resp.). Bien plus, ce Realsymbole du mariage réalise pneumatologiquement l'Église et, dans le sacrement du mariage, il en devient l'agent efficace, restant sauve la liberté de chaque conjoint.

[48] Paraphrase approximative de J.-B. DE MONET DE LAMARCK, *Philosophie zoologique*. I, Paris, Schleicher Frères, 1907[3], 199s et 222, voir plus en détails la note 256 ci-dessus, à la fin du chapitre précédent.

Nous pouvons donc affirmer que l'homme, non seulement dans le mariage est uni Realsymboliquement au don sponsal du Christ et de l'Église, mais que la charité qui en est le sommet – et surtout l'activité, la réalisation en actes – l'élève déjà par sa nature sponsale vers cette perfection eschatologique à laquelle il est relié. Ce faisant, la charité élève l'Église militante vers l'Église triomphante : le festin des noces de l'agneau.

Ce perfectionnement en acte ne doit pas nous faire oublier la réalité lapsaire. Mais comment vivre cette déchéance actuelle de l'humanité ? Rappelons-nous que nous sommes parvenus à un moment particulier de l'histoire du Salut : dans l'éloignement de l'humanité depuis le péché originel, mais surtout après le don de l'Esprit-Saint à la Pentecôte. Ceci nous permettra de tenir dans l'espérance chrétienne bien qu'il faille aborder les atteintes du mariage.

Cherchons maintenant comment le refus de la charité peut rendre aphone le Realsymbole du mariage. Cette recherche, au lieu de recenser les offenses que la nature humaine déchue peut imaginer, s'appuiera seulement sur les changements bibliques apportés au mariage. Nous nous arrêterons donc aux atteintes directes au mariage, mais aussi à ses éléments connexes. La question centrale étant : ces changements, étant bibliques, peuvent-ils se prévaloir d'une quelconque autorité venant remettre durablement en question la valeur symbolique du mariage ? Un élément de réponse est déjà connu pour l'Ancien Testament : ils n'avaient pas encore reçu l'Esprit-Saint[49].

6.2 *Enjeu trinitaire et sacrement de la filiation*

Il semble que les atteintes à la dignité originelle du mariage aient non seulement existé dans l'Ancien Testament[50] mais aussi qu'elles aient pu servir de norme par la suite : « C'est, leur dit-il, en raison de votre dureté de cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes ; mais dès l'origine il n'en fut pas ainsi. » (Mt 19,8). Il est donc nécessaire de voir comment ces changements ont été établis, sur quelle autorité, et surtout avec quelles conséquences sur le mariage. Nous verrons les changements apportés directement au mariage et à ses propriétés comme la dignité et l'égalité des époux, mais aussi les éléments annexes qui peuvent l'atteindre : les questions de filiation ou de paternité qui sembleraient nier la ressemblance avec

[49] Ac 19,2 et Jn 7,39.

[50] L'irrespect de la morale matrimoniale dans les familles patriarcales a fait que la lecture de l'Ancien Testament était jusqu'à récemment bannie des foyers chrétiens.

la Trinité. Nous étudierons aussi la manière dont la connaissance du mystère de la Trinité a pu renverser la compréhension des relations familiales, de la paternité en particulier.

La première question vient du scandale suscité par les pratiques tolérées chez nombre de personnages de l'Ancien Testament en contradiction flagrante avec l'ordre de la Genèse, la loi évangélique et même la loi mosaïque. Comment expliquer ces transgressions[51] chez ceux qui nous sont laissés en exemple, à commencer par les patriarches ? Ces accusations pourraient même rejaillir sur la justice divine qui, bien souvent, ne respecte ni le droit d'aînesse ni la justice des hommes[52]. Une autre difficulté jaillit du Nouveau Testament : comment qualifier la paternité humaine depuis le Christ ? Car, si l'Ancien Testament utilise la métaphore de la paternité pour évoquer l'amour de Dieu pour son peuple, cela ne semblait pas avoir de conséquences pour les pères (selon la biologie) ; qu'en est-il maintenant ? En effet, en Jésus-Christ, la Trinité a fait une irruption Realsymbolique dans toutes les paternités. La conséquence sera-t-elle de rendre tabou le mot « père » ?

6.2.1 Le mariage et la famille vétérotestamentaires

Les entorses à la sainteté du mariage ne sont pas exceptionnelles. Leur liste s'étend aux rois (les polygames David et Salomon, par exemple) aux juges (le sensuel Samson) et en général au peuple de Dieu, à telle enseigne que les apôtres, témoins de l'exigence du Christ, concluent qu'« il n'est pas expédient de se marier »[53]. Nous pourrions chercher à dénouer l'écheveau des influences réciproques des peuples entourant le peuple hébreu et des appels bibliques et prophétiques qui le traversaient plus ou moins efficacement. Il faudrait alors remonter[54] dans chaque peuple avec lequel il a été en contact l'histoire des transitions entre matriarcat et patriarcat, et avec d'autres formes plus récentes d'organisation familiale. Cette recherche ne s'arrêterait pas avec le cadre biblique, mais devrait suivre jusqu'à nos jours les développements du mariage chrétien et les revers subis à chaque tournant de l'histoire : confrontation avec les pratiques romaines, invasions nordiques avec leur concubinage légal en parallèle du mariage, pestes et pessimismes, sans oublier les révolutions, nationales ou morales. La liste serait elle

[51] Au regard de la loi naturelle, la loi se constituant elle-même peu à peu.
[52] Or, ce droit d'aînesse est instauré par Dieu lui-même : He 12,16 considère sa transgression comme une profanation.
[53] Mt 19,10.
[54] Avec M. Rouche, par exemple, dans sa série « Le mariage au fil du temps », *Alliance* 86 (1993) à 157 (2005).

aussi longue mais elle ne serait que le reflet d'atteintes personnelles ou sociales[55]. Elle ne remettrait pas en question la définition divine du mariage. Aussi nous chercherons plutôt à discerner la valeur spirituelle et Realsymbolique des errements dont la famille biblique a été le théâtre.

Polygamie

Le premier des errements qui frappe est la polygamie[56] fréquente depuis les descendants de Caïn. Notons que, au début de l'ère chrétienne, elle avait quasiment disparu[57] des pratiques juives. Elle ne figure dans aucune autorisation biblique[58], mais l'exemple des patriarches avait suffi pour la tolérer. Son existence tient à la spécificité du mariage juif : les époux s'engagent l'un envers l'autre, mais seule la femme est *consacrée* à son mari. Ceci la lie à son mari et l'interdit à tout autre homme. Le mot *consécration*[59] est adapté car, en dehors de toute idée de sainteté, il déclare l'épouse comme mise à part, appartenant au domaine séparé. L'époux en revanche n'est pas *consacré* et pourrait ainsi pratiquer la polygamie[60]. Son interdiction par le pouvoir civil[61] des empereurs Théodose, Arcade et Honoré[62] montre que si elle existait encore au moins théoriquement à cette époque elle ne faisait plus l'objet d'un attachement démesuré[63].

---

[55] Nous pouvons même imaginer qu'une telle liste refléterait ce que Jean Paul II appelait des structures de péché (JEAN PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Reconciliatio et Paenitentia*, 16, du 2 décembre 1984, *AAS* 77 (1985) 213-217).

[56] Nous parlons ici de polygamie simultanée, la polygamie successive ayant même été découragée. Cf. 1 Tm 3,2. Tt 1,6. Et surtout Mt 19,9 ; Mc 10,11 ; Lc 16,18.

[57] À l'exception du roi Hérode qui, selon FLAVIUS JOSEPHE, *Antiquités juives*, livre XVII, chapitre 1, §3, avait 9 épouses : la mère d'Antipater, une fille du grand prêtre, une fille de son frère, une autre de sa sœur – en contradiction avec les catégories de Cl. Lévi-Strauss – une samaritaine, ainsi que Cléopâtre, Pallas, Phèdre et Elpis. Mais Hérode n'était pas juif.

[58] La loi talmudique admettait le principe qu'un homme pouvait épouser autant de femmes que sa situation économique le lui permettait. Certaines sectes s'élevèrent contre cela. S.W. BARON, *Histoire d'Israël* II, 892s.

[59] Du nom de la première cérémonie du mariage, les *qiddushin*, aujourd'hui liée à la deuxième : les *nissu'in*, avec l'écriture de la *ketubbah*, contrat en araméen, stipulant les droits et les devoirs qui incombent à l'homme, en particulier les aspects financiers.

[60] Voir le très complet : G. ATLAN, *Les juifs et le divorce*, 19-32.

[61] Interdiction qui existait déjà, selon P. ADNES, *Le mariage*, Tournai, Desclée, 1963, 68 : une loi de Valérien et Gallien interdit la polygamie à tout citoyen romain en 258, une loi de Dioclétien et Maximien de 285 étend cette interdiction à tout sujet de l'empire. Les barbares francs et germains ne la pratiquaient pas.

[62] En 393, d'après le *DHB* à l'article « polygamie ». C'est une loi spéciale contre les juifs, montrant par là que les précédentes n'avaient pas été respectées.

[63] Plusieurs raisons sont invoquées : le coût de telles unions, toutes les épouses étant protégées par la loi ; la difficulté de trouver des femmes juives libres, le mariage mixte étant découragé ; la loi romaine monogamique qui s'impose peu à peu (tous sont citoyens romains en 212 et doivent ainsi s'y plier) ; l'interdiction progressive des relations concubinaires ou serviles en plus du mariage, sans parler des difficultés humaines évidentes de jalousie… S.W. BARON, *Histoire d'Israël* II, Paris, PUF, 1957, 893-899. D'autres raisons – la possibilité qu'une épouse ignore l'existence de l'autre, le risque accru d'abandon et ainsi la multiplication du nombre d'enfants adultérins (*mamzerim*), le risque d'unions incestueuses entre les enfants, par ignorance – ont conduit plusieurs communautés juives à officialiser la monogamie au XIe siècle : G. ATLAN, *Les juifs et le divorce*, 32-42. De même, la monogamie est imposée à tous les juifs d'Israël depuis 1950 (*Ibid.* 47).

Aucun prophète ne semble l'avoir pratiquée[64] et, au contraire, elle est devenue l'image de l'infidélité à Dieu dans leurs reproches. Le lien entre polythéisme, idolâtrie et polygamie est fréquent dans les diatribes bibliques. Posons comme hypothèse que leurs disparitions ou au moins leurs affaiblissements sont liés. Cela est plus que vraisemblable de par l'usage prophétique du parallèle dont nous venons de parler, de par aussi le danger reconnu chez les rois que l'une mène à l'autre. Sans chercher à prouver, ce qui serait impossible, que c'est le danger du polythéisme qui a détourné le peuple hébreu de la pratique de la polygamie avant les raisons pratiques et les difficultés à *gérer* plusieurs épouses en même temps[65], nous pouvons logiquement le penser du peuple élu : toute la loi de Moïse vient de la conscience qu'a Israël d'être justement le peuple au milieu duquel Dieu a choisi de marcher. Les lois pratiques et les lois rituelles se confondent sans cesse et se Realsymbolisent les unes les autres. Ainsi la pureté extérieure se confond avec la pureté spirituelle, la foi et les mœurs se confondent dans la vie du peuple juif. Nous ne pouvons donc pas négliger l'influence des progrès moraux sur la foi. En parallèle les progrès en matière de foi ont sans doute possible influencé les mœurs. L'exemple du retour d'exil et de la *purification* des familles par Esdras[66] montre que la purification du culte et son rétablissement ont incité à une mise en pratique plus stricte de la loi dans les unions avec des femmes des peuples étrangers.

Un tel raisonnement reporté à l'origine et à l'apparition de la polygamie dans l'histoire biblique témoigne d'une rupture avec l'origine du mariage : l'image de Dieu et son corollaire[67]. Nous y reviendrons dans l'analyse du prologue de la Bible qui établit cette origine, mais déjà nous pouvons constater que chaque cas de polygamie dans le peuple de Dieu montre une rupture (ou seulement un oubli ?) avec l'*analogatum princeps* : Dieu créateur. Comment sinon imaginer qu'un juif pieux puisse s'attacher à obéir au commandement : « croissez et multipliez » en oubliant l'image selon laquelle il fut créé ? Par quelle restriction mentale pourrait-il garder le souvenir de Dieu dans ses commandements et pas dans son être ? L'analogie de la foi comme l'analogie de l'être semblent ici insuffisantes pour retrouver cette cohérence du mariage.

[64] Moïse, peut-être ? cf. Nb 12,1 : Car il avait épousé une femme kushite.
[65] Difficultés qui ont longtemps réservé cette pratique, comme en Islam, aux princes, aux grands et aux riches. Mais là non plus nous ne voyons de lien entre monothéisme et monogamie.
[66] Cf. Es 9 et 10, mais aussi les réticences suscitées.
[67] Gn 1,27s : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. Dieu les bénit et leur dit : "Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la ;" ».

Répudiation

Pouvons-nous en dire autant d'autres atteintes à la sainteté de la famille ? Une question récurrente touche à l'indissolubilité et à la répudiation. Contrairement à la polygamie elle semblait fréquente au temps du Christ et le contexte évangélique semble proche de ce que nous connaissons aujourd'hui en matière de divorce[68] dans la société civile. La discussion au temps du Christ portait plus sur les raisons acceptables ou non pour répudier sa femme que sur l'opportunité de la séparation[69]. L'existence d'une partie de la loi mosaïque réglant ces cas n'y est pas étrangère. En même temps cependant des courants tels que les esséniens se rapprochent des injonctions de Malachie[70]. L'indissolubilité du mariage est accessible à l'intelligence mais aussi aux désirs religieux des juifs de ce temps. Pourquoi alors une telle forme de fidélité à l'engagement matrimonial semble-t-elle inconcevable[71] ? Tout comme le refus du polythéisme semble mettre en garde contre la polygamie, la même logique nous conduit à penser que la fidélité au seul Dieu aurait dû inviter au respect de la fidélité promise à l'épouse de la jeunesse. Or, à première vue, il n'en est rien.

Plutôt que d'en conclure que le lien Realsymbolique entre le mariage et l'union entre Dieu et son peuple est plus faible pour l'indissolubilité que pour la monogamie, nous voudrions proposer une autre explication : les progrès de la révélation semblent entraîner les progrès de la famille ; le monothéisme, d'ailleurs progressif lui aussi[72], est fondamental et visible dans la foi d'Israël, mais la rédemption est encore inimaginable. Cela se traduit par un désir d'exclusivité qui ne réussit pas encore à envisager un pardon. L'audace même d'Osée dans ses fiançailles nouvelles[73] avec sa femme infidèle est hors de la portée du croyant : seul Dieu peut aller jusqu'à pardonner[74]. D'autres facteurs peuvent jouer : il est sans doute plus facile humainement de se séparer et de tenter d'aimer à nouveau que d'être présent réellement à plusieurs épouses.

---

[68] A. TOSATO, *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel nuovo testamento*, Roma, Città Nuova Editrice, 1976, 101.

[69] Même si la condamnation du divorce – ou plutôt de la répudiation – est plus que répandue : la conclusion (90b) du *Gittin*, traité du Talmud essentiellement consacré au divorce, est : « même l'Arche sainte verse des larmes sur celui qui répudie la femme de sa jeunesse » (cité par G. ATLAN, *Les juifs et le divorce*, 50).

[70] Ml 2,14-16, avec une incertitude : les prêtres sont-ils les seuls à devoir s'astreindre à une telle discipline ? Autre incertitude : le langage divin est-il propre au mariage ou figuré, ou concerne-t-il aussi bien le mariage que le culte ? La confusion comme l'union des domaines demeurent.

[71] Mt 19,10 : « Les disciples lui disent : "Si telle est la condition de l'homme envers la femme, il n'est pas expédient de se marier." ».

[72] Cf. E. BONS, « Le Dieu et les Dieux dans le Psautier de la Septante », in *Le monothéisme biblique*, E. BONS – T. LEGRAND, ed., *Lectio Divina* 244, Paris, Les éditions du Cerf, 2011, 129-143.

[73] Alors qu'elle avait reçu quasiment son acte de répudiation en Os 2,4 : « elle n'est plus ma femme, et moi je ne suis plus son mari », termes repris quelquefois comme juridiques pour un acte de divorce.

[74] Mc 2,7.

Autorité sur l'épouse

D'autres particularités du mariage patriarcal peuvent aussi s'expliquer religieusement : quand un patriarche a toute autorité sur les femmes qu'il épouse, leur descendance, ses concubines, servantes et esclaves[75], fait-il autre chose que transposer à son clan la transcendance du Dieu unique qu'il représente[76] ? De même quand il privilégie son clan au point d'épouser sa sœur et d'accepter des esclaves pour susciter une postérité[77] il reprend (mal) l'élection de Dieu envers son peuple. De même aussi quand il considère épouse, concubine, enfant comme des biens dont il peut disposer, avec droit de vie et de mort[78], il ne fait que personnifier la puissance de Dieu sur les hommes.

Cette vision du mariage de survie destiné à la propagation du clan changera avec plusieurs livres bibliques mettant en scène des femmes. Après Esther, Ruth, Suzanne, Judith et la shulamite[79] du Cantique la vision de la femme et donc du mariage change : en même temps l'accueil du regard que Dieu porte sur son peuple l'incite à découvrir sa dignité. Dans la ligne de ce qu'annoncent les prophètes, la crainte servile cède le pas à la crainte filiale. Après Osée et Jérémie, largement étudiés plus haut, les relations matrimoniales arrivent à un équilibre plus juste, la femme perd son statut d'objet, le mariage celui de vente, l'autorité parentale se partage, réalisant l'égalité entrevue dans le dénouement du livre d'Esther[80]. Quand le peuple hébreu se trouve confronté aux civilisations grecques et latines, celles-ci s'étonnent qu'un séducteur de la fiancée d'un esclave soit puni, ou que l'on recommande aux veuves de garder la chasteté. Ces avancées annoncent et en tout cas préparent le renouveau du Nouveau Testament.

---

[75] Gn 12–25.

[76] Hypothèse connue pour l'Islam, mais que pour l'Ancien Testament nous cherchons à corroborer par l'appui de quelque exégète, jusqu'ici en vain. Seule une mention du pouvoir royal comme substitution de la théocratie en vigueur en Israël par L. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu des juges à la captivité*. III. *Salomon – La religion et la civilisation sous les trois premiers rois*, Paris, Desclée de Brouwer, 1930, 354s pourrait nous conforter dans cette opinion, à l'instar de E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968², 187-192, pour le roi, mais aussi pour d'autres ministères : pp. 199-206. Cette hypothèse est aussi dénoncée par E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, Brescia, Queriniana, 1983, comme le fruit d'une incompréhension arienne de la Trinité. Une explication monarchianiste de la doctrine d'Arius, appliqué à la politique en une sorte de monarchisme, fut à l'origine d'une certaine vision de la royauté en Israël d'abord, et justifia un désir d'unifier l'humanité chez les empereurs romains, alors que cette unité ne peut être qu'eschatologique. L'Église qui l'anticipe ne peut être confondue avec l'empire, ce que rappelleront plusieurs condamnations dont celle de Nicée (voir : R. BRAGUE, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, 2008, Chap. 3 : Un Dieu un, I : Unicité, 3 : Dogme trinitaire et théologie politique, 86-89).

[77] Gn 12 et 16.

[78] Gn 21 ; 29 ; 32–33, 2 S 21 etc.

[79] Que nous pourrions rapprocher de la shunamite de 1 R 1,1-4, en opposant à la froideur du roi David la chaleur du cœur du Bien-Aimé.

[80] Est 8 et 9, où il n'est plus question de peine de mort quand elle s'adresse au roi, sous-entendant un nouveau statut.

Filiation

Mais le changement le plus notable se trouve en réalité dans la filiation. Le statut de fils semble n'avoir changé que comme celui d'épouse, passant du rang d'objet à celui de personne, mais il a effectué une double mutation, par rapport à ses parents et par rapport à ses frères. La première mutation est un détachement du domaine maternel. Nous le voyons dans la lutte d'un roi Josias[81] pour détruire les temples où étaient pratiqués les sacrifices humains. Nous pouvons les rattacher à une société de type matriarcal : la Mésopotamie, l'Égypte, la Grèce, Rome et d'autres peuplades indo-européennes connaissaient une organisation sociale tournée autour de la mère. La confusion sémantique[82] reflète en celles-ci la réalité : frère germain et frère utérin ne sont pas distingués. Le mariage n'existe pas, les pères ne sont pas connus et le frère aîné de la mère devient le référent à qui l'autorité sur les enfants est attribuée. La solidarité du clan implique de s'unir à son propre parent. L'endogamie va jusqu'à l'inceste[83] et à la prostitution sacrée dans les temples des déesses de la fécondité. La succession dans ce système matrilinéaire se fait de manière latérale et pousse à la polyandrie et à l'homosexualité. Une conséquence peut être le recours aux sacrifices humains[84].

Ces traits ne sont pas caractéristiques des organisations familiales ou claniques de l'Ancien Testament, cependant elles ont eu une influence non négligeables sur elles : comme réaction et comme affirmation spécifique. Israël s'affirme non pas selon une lignée patriarcale ou matriarcale, mais partant d'une origine patriarcale se reconnaît peuple de Dieu. Sa filiation est spirituelle avant tout et Dieu se révèle comme Père[85]. Cette particularité cultuelle empêche tout recours à des rites de fertilité, vénération de poteau sacré ou de déesse matriforme, prostitution sacrée et autres produits d'une imagination, elle, toujours fertile. Parallèlement chaque paternité reçoit une charge spirituelle favorisant la liberté vraie : si Dieu est Père de son peuple, aucune mère ne peut prétendre à une quasi-divinisation et chaque père doit se reconnaître d'abord fils[86]. L'interdit de l'inceste demeure, mais s'appuie sur cette origine divine : Lv 20 est justifié par

[81] 2 R 22,1–23,20.
[82] Par exemple en latin, où le même mot, *nepos*, désigne le petit-fils et le neveu.
[83] Contrairement à certaines certitudes professées. Dans un entretien donné au groupe philosophique de la revue *Esprit*, CL. LEVI-STRAUSS, « Réponses à quelques questions », *Esprit* 322 (1963) 628-653 reconnaît à propos de pensée mythique (p. 631) face à P. Ricœur qu'il ne faut pas penser que tout relève d'un unique type d'interprétation, en particulier face à la Bible qui comprend des matériaux mythiques ayant été soumis à une opération intellectuelle. La même prudence serait utile dans le domaine des structures de parenté.
[84] M. ROUCHE, « Le mariage au fil du temps. La destruction du mariage patriarcal par les femmes », *Alliance* 87-88 (1993) 75, résumé dans les règles du jeu indo-européen par excellence, les échecs, où la reine a beaucoup plus de pouvoir que les autres pièces, et où le roi est échangeable avec l'une ou l'autre tour.
[85] Voir à ce sujet le paragraphe suivant.
[86] Voir par exemple la généalogie du Christ en Lc 3,23-38 qui se termine par « Adam, fils de Dieu ».

« Car c'est moi Yahvé qui vous rend saints »[87]. La liberté est alors identifiée non pas avec la capacité d'être origine, ce qui ne revient qu'à Dieu, mais avec la possibilité d'être mis en relation. Plus encore, cette liberté tient son nom en vieil allemand de « gosier libre »[88], montrant comment la distanciation du sein maternel permet à la parole d'advenir et ouvre à la relation personnelle par le langage.

Renversement du droit d'aînesse

L'autre réalité familiale déroutante de l'Ancien Testament vient de la préférence même de Dieu pour les cadets. Elle a pu s'exprimer de bien des manières[89] et ne semble pas s'accorder avec la justice de Dieu. Cette particularité pourrait être balayée d'un simple rappel à la transcendance du jugement divin, mais cela serait une insulte à la raison. Une autre possibilité est de voir dans cette préférence la préparation lointaine de la révélation du Christ comme l'aîné, le seul aîné donc, d'une multitude de frères (Rm 8,29). Cette préférence passe donc d'injustice flagrante[90] à propédeutique de la foi, tout en étant une école d'humilité. La providence divine lie ainsi fortement[91] les différents aspects de la vie familiale pour en faire le lieu privilégié de la révélation. Nous pouvons déjà nous attarder sur la croissance Realsymbolique de la notion de père, les autres particularités évoquées ci-dessus prendront par la suite leur place dans notre réflexion.

6.2.2 La famille constituée par la paternité divine

L'assertion de la Lettre aux Éphésiens : « le Père, de qui toute famille aux cieux et sur terre est nommée »[92] doit-elle être entendue littéralement ? Nous devons chercher de quelle manière se fait cette dérivation[93]. Un extrême doit être évité : par le baptême nous sommes devenus frères du Christ, mais pas fils du Père en un sens exclusif. Saint Thomas d'Aquin le précise bien[94] : toute production d'un effet chez les créatures est commune à toute la Trinité, car il y a

[87] Lv 20,8.
[88] Voir le développement de M. BUBER, *La relation, âme de l'éducation ?*, Paris, Parole et Silence, 2001, 64.
[89] Caïn et Abel : Gn 4,5 ; Ésaü et Jacob : Gn 25,23 ; Joseph : Gn 37,3 ; Éphraïm et Manassé, Gn 48,14 et tellement d'autres.
[90] Contre la loi divine elle-même, selon ce qu'He 12,16 dit de la vente du droit d'aînesse en Gn 25 : une profanation.
[91] Realsymboliquement, même.
[92] Ep 3,14s. La vérité des pères est dans le Père éternel.
[93] Qui restera toujours seconde par rapport à l'engendrement à la vie éternelle.
[94] *ST* III, q. 23, art. 2.

en elle unité de nature, de puissance et d'opération. De plus, alors que le Fils est engendré mais pas créé, nous avons été créés, et donc faits par toute la Trinité.

> Par l'adoption nous devenons frères du Christ, ayant un même Père avec lui ; mais, il est de manière différente le Père du Christ et notre Père. C'est pourquoi notre Seigneur disait clairement (Jn 20,17) : "Mon Père" et séparément : "Votre Père". Car il est le Père du Christ par génération de nature ; et il est notre Père en agissant par sa volonté, ce qui lui est commun avec le Fils et le Saint-Esprit. C'est pourquoi le Christ n'est pas, comme nous, fils de toute la Trinité[95].

Participer à la paternité divine

Cela établi, quelle reste notre participation possible à la paternité divine ? Selon F.-X. Durrwell[96], jamais un homme ne mérite le nom de père autant que Dieu, le Père de Jésus-Christ, en qui la paternité s'identifie avec son être même. En Dieu, la paternité signifie aussi l'origine sans origine, le fait d'être inengendré. Mais encore, la paternité de Dieu s'exprime en nous engendrant à la vie éternelle, renvoyant ainsi la paternité humaine à ses limites. Il est vrai que l'engendrement humain ouvre – dans l'avenir – à l'éternité, mais le lien entre naissance et mort est trop évident pour vouloir disputer à Dieu la qualité de père. La capacité même à être origine d'une vie, et donc d'une âme immortelle, requiert la coopération avec Dieu. La participation à la paternité reste ici un don de Dieu. Et même si nous prenons en compte la décision libre de devenir père, même si nous y ajoutons toutes les certitudes que la science peut donner, cette capacité se limite à l'engendrement physique et ne peut se considérer comme productrice de l'âme[97].

Chez un homme la paternité requiert d'autres relations : antérieures en étant d'abord fils, latérales dans le prochain, et en premier lieu avec une épouse qui partage le rôle d'origine. Nous pouvons ajouter qu'un homme ne peut engendrer par tout ce qu'il est, ce qui, en positif, d'une certaine façon, lui permet d'être plusieurs fois père, mais qui ne l'exprime pas totalement dans l'engendrement. Cette limite posée, il semble difficile d'appliquer la catégorie de Realsymbole à la paternité humaine : *a posteriori* l'engendrement reste extérieur au père, *a priori* il ne peut être de son seul fait.

---

[95] *ST* III, q. 23, art. 2, ad 3. L'articulation est ici importante entre la Personne divine, la paternité divine et la sponsalité ou la conjugalité.

[96] F.-X. DURRWELL, *Le Père, Dieu en son mystère*, Paris, Les éditions du Cerf, 1988, 31s.

[97] Et encore moins créatrice, voir *EV* 43 et sa citation de *HG* : PIE XII, Lettre Encyclique *Humani Generis*, 1950, *AAS* 42 (1950), 575, ainsi que *ST* I, q. 90 et q. 118.

Paternité humaine Realsymbole de la paternité Divine ?

Ce Realsymbole impossible ne concerne évidemment pas le Christ, qui, lui seul, a pu se dire « le Fils », lui seul a dit de Dieu « le Père »[98], et toute son existence, tout son enseignement[99], toute l'expérience que nous en avons fait[100] exprime le Père à travers une vie humaine à jamais sans analogue[101]. Le Christ est bien, et de manière archétypale, le Realsymbole du Père, mais si rien de semblable n'est possible pour lier paternité humaine et divine, quelle analogie reste-t-il pour entendre Ep 3 ? Nous pourrions invoquer l'incarnation et l'union hypostatique afin de relier Dieu à chaque homme baptisé, pour ensuite rechercher dans la génération une nouvelle forme symbolique. Or, contrairement au mariage qui peut recevoir un nouvel accomplissement dans l'Église, la paternité, même si elle s'accompagne d'une charité sans borne envers la progéniture, ne peut pas exprimer la totalité de l'être générateur : il doit encore passer par l'intermédiaire d'un autre qui s'exprime aussi dans la génération. Et même si la médecine permettait de se passer de cette tierce personne[102] dans la relation père-fils, celle-ci ne deviendrait qu'un écho, reproduction faible et non engendrement. La seule expression ontologique qui permettrait de faire émerger un Realsymbole est à chercher dans la rencontre des géniteurs et dans leur engendrement : nous revenons donc au mariage alors que nous tentions de faire de la paternité un Realsymbole indépendant, mais le sommet Realsymbolique de la paternité n'est atteint que quand la paternité exprime le don conjugal.

Ce que nous avons cherché à déployer Realsymboliquement se comprend aussi (mieux ?) génétiquement : la seule expression d'un homme qui n'impliquerait que lui et l'exprimerait totalement est un clone, autre-miroir narcissique, alors qu'en unissant le don de deux patrimoines génétiques, ce qui peut sembler n'être qu'un demi don de chacun des deux parents donne un patrimoine génétique complet, image totale mais non identique de chacun.

Lien avec les familles

Si un père ne peut être un Realsymbole du seul Père, comment nommerons-nous toute famille sur terre ? Autrement dit : pouvons-nous relier chaque famille à la relation unique déjà évoquée[103] où Dieu est appelé Père, comme Père de son Fils unique ? Cette relation de paternité

[98] Et, par cette parole établie, le Fils a fondé la paternité de Dieu qui surclasse la paternité divine que l'Ancien Testament connaissait.
[99] Et nous comprenons mieux l'interdit de Mt 23,9 : « n'appelez personne votre Père sur la terre ».
[100] Ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nos mains ont touché…cf. 1 Jean 1,1.
[101] L. BOUYER, *Le Père invisible*, 205.
[102] Faisant entrer en jeu un tiers, une mère porteuse qui viendrait « s'interposer » dans cette relation.
[103] Voir page 52.

de Dieu envers les hommes n'est pas écartée, mais prend une place dérivée de la place du Fils. Nous recevons une participation à la vie divine : si Dieu est Père du Fils par nature, il est le nôtre par grâce[104]. Cette filiation adoptive se fait par le Saint-Esprit, nous inscrivant dans une ressemblance du Fils. Nous pouvons vivre une vie filiale à l'exemple du Christ, selon ce que lui-même nous dit : « soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait »[105]. Cette imitation[106] fait de la paternité un symbole sacramentel, et son inscription dans l'accomplissement eschatologique lui donne une valeur plus qu'illustrative. Déjà la paternité du Père envers son Fils est la source de tout don et donc de toute famille sur terre, ainsi aussi la paternité spirituelle et chaque aide permettant de progresser : chaque don, chaque action féconde renvoie à Dieu comme à son principe, lui qui seul est principe sans principe. Mais comme Dieu est aussi le terme de l'action divinisatrice du Fils et du Saint-Esprit, il est ainsi le principe auquel nous retournons[107], c'est-à-dire le fondateur eschatologique de la paternité temporelle.

Dieu est plus origine que sans origine

Pour mieux comprendre comment se fait le lien évoqué, écartons d'emblée un malentendu : contre Arius, le Père est plus fondamentalement Père qu'il n'est inengendré, ou encore : il est plus origine que sans origine. L'inverse se comprend mieux : ce n'est pas d'être sans origine qui caractérise Dieu, sans quoi la divinité du Fils est remise en question[108]. Ainsi établie, l'analogie évoquée en Ep 3,14 se comprend mieux : « toute paternité » ou « toute famille » (*patria*) évoque la descendance ou la famille, la ressemblance s'établit sur la capacité de donner origine. Nous revenons au commandement originel de croître et de multiplier. La ressemblance peut aussi se comprendre en opposition avec le Fils, qui, par nature n'étant que filiation, ne devient jamais père. Nous ressemblons plus, dans la mesure où nous rendons effective cette capacité à passer de l'étape de filiation à l'étape de paternité, à la personne du Père, paternité subsistante[109]. De plus, si nous cherchons à caractériser la paternité humaine, nous sommes

---

[104] Voir AUGUSTIN, *In Joannis Evangelium tractatus CXXI*, 3, *PL* 35, 1957, fin de colonne, commentant Jn 20,17 : « Jésus lui dit : "Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers le Père. Mais va trouver mes frères et dis-leur : je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu." ». Voir aussi, différemment : G. EMERY, *La Trinité*, 128, 130, qui rattache la paternité à toute la Trinité.

[105] Mt 5,48, qui vient remplacer Lv 19,2 : « soyez saints, car moi je suis saint ».

[106] Avec un « comme » qui semble introduire une simple métaphore, mais qui ici a une efficacité plus qu'illustrative, donnée par Dieu lui-même.

[107] Comme le conclut Saint Augustin dans son traité de la vraie religion : AUGUSTIN, *De Vera Religione*, *PL* 34, 172 : « *principium ad quod recurrimus* ».

[108] Erreur arienne clairement prévenue par exemple en J.-P. BATUT, *Pantocrator, « Dieu le Père tout-puissant » dans la théologie prénicéenne*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2009, 75s et surtout 453-455.

[109] *ST* I, q. 30, art. 2. Mais nous trouvons des dissemblances plus grandes encore car toute paternité est précédée d'une non-paternité et d'une filiation, chaque paternité est fugace vis-à-vis de l'éternité, et tant d'autres points.

obligés de constater qu'au contraire de la maternité, elle se manifeste dans le plan de l'interlocution[110] plus qu'au plan charnel. Cette interlocution est la reconnaissance réciproque du père et du fils (à l'image de la théophanie lors du baptême du Christ).

Le Christ aussi, d'une manière certes unique, a vécu cette filiation : le recouvrement au temple peut nous en faire douter, mais lorsque le jeune Jésus répond à son père et à sa mère « ne saviez-vous pas que je dois être dans la maison de mon Père »[111] il ne remet pas en question le « ton père »[112] prononcé juste avant par Marie. Ce passage montre que la paternité du Christ, qui aurait pu servir de contre-exemple à cette règle, s'inscrit dans une reconnaissance avant (ou au lieu) d'être biologique. Nous pouvons aussi rapprocher ce rite de passage à l'âge adulte et à la nubilité qu'accomplit Jésus du passage de la famille de Nazareth au Temple, la maison de son Père[113]. La paternité sacerdotale, par son caractère de transfert et d'effacement, peut même être rapprochée de celle de Joseph ; nous pourrions alors parler de la paternité sacerdotale comme d'une paternité *joséphomorphe*, mais cela serait bien approximatif. En définitive, toute paternité humaine est d'abord représentative et donc spirituelle avant d'être charnelle[114], c'est en cela qu'elle est à l'image de celle de Dieu[115].

6.3 ***Reprise méthodique des résultats***

Notre recherche ayant jusqu'ici dessiné un paysage très étendu de domaines attenants à l'étude de l'image de l'Église épouse, à l'image de randonneurs qui – même après avoir étudié correctement la carte et décidé de leur itinéraire – s'arrêtent au milieu de leur trajet pour confronter le chemin parcouru avec les objectifs fixés, il peut être utile de faire un point de situation. Ce point permet de garantir l'itinéraire choisi et de reprendre la route avec plus de précision. Il permet de plus de prendre conscience plus facilement de l'ensemble du cheminement.

---

[110] Voir J.-P. BATUT, *Dieu, le Père tout-puissant*, Saint-Maur : Parole et silence ; Paris : Coopérative de l'enseignement religieux de Paris, 1998, 33-42, et surtout 39s expliquant les quatre relations qui structurent notre vie selon des relations originaires ou originantes.
[111] Lc 2,49.
[112] Lc 2,48.
[113] Ce qui ne signifie pas que le Christ rejette toute paternité, mais l'insère dans cette double paternité humaine et divine et lui fait prendre, déjà, sa place d'époux possible.
[114] De la même manière que la fidélité de la mère, avant d'être la condition matérielle rendant possible la connaissance intellectuelle de la paternité, est la base de confiance nécessaire à une paternité plus que biologique.
[115] Plus de précisions en J.-P. BATUT, « La Nomination paternelle est-elle une usurpation ? », 23-26.

L'orientation générale de notre recherche se dessinerait ainsi : puisque, d'après l'Écriture, le mariage a une valeur symbolique réelle, que pouvons-nous dire du lien existant entre le mariage du Christ et de l'Église et le mariage humain ? Pour approfondir ce point nous avons dû étudier chaque élément de ce lien et les corrélations pouvant exister entre eux. Une fois cela établi plus clairement nous pourrons par la suite chercher à comprendre comment le Christ a effectivement établi un lien matrimonial (sponsal ou conjugal) avec son Église, et la manière dont l'Église l'a compris au long de son histoire : chez les Pères, les théologiens, dans le Magistère et finalement pour nous aujourd'hui.

De quels résultats disposons-nous ?

Le mariage est une image vétérotestamentaire importante, typique pour le Nouveau Testament, qui unit Dieu à son peuple[116].

Le Nouveau Testament applique cette image au Christ et à l'Église[117], antitype du mariage[118].

Par un cheminement Realsymbolique complet[119] le Christ établit entre lui et l'Église un symbole (réel) ouvert[120] qui s'unit ainsi à chaque mariage, mais auquel son non-mariage à vue humaine nous donne paradoxalement le meilleur accès[121].

La Realsymbologie rahnérienne nous offre des critères de vérification complets, cohérents avec la notion de sacrement[122].

Ils nous permettent de définir dans quelles conditions le mariage peut effectivement être un Realsymbole, de même pour le lien entre le mariage du Christ et de l'Église et le mariage humain.

Nous pouvons appliquer ces critères au mariage du Christ et de l'Église[123] à condition de préciser ce que nous entendons par *personne*[124].

---

[116] Voir le chapitre 1.
[117] Voir le chapitre 2.
[118] Voir le paragraphe 3.1 .
[119] Voir le paragraphe 3.3 .
[120] Voir le paragraphe 3.4 .
[121] Voir le paragraphe 3.5 . Car si le Christ avait eu une épouse sur terre, cet accès de fait aurait été refermé.
[122] Voir le chapitre 4.
[123] Voir le paragraphe 5.2 .
[124] Voir le paragraphe 5.3 .

La vérité eschatologique du Christ Époux se réalise dans la sponsalité ecclésiale indéfectiblement pour l'Église du ciel et défectiblement pour les membres de l'Église *viatrix*.

Cette vérité eschatologique du Christ Époux se réalise par l'Esprit-Saint dans le sacrement du mariage[125] selon un phénomène d'action réciproque[126].

Si nous évitons le danger de voir l'action de l'Esprit-Saint comme une union hypostatique avec l'Église une anthropologie sponsale émerge de l'ecclésiologie sponsale : il est cohérent et utile de définir l'homme comme *capax doni*[127].

La sponsalité de l'Église est l'expression de la sponsalité de l'homme, selon l'action appropriée de l'Esprit-Saint. Or si l'homme (et donc l'Église) tiennent leur substance de l'essence divine, ils ne peuvent exercer divinement leur acte d'existence que par une activité de forme divine. Ainsi, la substance divine de l'homme ne subsiste qu'en exerçant les actes de charité. De même l'Église ne subsiste comme substance divine et comme sujet que par ses actes de charité, activité d'amour de forme divine. De là :

La charité permet cette expression de la sponsalité de l'humain dans celle de l'Église, en particulier à travers le mariage[128] : les actes de charité dévoilent la subsistance sponsale de la *plebs adunata*[129].

Le mariage est le lieu de la charité la plus éminente, selon les notes de la liberté réciproque, de l'égalité et de l'intimité.

Parallèlement le lien sponsal établi entre le Christ et l'Église est déjà eschatologiquement parfait et temporellement perfectif en lui-même[130].

Les atteintes pratiques de l'Ancien Testament à la sainteté du mariage ne peuvent empêcher l'établissement du lien sponsal eschatologiquement parfait (et perfectif aussi selon le témoignage de l'histoire biblique) du Christ et de l'Église.

---

[125] Voir les paragraphes 5.2.6 et 5.4.3 .
[126] Toujours en l'Esprit Saint, action du mariage sur l'union du Christ et de l'Église et action de l'union du Christ et de l'Église sur le mariage.
[127] Voir le paragraphe 5.4 .
[128] Voir le paragraphe 5.4.3 .
[129] Voir les paragraphes 5.3.2 a) et c).
[130] Voir le paragraphe 6.1 .

La paternité divine est unie par le Christ à toute paternité humaine et souligne que le mariage, la paternité et la famille humains ne peuvent se comprendre qu'en fonction de leur modèle divin et du Realsymbole qui les unit[131].

Par la suite nous chercherons donc à comprendre comment le Christ a établi ces liens sponsaux avec l'Église, en particulier s'il a posé des actes pouvant être considérés comme conjugaux. Cela nous permettra ensuite de voir comment les théologiens et le Magistère de l'Église ont pu accueillir et concevoir ces liens. Un lieu de recherche privilégié sera la théologie du mariage et la manière de comprendre la sacramentalité du mariage.

[131] Voir le paragraphe 6.2 .

7. **Les actes de l'époux dans le Nouveau Testament**

À l'exemple de la christologie où l'étude des opérations suit celle de l'être[1], arrivé à ce point de la recherche, nous devons passer à l'étude des actes conjugaux après avoir scruté la condition conjugale. Ces actes, en particulier de charité, nous indiqueront la possibilité de divinisation de la dimension conjugale de l'homme et de l'Église par l'imitation des actes du Christ et surtout par l'efficacité Realsymbolique que ces actes donnent aux actes de ce temps. La question centrale de ce chapitre sera donc de voir comment la nouveauté radicale du Christ époux et de ses actes peut permettre de renouveler les actes conjugaux et même au-delà les actes de la sponsalité où nous continuons de comprendre la sponsalité paradoxale des religieux et des prêtres.

Pour comprendre l'action du Christ sur l'Église et par là sur le mariage en général, cherchons à discerner les actes du Christ se rapportant — directement ou pas — au mariage. Or, nous l'avons vu, les actes propres du mariage sont absents de la vie temporelle du Christ. Nous devrons donc étudier les actes sponsaux du Christ, c'est-à-dire qui se rapportent au don total de soi. Parmi ces actes certains ne pourront pas être définis plus spécifiquement que comme sponsaux, alors que d'autres pourront être dits conjugaux dans un sens qui reste à préciser. Ce sens conjugal est à rattacher à l'âme humaine et masculine du Christ car la conjugalité ne peut se réduire à la génitalité. De plus l'enracinement eschatologique du Christ lui permet de poser des actes conjugaux sans entrer au niveau génital de la conjugalité.

7.1 ***Les actes de sponsalité : de la christologie à la pneumatologie***

Le premier acte sponsal du Christ vis-à-vis de l'Église a été de la créer, de l'établir. Mais un premier défi consiste à discerner dans les actes mêmes du Christ les fondations de l'Église[2]. Plusieurs possibilités se présentent : remonter à l'incarnation est trop précoce, il ne s'agit que d'une condition nécessaire ; de même le baptême du Seigneur n'est pas encore fondateur, bien que fondamental ; le choix et surtout l'établissement des 12, colonnes de l'Église, semblent suffire, bien qu'il faille aussi aux colonnes des fondations, et qu'à elles seules elles ne sont pas

[1] Voir la structure de la *ST* III.

[2] Voir CTI, *Textes et documents (1969-1985), Thèmes choisis d'ecclésiologie à l'occasion du vingtième anniversaire de la clôture du concile Vatican II (1984),* 326-329, en particulier sur la notion d'origine permanente de l'Église en Jésus-Christ.

encore une construction ; l'envoi en mission de ces 12 peut-il être alors vu comme acte fondateur de l'Église ? Une autre fondation, plus diffuse, peut être vue dans la prédication du Christ, en particulier celle du royaume des cieux[3]. Mais ce commencement est difficile à caractériser comme événement. D'autres actes sponsaux se trouvent aussi dans l'institution de l'eucharistie et du sacerdoce ; dans le *mandatum* de la charité au lavement des pieds, que nous pouvons rattacher à l'établissement du collège apostolique ; dans la crucifixion et l'ensemble de la passion, qui sont tellement particuliers que nous leur consacrerons aussi — pour les raisons évoquées plus haut — un paragraphe prochain[4], afin de voir en la croix surtout l'établissement de l'époux face à son épouse. Enfin deux moments clefs signifient l'envoi et le début de la mission de l'Église : le don de l'Esprit-Saint dans la *petite pentecôte* de Jn 20,21-23 et la Pentecôte elle-même. Nous pourrions accoler à cet envoi la séparation de l'Ascension, mais il ne semble pas possible de faire de celle-ci seule un acte fondateur de l'Église. Nous nous en tiendrons donc à deux moments fondateurs de l'Église : l'établissement des 12 (et la Pentecôte qui en est inséparable) et la passion, et chercherons en quoi ces moments, et ceux qui s'y rapportent, peuvent être vus comme des actes sponsaux du Christ. Rappelons que par sponsaux nous entendons ces actes qui signifient le don total de soi, sans se limiter aux actes conjugaux[5].

Enfin, et puisqu'en Dieu la causalité transcende le temps, cherchons dans le modèle de la Vierge Marie dans l'immaculée conception[6], origine de l'Église, le modèle de rétroaction[7] qui attend de l'Église céleste la raison de la sainteté de l'Église terrestre. D'autres raisons nous portent aussi à suivre Marie. L'une est la richesse de l'image qu'elle offre à l'Église : elle la précède comme fille d'Israël et représentante de ce peuple, elle l'anticipe dans l'obéissance et la maternité, elle la figure comme mère et comme épouse, elle l'accueille au pied de la croix.

[3] Seule fondation retenue par *LG* 5.
[4] Nous y consacrerons le paragraphe 7.1.2 .
[5] Ce qui fait que l'homme peut être dit sponsal pour ses enfants, en particulier dans le don de la vie, mais aussi par le dévouement total qu'il peut avoir pour eux. Dans ce dernier cas nous devons contrebalancer cette affirmation par le choix premier – et donc de fait exclusif – de l'épouse lors du mariage.
[6] *Dz* 2803 : « Nous déclarons, prononçons et définissons que la doctrine qui tient que la bienheureuse Vierge Marie a été, au premier instant de sa conception, par une grâce et une faveur singulière du Dieu tout- puissant, en vue des mérites de Jésus Christ, Sauveur du genre humain, préservée intacte de toute souillure du péché originel, est une doctrine révélée de Dieu, et qu'ainsi elle doit être crue fermement et constamment par tous les fidèles. »
[7] *Dz* 3909 : « le Christ, le Seigneur, a réellement racheté sa Mère de la façon la plus parfaite ».

7.1.1 Du *sponsus* est créée la *sponsa* : la naissance de la Nouvelle Ève

a) *Origine et modèle : Marie mère de l'Église*

Avant même de chercher à discerner la fondation pour ainsi dire visible de l'Église, il est nécessaire d'en admirer les fondations lointaines et cachées : la Vierge Marie en premier lieu. Cette préparation lointaine de l'existence de l'Église par la possibilité de l'incarnation n'est pas un événement conjugal mais entre dans la logique filiale du don de la vie. C'est donc un événement sponsal. De plus, comme type de l'Église, la figure personnelle et irremplaçable de Marie nous permet d'accueillir l'Église dans sa forme personnelle. Les Pères de l'Église nous l'ont montré, eux pour qui tout ce qui est ensuite devenu mariologie a d'abord été pensé comme ecclésiologie. Par la suite ce qui a été développé de la Vierge s'est écrit en lien avec la christologie et la sotériologie. Et

> Si la relation du Christ et de l'Église est visible dans les couples de concepts "époux-épouse", "tête-corps", cela est assurément encore dépassé en Marie, parce qu'elle se tient, à l'égard du Christ, non d'abord comme épouse, mais comme mère. C'est ici que l'on peut apercevoir la fonction du titre "mère de l'Église" ; il exprime le dépassement du cadre ecclésiologique dans la doctrine mariale, et en même temps la corrélation de cette doctrine à ce cadre[8].

Nous pouvons alors considérer le Christ et l'Église comme centre herméneutique de l'Écriture en tant que manifestation de l'histoire du salut, et ainsi voir en Marie la première concrétisation personnelle de l'Église au moment de son *fiat*. La mariologie devient ainsi l'expression la plus complète de l'ensemble Christ-Église, elle ne peut rester simplement mariologique.

La réponse de Marie à l'ange nous apparaît ici dans toute sa profondeur[9], non seulement comme don de soi total[10] de la Vierge à Dieu, mais aussi dans l'assomption personnelle du don total d'Israël répondant à son Seigneur, du don de l'Église, du Christ se donnant au-delà du temps dans la préparation de ce don immaculé et dans l'accomplissement de l'incarnation. Marie répond aussi au-delà du temps : au pied de la croix elle devient contemporaine du Christ

---

[8] J. RATZINGER – H.U. VON BALTHASAR, *Marie, première Église*, Paris, Médiaspaul, 1998[3], 25s en particulier, et 21-27 en général, que nous suivons dans ce paragraphe.

[9] Marie est ici la seule créature humaine à être et à avoir été : sa maternité dans le temps consacre sa virginité dans l'éternité ; par un échange admirable avec Dieu, lui offrant d'entrer dans le temps et son humanité, Il offre l'éternité. Cette naissance chez une fille d'Israël n'est — pour la première fois — plus une lutte contre le temps pour permettre la survie du peuple, mais la résurrection accueillie, nécessaire.

[10] Sans restriction, prononcé par toute la personne de Marie, et qui offre ainsi toute la nature humaine comme lieu de l'incarnation. Cf. J. RATZINGER – H.U. VON BALTHASAR, *Marie, première Église*, 107.

dans son acte de charité le plus haut. La réponse de Marie, déjà offerte à l'Annonciation, devient actuelle, comme la réponse de la croix manifeste l'amour éternel du Christ. Marie anticipe au pied de la croix notre réponse éternelle.

L'acte sponsal est ici caractérisé avec abondance, et bien que le Christ apparaisse dans la lumière des événements c'est l'Esprit-Saint qui agit, prend sous son ombre, et réalise le don. Il est vrai que nous pouvons parler de la médiation de Marie[11], mais cela reste une participation humaine à l'unique médiation du Christ et ne peut absolument pas nous détourner de l'action unique de l'Esprit. Nous pouvons être témoins de cette importance de la Vierge pour le don de l'Église et en même temps de son effacement devant l'action de l'Esprit-Saint dans le récit de la Pentecôte. « [L]e moment même de la naissance de l'Église et de sa pleine manifestation au monde laisse entrevoir cette continuité de la maternité de Marie »[12]. Marie est le seul lien entre ces deux descentes de l'Esprit-Saint, mais elle reste en arrière-plan du récit[13], pas un mot n'est rapporté d'elle, sa maternité est pneumatologique avant tout.

b) *Établissement du collège*

L'existence de l'Église est le fruit de la volonté[14] du Christ et de sa mort sur la croix[15]. Le premier moment fondateur comme acte du Christ est assez diffus, car il peut se décomposer ainsi : choix de chacun des apôtres, leur enseignement, leur établissement comme collège et le changement de nom de Pierre, leur envoi devant Lui, leur consécration à la dernière Cène et enfin le commandement de la charité. L'Église est ainsi comme le fruit de toute la vie de Jésus[16]. Nous pouvons aussi dire avec certitude[17] que l'Église trouve en Jésus sa fondation permanente.

---

[11] *LG* 60 et 62 : « le rôle maternel de Marie à l'égard des hommes n'offusque et ne diminue en rien cette unique médiation du Christ : il en manifeste au contraire la vertu. » et « la bienheureuse Vierge est invoquée dans l'Église sous les titres d'avocate, d'auxiliatrice, de secourable, de médiatrice, tout cela cependant entendu de telle sorte que nulle dérogation, nulle addition n'en résulte quant à la dignité et à l'efficacité de l'unique Médiateur, le Christ. »

[12] *RM* 24.

[13] Ac 1,14 : « Tous, d'un même cœur, étaient assidus à la prière avec quelques femmes, dont Marie mère de Jésus ». Elle est un modèle d'effacement et de transparence, elle renvoie les fidèles à son Fils et à son sacrifice, ainsi qu'à l'amour du Père (*LG* 65 et M.-J. LE GUILLOU, *Le visage du ressuscité*, Paris, Parole et Silence, 2012, 358).

[14] *Dz* 774 et 3302s, voir aussi CTI, *Textes et documents (1969-1985)*, 326s.

[15] *Dz* 540 et 575.

[16] CTI, *Textes et documents (1969-1985)*, 327s.

[17] Jn 19, 34 et *LG* 3 : « L'Église, qui est le règne de Dieu déjà mystérieusement présent, opère dans le monde, par la puissance de Dieu, sa croissance visible. Commencement et développement que signifient le sang et l'eau sortant du côté ouvert de Jésus crucifié (cf. Jn 19,34) et que prophétisent les paroles du Seigneur disant de sa mort en croix : "Pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes" (Jn 12,32 grec). » Nous en parlerons plus bas, avec les actes conjugaux qu'évoquent le côté ouvert du Christ.

Nous parlerons plus brièvement de l'établissement des 12 pour traiter de cette institution, mais le terme le plus exact serait : (Mc 3,14) « il les fit[18] douze ». Cet acte d'établir le collège des apôtres peut sembler secondaire, à la manière dont un responsable désigne un successeur, mais il ne peut être séparé du « Je suis[19] avec vous pour toujours jusqu'à la fin du monde. » (Mt 28,20) Cette assurance n'est pas une simple bienveillance, et pour le constater nous devons considérer l'ensemble du processus d'établissement des douze.

Ces douze sont tout d'abord l'expression du choix unique du Christ[20], ne dépendant ni d'un conseil extérieur, ni des qualités des apôtres. Ce choix est total, de par son caractère de collège établi et à travers la symbolique biblique forte du chiffre 12[21], chiffre du peuple d'Israël comme peuple qui appartient à Dieu. Il veut signifier la totalité des appelés, la totalité de ceux à qui ils sont envoyés et la totalité de la présence du Christ[22] par eux. Pour renforcer ce point, remarquons les pouvoirs donnés aux douze[23] et les promesses futures[24] du Christ. L'enseignement aussi est donné en totalité aux apôtres seulement[25]. Il est vrai qu'en un temps limité le Christ n'a pas pu donner à des intelligences, limitées elles aussi, une connaissance parfaite et suffisante des mystères de la foi et les moyens de les transmettre intégralement, cependant le don de l'Esprit-Saint rend ces points secondaires pour la fidélité à l'enseignement du Christ. L'Esprit-Saint rend donc complets l'enseignement et le don du Christ.

La persistance des douze

Cependant par la suite nous pourrions craindre que le Christ, après l'Ascension, ne soit plus présent physiquement et de ne tranche plus par son autorité souveraine dans notre monde. Ce serait oublier le don de la foi à chaque baptisé, adulte dans l'Esprit-Saint, l'institution de

[18] Le temps utilisé par Marc est l'aoriste, établissant un fait qui demeure, qui n'est pas limité à l'instant de son établissement.
[19] Où les actes prennent en quelque sorte le dessus sur l'être : sans les *faire* douze, il est inefficace d'*être* avec les douze.
[20] Jn 13,18 : « Je connais ceux que j'ai choisis ; »
[21] Cf. Gn 49, Dt 33 et presque tout au long de la Bible.
[22] Cela pourrait être une manière de lire Jn 13,16 : « En vérité, en vérité, je vous le dis, le serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni l'envoyé plus grand que celui qui l'a envoyé. »
[23] Mt 10,1 ; Mc 3,15 ; Mc 6,7 ; Lc 9,1 et Lc 10,20.
[24] Jn 14,12 : « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi fera, lui aussi, les œuvres que je fais ; et il en fera même de plus grandes, parce que je vais vers le Père. »
[25] Mc 4,34 : « et il ne leur parlait pas sans parabole, mais, en particulier, il expliquait tout à ses disciples. » Nous pourrions reprendre ici la discussion autour de l'infaillibilité pontificale (Cf. *Pastor Aeternus*, chapitre 4, *Dz* 3065-3075) et son pendant collégial (Cf. *LG* 22 et 23), cette discussion serait utile en elle-même. Il nous suffit cependant ici de rappeler que cette infaillibilité vient de la résurrection du Christ et est personnelle, attachée à une fonction (un pape émérite, Benoît XVI aujourd'hui par exemple, n'en bénéficie plus). Elle s'explique d'abord par l'eschatologie : comme le corps d'une flèche qui a déjà atteint sa cible pointe de manière certaine vers cette cible. Voir aussi *Christus Dominus* 4.

l'eucharistie[26] – et du sacerdoce – et négliger l'autorité conférée à Pierre[27]. Il peut être utile de préciser que ce qui est dit à Pierre quant à son autorité engage toute l'Église et n'est pas limité à un privilège personnel passager : si le Christ établit Pierre, c'est d'abord en vue de la fondation de l'Église[28]. Cela vaut aussi pour ses successeurs et ne se comprend que pour le bien de l'Église entière. Notons d'ailleurs, contre une vision bonhomme du Christ, que les pouvoirs donnés à Pierre vont dans les deux sens. Ceci sera explicite lors de l'apparition du Christ en Jn 20, 23 : les apôtres peuvent aussi retenir les péchés. Le Christ est donc réellement présent[29] par le collège des apôtres[30]. Nous pouvons ainsi voir en l'Église qu'il constitue par eux le *Christus totus* de saint Augustin, et donc le don intégral qu'il lui fait de lui-même.

Contre une vision éthérée ou seulement institutionnelle de l'Église, rappelons que l'Église est un corps un, indivisible et visible, et c'est « s'éloigner de la vérité divine que d'imaginer une Église qu'on ne pourrait ni voir ni toucher, qui ne serait que *spirituelle* (*pneumaticum*) »[31]. Par ailleurs « il ne faudrait nullement s'imaginer que cette structure bien ordonnée, ou, comme on dit, "organique", du Corps de l'Église s'achève et se circonscrive dans les seuls degrés de la hiérarchie ; ou, comme le veut une opinion opposée, qu'elle soit formée uniquement des "charismatiques", ces hommes doués de dons merveilleux dont par ailleurs la présence ne fera jamais défaut à l'Église. »[32] Ceci étant posé, nous devons rappeler le résultat auquel nous sommes arrivés ci-dessus (5.3.2 La personnalité de l'Église) et qui nous montre bien comment nous pouvons effectivement parler de l'Église comme d'une personne : dans son ensemble et en ses membres « Elle subsiste dans les hommes en tant que graciés et en tant qu'habités individuellement et communautairement par l'Esprit-Saint. »[33]

Comme nous le voyons, l'établissement de l'Église par l'institution du collège des douze possède les caractéristiques sponsales du don total que le Christ fait de lui-même : il donne à l'Église une existence substantielle et la subsistance, allant, par le don de l'Esprit-Saint jusqu'à

[26] Mt 26,26-29 ; Mc 14,22-25 ; Lc 22,15-20 ; 1 Co11, 23-26. Nous y venons ensuite.
[27] Mt 16, 18s : « Eh bien ! moi je te dis : Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les Portes de l'Hadès ne tiendront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du Royaume des Cieux : quoi que tu lies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour lié, et quoi que tu délies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour délié. »
[28] Mt 16,18.
[29] Comme présence corporelle et incarnée du Christ : eucharistique, ecclésiale ; et comme présence même de son *âme humaine* : dans ses intentions (*mens Christi, mens Ecclesiae, mens ministri…* cf. 1 Co 2,10-16).
[30] Ce qui explique que, dans la Bible, soit rapporté (Ac 1,25) le remplacement de Judas suite à sa défection, mais pas celui qui a suivi la mort de l'apôtre Saint Jacques (Ac 12,2).
[31] PIE XII, *Mystici corporis*, 18 (original latin : *AAS* 35 (1943) 201s).
[32] PIE XII, *Mystici corporis*, 18 (original latin : *AAS* 35 (1943) 201s).
[33] Voir aussi page 177.

la constitution de la personnalité. Cette personnalité complexe est dite mystique[34]. Cherchons maintenant à comprendre ce don.

c) *Institution de l'eucharistie*

« Nul n'a plus grand amour que celui-ci : donner sa vie pour ses amis. » (Jn 15, 13). En parallèle avec le don sponsal du Christ à Marie dans son incarnation, nous ne pouvons laisser de côté l'institution de l'eucharistie[35]. Le lien avec le collège dont nous venons d'établir qu'il était aussi fruit d'un acte sponsal rend presque évident le caractère sponsal du don de l'eucharistie. Nous pouvons nous appuyer aussi sur le mode de présence du Christ dans l'eucharistie, celle-ci étant établie de manière précise par la théologie catholique[36]. Tout cela, nous permettant de dire que le Christ se donne totalement dans chaque eucharistie, qu'il est totalement présent avec son corps et son âme, son humanité et sa divinité dans chaque espèce et partie d'espèce eucharistique, se résume parfaitement en : l'eucharistie est un acte de sponsalité du Christ, établi pour faire « une seule chair »[37] avec l'épouse.

Plus profondément et moins statiquement, reconnaissons que le mode de présence du Christ n'est pas le tout de l'eucharistie, et que son mode d'action n'est pas à négliger. En cela nous ne pouvons négliger l'action de l'Esprit-Saint : cette sanctification provient du sacrement, dans l'Église « parce que le Saint-Esprit, qui habite en celle-ci, en opère secrètement l'effet »[38]. Notre compréhension actuelle des deux épiclèses, sur les oblats et sur les fidèles, va dans ce sens : l'eucharistie n'a pas seulement pour but de rendre le Christ présent en un temps et un lieu. Elle actualise la présence du Christ en son corps qui est l'Église. Et, dans cette christo-pneumatologie proche de l'ecclésiologie, cette eucharistie se révèle pleinement sponsale : le Christ est totalement présent, il agit dans son Église et la constitue dans un même acte[39]. Il envoie son Esprit-Saint qui nous transforme et nous unit. Ici s'applique l'économie des missions divines, qui traduit l'enchaînement des processions intratrinitaires.

La sponsalité de l'eucharistie donne vie à l'Église et sa structure même de communion (et de société hiérarchique ordonnée) témoigne que c'est le Christ, unique médiateur, qui crée et

[34] Pour ne pas reprendre la discussion ci-dessus sur la personnalité de l'Église, rappelons simplement l'insistance du théologien J. Ratzinger à parler de l' « unique sujet-Église », un des derniers exemples est dans son discours à la curie du 22 décembre 2005.
[35] Mt 26,26-29 ; Mc 14,22-25 ; Lc 22,15-20 ; 1 Co 11,23-26.
[36] Voir entre autres *Dz* 849, Lettre « *Quanto Sincerius* » de Clément IV à l'archevêque Maurin de Narbonne, le 28 octobre 1267.
[37] Gn 2, 24.
[38] ISIDORE DE SEVILLE, *De Ecclesiasticis Officiis* I, 18, 4 ; *PL* 83, 755 B.
[39] H. DE LUBAC, *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge : étude historique*, 88-115.

continuellement soutient son Église sainte[40]. Cette communion, que nous devons garder des excès, d'un côté de *nestorianisme*, de l'autre, de *monophysisme* ecclésial[41], montre la permanence de l'action christo-pneumatologique par l'eucharistie dans l'Église. Son caractère sponsal est ainsi exemplaire.

d) *Don de l'Esprit-Saint*

Nous l'avons vu, seule la présence en l'Église de l'Esprit-Saint lui permet d'être fidèlement l'instrument de Dieu et d'agir infailliblement dans le monde. Cherchons à comprendre en quoi cette présence est véritablement le don du Christ et non pas, à la manière d'un Joachim de Flore, une passation de témoin entre deux personnes de la Sainte Trinité, autrement dit : la substitution d'une action pneumatologique à l'action christologique. L'événement central de ce don est la Pentecôte, mais remarquons qu'elle fut précédée d'une *petite pentecôte* lors d'une des apparitions du Christ ressuscité[42] et suivie d'autres pentecôtes parallèles à la première, relatées par les Actes des apôtres[43]. Ces pentecôtes ont des éléments communs et d'autres diffèrent. Dans les trois premières un signe de l'effusion est visible : le Christ souffle, la maison tremble, remplie du bruit d'un vent violent et des langues de feu apparaissent, et les apôtres imposent les mains. Dans tous les récits des Actes il y a effusion de l'Esprit, des charismes apparaissent à l'exception du récit du chapitre 8 des Actes, des témoins réagissent dans chaque récit des Actes des apôtres mais pas dans celui de l'Évangile de Jean. Le seul élément absolument commun à ces cinq descentes de l'Esprit-Saint est, non pas la descente elle-même[44], mais le rassemblement d'un groupe ou au moins sa constitution. Cette situation peut être due surtout à la peur, comme dans l'Évangile ou au début des Actes, mais répond toujours à un appel, une convocation. Le mot *ekklêsia* manque, mais nous ne pouvons ignorer que l'idée soit présente.

La pentecôte johannique étant particulièrement liée à la croix, nous nous y intéresserons par la suite[45]. Arrêtons-nous tout d'abord sur l'acte pneumatologique par excellence qu'est la Pentecôte, décrite dans les Actes des Apôtres[46]. Chez saint Luc elle répond à la promesse de

---

[40] CTI, *Textes et documents (1969-1985)*, 344-346 et *LG* 8.
[41] CTI, *Textes et documents (1969-1985)*, 346 et ci-dessus 5.4 .
[42] Jn 20,22s.
[43] Ac 2,1-4 ; 8,14-18 ; 10,44-48 ; 19,1-6.
[44] Bien qu'on puisse la supposer chez saint Jean, elle n'est pas racontée.
[45] Au paragraphe suivant 7.1.2 .
[46] Ac 2,32s.

l'Ascension[47] d'envoyer l'Esprit-Saint. Elle accomplit de nombreuses prophéties[48]. En rassemblant les dispersés sur le mont Sion elle annonce le vrai rassemblement eschatologique, ébauché dans la liste des peuples représentés (Ac 2,5-11). Le peuple nouveau est constitué par l'effusion de l'Esprit, selon la citation de Jl 3 en Ac 2,17-21. Ce peuple est identifié avec le nouvel Israël par la symbolique des douze apôtres (Matthias a remplacé Judas en Ac 1,15s). De plus la Pentecôte, historiquement fête de la moisson[49] et de présentation des prémices, était devenue fête de l'alliance et du don de la loi. Le don de l'Esprit est ainsi vu comme le don de l'alliance et de la loi nouvelles. La foule qui se rassemble répond à la dispersion de Babel, le don des langues interdit d'ignorer ce parallèle.

La suite du texte souligne le rôle missionnaire de l'Église par l'Esprit-Saint : les conversions, la foi et les baptêmes sont, avec l'unité, des fruits du don unique de l'Esprit. Ceci se vérifie dans le développement de l'épisode de la Pentecôte et aussi dans tout le texte des Actes. Les pentecôtes se multiplient, l'action de l'Esprit-Saint est rapportée directement, le baptême dans l'Esprit-Saint est opposé à celui de l'eau seul. Remarquons que les Actes relatent principalement l'action de l'Esprit-Saint quand elle construit ou exprime l'Église. En cela ils se distinguent d'autres écrits pauliniens qui parleront aussi de l'action individuelle de l'Esprit. Saint Jean insiste quant à lui sur l'Esprit de vérité, de communion et de mission ; les écrits néotestamentaires, pauliniens principalement, établissent un lien étroit entre le Christ et l'Esprit, montrant la présence de l'Esprit de Jésus dans la vie de l'Église. Un tableau résume cela plus clairement[50] :

[47] Lc 24,49 et aussi Ac 1,4s.
[48] Is 2,2-4 ; 43,5s ; Jr 16,19-21 ; Jl 3 ; Pr 1,23 ; entre autres.
[49] Lv 23,15-22 ; Dt 16,9 ; Ex 13,1s.
[50] Cf. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*. I. *L'expérience de l'Esprit*, Paris, Les éditions du Cerf, 1979, 64.

Afin que nous devenions en lui [Christ] justice de Dieu : 2 Co 5,21.	Justice, paix et joie dans l'Esprit-Saint : Rm 14,17.
Justifiés en Christ : Ga 2,17.	Justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu : 1 Co 6,11.
Ceux qui sont dans le Christ Jésus… Si Christ est en vous : Rm 8,1.10.	Vous n'êtes pas sous l'empire de la chair, mais de l'Esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous : Rm 8,9.
Réjouissez-vous dans le Seigneur : Ph 3,1.	Joie dans l'Esprit-Saint : Rm 14,17.
L'amour de Dieu dans le Christ Jésus : Rm 8,39.	Votre amour dans l'Esprit : Col 1,8.
La paix de Dieu gardera vos cœurs et vos pensées en Jésus-Christ : Ph 4,7.	Justice, paix et joie dans l'Esprit-Saint : Rm 14,17.
Sanctifiés dans le Christ Jésus : 1 Co 1,2.30.	Une offrande sanctifiée dans l'Esprit-Saint : Rm 15,16 et 2 Th 2,13.
Parler dans le Christ : 2 Co 2,17.	Parler dans l'Esprit : 1 Co 12,3.
Remplis du Christ : Col 2,10.	Remplis de l'Esprit : Ep 5,18.
Un seul corps en Christ : Rm 12,5 et Baptisés en Christ : Ga 3,27.	Baptisés dans un seul Esprit pour être un seul corps : 1 Co 12,13.
En Lui [Christ] former un temple saint dans le Seigneur : Ep 2,21.	Pour devenir une demeure de Dieu dans l'Esprit : Ep 2,22.

L'unité d'action entre le Christ et l'Esprit-Saint n'est pas ici un jeu de langage qui s'appuierait sur l'inséparabilité des personnes divines parce qu'elles ne constituent qu'un seul Dieu. Elle est la conséquence de l'appropriation, non par antonomase, mais selon chaque mission divine et selon leurs rapports. Il est donc légitime et utile de parler ici des missions du Christ et de l'Esprit, et de voir dans leur articulation leur unité profonde.

Ce parallèle nous montre que, en dépit du mode de présence radicalement différent du Christ et de l'Esprit-Saint, Dieu est bien présent[51] dans son Église. Bien que la troisième personne de la Sainte Trinité ne soit pas incarnée, son envoi par le Christ n'a rien d'un abandon. Et l'envoi en mission de l'Église reste une union totale au Christ. L'acte de création et l'envoi en mission de l'Église sont donc pour le Christ inséparablement un acte sponsal, un don total de soi, malgré

[51] Ceci ne s'entend comme totalité que du point de vue de Dieu, c'est-à-dire au ciel, tandis que sa présence est imparfaite du point de vue de l'Église pérégrinante sur la terre.

l'identification que nous pouvons faire entre le don de soi du Christ et une autre personne : don est un nom propre de l'Esprit-Saint[52].

7.1.2 Acte christologique par excellence : la croix

Revenons maintenant à la croix qui culmine dans la vie terrestre du Christ, et cherchons à reconnaître, dans ce don de soi total, l'acte sponsal par excellence. Nous pourrons y déceler par la suite une dimension conjugale, par l'intermédiaire du côté transpercé qui évoque le premier Adam.

Au regard d'Ep 5,25 la sponsalité de la croix ne fait aucun doute : le Christ est mort sur la croix, donnant sa vie pour tout homme. Le lien avec la Pentecôte est lui aussi prégnant chez Jean, par exemple par la mention : « il remit l'esprit »[53] qui appelle « recevez l'Esprit-Saint »[54]. Il encadre ainsi un processus complet : le Christ en croix donne naissance à l'Église par un processus qu'il faudrait, pour le comprendre, étendre de l'entrée à Jérusalem à son côté ouvert, et même plus loin encore. Le premier accueil de cette Église se fait en Marie et Jean qui obéissent à l'injonction du Christ avant même sa mort[55]. Ce qui était annoncé dans la dernière Cène prend ici son sens et sa dimension universelle, malgré le petit nombre des témoins. La foi remplace ensuite la présence physique au pied de la croix : quand le Christ apparaît aux apôtres, il leur donne l'Esprit et répand sur eux ses dons. Ils reçoivent le pouvoir de pardonner les péchés, même s'ils n'ont pas été témoins de la transfixion du côté. Plus encore, Thomas, absent physiquement ce premier dimanche, reçoit les mêmes dons par la foi, un premier jour de la semaine aussi. Ce jour particulier évoque l'Esprit qui planait sur les eaux au premier jour de la création, laisse imaginer une création nouvelle par le don renouvelé de l'Esprit. L'humanité est régénérée par ce souffle créateur. L'acte de foi en Jésus, mort et ressuscité, ne peut être séparé

---

[52] *ST* I, q.38.
[53] Jn 19,29.
[54] Jn 20,19-23.
[55] Bien plus qu'un accueil « chez soi » ou « parmi ses biens », le *testament de la Croix* en dit plus sur le sens de cette sollicitude du Christ : « Jésus faisait ressortir entre la Mère et le Fils un nouveau lien dont il confirme solennellement toute la vérité et toute la réalité. On peut dire que, si la maternité de Marie envers les hommes avait déjà été antérieurement annoncée, elle est maintenant clairement précisée et établie : elle *résulte* de l'accomplissement plénier *du mystère pascal du Rédempteur*. La Mère du Christ, se trouvant directement dans le rayonnement de ce mystère où sont impliqués les hommes -tous et chacun-, est donnée aux hommes -à tous et à chacun- comme mère. L'homme présent au pied de la Croix est Jean, "le disciple qu'il aimait". Et pourtant, il ne s'agit pas que de lui seul. Selon la Tradition, le Concile n'hésite pas à appeler Marie "*Mère du Christ et Mère des hommes*" : en effet, elle est, "comme descendante d'Adam, réunie à l'ensemble de l'humanité..., bien mieux, elle est vraiment "Mère des membres (du Christ)... ayant coopéré par sa charité à la naissance dans l'Église des fidèles"" » *RM* 23 citant à la fin *LG* 53 et 54.

du don de l'Esprit-Saint : le don vient de la mort et de la résurrection, la foi vient de l'Esprit donné, le passage dans la mort et la résurrection vient de la foi[56].

Au cœur même de ce don pneumatologique, retrouvons pourtant d'abord et avant tout le don du Christ lui-même. Par la croix il s'offre lui-même d'un don total et libre. La répétition johannique du verbe *accomplir* renforce cette idée[57]. Jésus, maître de toutes choses, peut non seulement ne pas refuser de mourir, mais aussi, dans cette mort et au-delà, accomplir les Écritures qui lient ce don aux autres, promis tout au long de la Bible. Ainsi sur la croix sont comme résumés et concentrés tous les dons du Christ : l'incarnation unit ici toute l'humanité – jusqu'à la mort – à la divinité ; les années de la vie publique du Christ et l'annonce du royaume sont rendus efficaces ; les sacrements institués jusqu'à la Cène deviennent réalité sur la croix ; l'eucharistie ne peut plus être comprise comme une figure de réalité à venir, mais comme mémorial de la passion ; le pardon descend jusqu'aux profondeurs de la mort ; l'Église est établie sur terre, aux enfers et ainsi au ciel. La croix devient bien le lieu du don effectif du Christ, et, complétée par la résurrection, la petite pentecôte johannique et les envois en mission[58], elle établit les sacrements et l'Église. Il est difficile de trouver lieu plus typique de la sponsalité du Christ, et donc de l'Église à qui et par laquelle il se donne.

7.1.3 L'eschatologie, ou la coïncidence de la sponsalité et de la conjugalité

Les constatations que nous avons pu faire sur le caractère sponsal de plusieurs moments de l'établissement de l'Église nous rapprochent de cette vérité que nous pressentons : le caractère matrimonial de l'union du Christ et de son Église. Cependant nous avons déjà vu que cette union ici-bas ne peut présenter toutes les caractéristiques de l'union conjugale, selon le modèle humain. Cherchons alors si, eschatologiquement déjà, une certaine forme de conjugalité peut être décelée dans l'union du Christ et de l'Église. Cette réflexion s'appuie logiquement sur l'évocation apocalyptique des noces de l'agneau[59] et de la Jérusalem céleste[60], mais jusqu'à quel point ces images peuvent-elles être comprises ?

[56] Comme le souligne le dialogue – extraordinaire – du baptême : « que demandez-vous ? La foi. Que donne la foi ? La vie éternelle. »
[57] Jn 19,28-30.
[58] Mt 28,16-20, par exemple.
[59] Ap 19.
[60] Ap 21.

La première certitude est que le don total du Christ à son Église ne s'arrêtera pas dans l'éternité, et qu'au contraire l'action actuelle de la Trinité dans l'Église présentera une continuité certaine, selon la première partie indiscutée de l'axiome : « la Trinité qui se manifeste dans l'économie du salut est la Trinité immanente, et réciproquement »[61]. D'autre part, le don limité de chaque membre de l'Église pourra, enfin, atteindre la plénitude que le don sponsal du Christ appelle en réponse. Il est vrai que, dans l'Esprit-Saint, ce don atteint déjà, en ces jours qui sont les derniers, un sommet et une forme de totalité, mais il est grevé en chaque homme de la possibilité du péché et du refus. En l'état de résurrection, l'homme étant alors libre de la dernière liberté de la volonté : ne pas pouvoir pécher[62]. Il pourra absolument librement répondre au don total du Christ, par le don total de lui-même. Cette réciprocité de la sponsalité suffit-elle à donner un caractère conjugal au don de l'Église triomphante ? Le Magistère[63] précise plusieurs notes permettant de définir un amour conjugal humain : il doit être pleinement humain, total, fidèle et exclusif jusqu'à la mort et enfin fécond. Or l'amour dont nous parlons est plus qu'humain, en quoi il ne peut respecter ces critères à la lettre. Pouvons-nous cependant les voir accomplis d'une certaine manière ?

L'amour eschatologique est pleinement humain et total

Cet amour eschatologique est d'un côté pleinement humain car il dépasse de simples transports d'instinct et de sentiment, il implique même la totalité de chaque personne humaine, puisque nous croyons en la résurrection de la chair. Il est de la part de Dieu aussi un don total, bien qu'il soit difficile d'imaginer comment la notion de « *homo capax Dei* » prendra tout son

---

[61] K. RAHNER, *Dieu Trinité. Fondement transcendant de l'histoire du salut*, Paris, Les éditions du Cerf, 1999², 29. Voir un point complet sur la discussion de cet axiome chez L. F. LADARIA, *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*. I. *Théologie trinitaire*, Paris, Parole et silence, 2011, 45-67.

[62] « [*N*]*on posse peccare* » : AUGUSTIN, *De correptione et gratia*, cap. XII, 33 ; *PL* 44, 936.

[63] PAUL VI, Lettre encyclique *Humanae Vitae*, *AAS* 60 (1968), 486s ; Città del Vaticano, LEV, 1968, 9 : « Dans cette lumière apparaissent clairement les notes et les exigences caractéristiques de l'amour conjugal, dont il est souverainement important d'avoir une idée exacte. C'est avant tout un amour pleinement humain, c'est-à-dire à la fois sensible et spirituel. Ce n'est donc pas un simple transport d'instinct et de sentiment, mais aussi et surtout un acte de la volonté libre, destiné à se maintenir et à grandir à travers les joies et les douleurs de la vie quotidienne, de sorte que les époux deviennent un seul cœur et une seule âme et atteignent ensemble leur perfection humaine. C'est ensuite un amour total, c'est-à-dire une forme toute spéciale d'amitié personnelle, par laquelle les époux partagent généreusement toutes choses, sans réserves indues ni calculs égoïstes. Qui aime vraiment son conjoint ne l'aime pas seulement pour ce qu'il reçoit de lui, mais pour lui-même, heureux de pouvoir l'enrichir du don de soi. C'est encore un amour fidèle et exclusif jusqu'à la mort. C'est bien ainsi, en effet, que le conçoivent l'époux et l'épouse le jour où ils assument librement et en pleine conscience l'engagement du lien matrimonial. Fidélité qui peut parfois être difficile, mais qui est toujours possible et toujours noble et méritoire, nul ne peut le nier. L'exemple de tant d'époux à travers les siècles prouve non seulement qu'elle est conforme à la nature du mariage, mais encore qu'elle est source de bonheur profond et durable. C'est enfin un amour fécond, qui ne s'épuise pas dans la communion entre époux, mais qui est destiné à se continuer en suscitant de nouvelles vies. "Le mariage et l'amour conjugal sont ordonnés par leur nature à la procréation et à l'éducation des enfants. De fait, les enfants sont le don le plus excellent du mariage et ils contribuent grandement au bien des parents eux-mêmes" (*GS* 50). »

sens. L'homme est de même parfaitement libre, sa volonté étant là libérée de l'esclavage du péché. Nous ne pouvons enfin douter pour l'homme qu'il soit total, toute forme d'égoïsme disparaissant avec le péché, et qu'il trouve sa joie dans l'autre. Ceci peut-il être dit du don divin ? Nous pouvons le déduire de la parole même du Père au baptême du Christ : « celui-ci est mon Fils bien aimé, qui a toute ma faveur »[64] et des dons transmis aux hommes par le Christ.

L'amour eschatologique est fidèle, mais est-il exclusif ?

Un point diffère de l'amour humain, car si l'amour du Christ et de l'Église est certainement fidèle, il est difficile de parler d'exclusivité pour chaque membre de l'Église. C'est une conséquence de la personnalité de l'Église : constituée d'une multitude de personnes – chaque membre de l'Église ne peut réclamer égoïstement un amour excluant d'autres personnes[65]. Une première solution se rattache à la personnalité complexe mais réelle de l'Église, étudiée plus haut : le Christ sera fidèle à son unique épouse, l'Église. Autre difficulté : la fécondité semble exclue selon les mots mêmes du Christ : « à la résurrection on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel »[66]. Cette citation donne des éléments de réponse à ces deux difficultés : nous ne serons pas comme des anges dans le sens de l'absence de corps, mais nous serons comme eux dans une éternité qui ne s'arrêtera pas dans le caractère successif des actes corporels comme peuvent l'être les actes génitaux. C'est la même raison qui fait que le Christ ne fonde pas une famille terrestre, ce qui l'aurait confiné dans un don temporel et limité à quelques personnes. Si le Christ avait eu un enfant il l'aurait fait entrer dans la temporalité alors qu'il veut faire entrer toute l'humanité dans l'*eschaton*[67].

Un autre passage nous répond que : « aussi bien ne peuvent-ils plus mourir, car ils sont pareils aux anges, et ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection. » (Lc 20,36) Dans cet état eschatologique l'homme expérimente un équilibre parfait entre ce qui est spirituel et ce qui est corporel en lui. Cette spiritualisation signifie la fin de cette dispersion que nous connaissons ici-bas[68], à commencer par le *conatus* génital, tentative qui se déploie dans le temps, et atteint même (« fils de Dieu ») une divinisation permettant une participation à la vie intérieure de Dieu. Cette capacité de voir Dieu face à face, cette vision béatifique même, modifiera la subjectivité

[64] Mt 3,17.
[65] Comme le font des époux, chez qui l'amour exclusif n'est pas un égoïsme mais une fidélité, qui doit d'ailleurs être ouverte à la fécondité.
[66] Mt 22,30 ; Mc 12,25.
[67] Sur la notion de de noces différées et à propos du Christ époux intransitif qui s'abstient d'user du mariage transitif, voir PH. VALLIN, « "*Voici l'époux qui vient*"(Mt 25, 6) : la formalité théologique du lien conjugal en christianisme comme vérité de l'*eschaton* », 34-36.
[68] Ou opposition : Rm 7,23.

de l'homme sans l'absorber. Cela révélera la signification sponsale, eschatologique, de l'être humain. La communion eschatologique de l'homme avec Dieu s'enrichira de la contemplation de la communion parfaite de la Trinité.

L'amour eschatologique est-il fécond ?

Ce don absolu que Dieu fera de lui-même à l'humain qui le contemple explique que, même en restant femme ou homme, au ciel on ne prend ni mari ni femme. Cet état virginal du corps dans l'éternité ne sera pas la conséquence d'un déficit relationnel mais au contraire le signe de l'entrée, par la vie trinitaire, dans la communion des saints. Le corps prendra alors pleinement son sens sponsal, et l'ordre trinitaire inscrit dans le monde créé des personnes s'actualisera parfaitement. Ces personnes incluent logiquement ceux qui, sans dimension corporelle, ont conservé cette qualité de personne : les anges bons[69].

Considérant l'Église dans son ensemble, ce même dépassement eschatologique se ressent dans les vêtements éclatants de l'épouse (Ap 19,7-9), dans la gloire de Dieu qui resplendit sur elle (Ap 21,9-11). Cette description est plus descendante, et révèle les dons d'en haut. Or nous ne pouvons oublier l'activité propre de l'Église :

> Mais en contemplant la sainteté mystérieuse de la Vierge et en imitant sa charité, en accomplissant fidèlement la volonté du Père, l'Église devient à son tour une Mère, grâce à la parole de Dieu qu'elle reçoit dans la foi : par la prédication en effet, et par le baptême elle engendre, à une vie nouvelle et immortelle, des fils conçus du Saint-Esprit et nés de Dieu. Elle aussi est vierge, ayant donné à son Époux sa foi, qu'elle garde intègre et pure ; imitant la Mère de son Seigneur, elle conserve, par la vertu du Saint-Esprit, dans leur pureté virginale une foi intègre, une ferme espérance, une charité sincère. (*LG* 64)

Ceci, corroboré par l'appel final de l'Apocalypse : « l'Esprit et l'épouse disent : "viens !" » (Ap 22,17), confirme le caractère conjugal des liens entre l'Église et le Christ, dans l'éternité bienheureuse.

Eschatologiquement, nous voyons donc que l'union du Christ et de l'Église est appelée à devenir pleinement conjugale, aux adaptations de langage près. Son caractère sponsal annonce déjà ce qui sera dans l'éternité. Cherchons maintenant ce qui peut déjà établir le mariage dans ce mystère de grande portée.

[69] Nous excluons de la catégorie de personnes le diable, comme non-personne par privation volontaire, suivant en cela J. Ratzinger, cité par K. LEHMANN, « Le mystère du mal », *Communio* IV, 3 (1979) 18.

7.2 *L'Époux pour passer de la charité de grâce à la charité de gloire*

Arrivés à ce point du raisonnement, nous pouvons déjà établir en première approximation que, de la création à la résurrection bienheureuse, l'espèce humaine (et les chœurs angéliques aussi, bien que dans une temporalité différente) sera passée en Dieu d'une communion de charité offerte en grâce à une charité de gloire. Les approximations de cette affirmation passent par la contingence du développement temporel, qui n'est pas le même pour les anges qui se sont établis en amont du temps, et par la réponse de chaque personne individuelle. Car il en est qui – chez les anges ou chez les hommes, en amont du temps ou dans ce temps – refusent cette charité de gloire. Nous reconnaissons là chez les hommes la déchéance lapsaire. Or le Christ sera témoin sur la terre de cette charité de gloire. Son établissement sponsal dépasse ce qui, dans la génitalité, aurait été un enfermement dans une temporalité. Faire l'amour n'est pas être l'amour. Or le Christ est l'amour total, présent dans le temps. Il ne pratiquera pas le mariage sinon au plan de l'âme humaine. C'est pourquoi nous chercherons ensuite quels actes du Christ révèlent cette conjugalité de la charité de gloire qu'il offre. Quelles sont alors les modalité de cette offre ?

Nous avons traité ci-dessus de l'état béatifique conjugal et avant cela de la dimension sponsale du don du Christ pour son Église. Nous avons aussi vu en quoi cette dimension sponsale était caractéristique d'une mission du Verbe ou de l'Esprit. Des dangers nous guettent : séparer absolument ce qui en Dieu est inséparable, à savoir les personnes de la Sainte Trinité en suivant littéralement leurs missions ; ou encore désespérer de la grâce en l'homme et douter de l'inhabitation de la Trinité.

Partons avec saint Thomas d'Aquin[70] de la conviction de l'inhabitation trinitaire en chaque homme : « La grâce qui est en nous est un effet de l'essence divine, sans rapport à la distinction des personnes »[71]. En suivant sa pensée, posons que « cet effet a pour cause la Trinité indivise qui exerce inséparablement sa causalité efficiente aussi bien dans l'*exitus* que dans le *reditus*, dans sa puissance créatrice comme dans son activité salvifique, dans les dons naturels qui nous font subsister comme dans les dons surnaturels qui nous ramènent à Dieu notre fin. »[72] Continuons en reconnaissant que le mystère de la Sainte Trinité ne se révèle pleinement que dans la jonction des missions du Fils et de l'Esprit-Saint qui ne peuvent s'appréhender comme de simples notions se succédant. L'étude que nous avons commencée des missions divines dans

[70] Par exemple aussi en *ST* I, q. 43.
[71] *In III Sent.*, dist. 4, q. 1, art. 2, resp. 1.
[72] C. DE BELLOY, « Habitation et missions divines », *RSPT* 92 (2008) 235.

l'histoire du salut ne peut ainsi pas, sous prétexte d'appropriation, laisser imaginer une succession exclusive des actions divines.

Ceci étant posé, nous chercherons à comprendre en quoi, au long de cette histoire du salut, l'image et l'action de la Trinité sont demeurées si indispensables en l'homme et par extension en chaque personne créée que, en vertu d'une causalité exemplaire puissante, celles-ci sont « conjointes » aux personnes divines dans un mouvement d'assimilation fruitive[73] de la créature à la Trinité[74]. De là nous pourrons chercher en quoi l'ordre trinitaire vient au secours de l'ordre humain, en particulier depuis que, par une coïncidence établie par l'incarnation[75], mon prochain s'est mystérieusement uni au Christ[76]. Ceci permettra normalement de revenir au Realsymbole du mariage comme établissement particulier de ce triangle relationnel et comme accès privilégié à l'inhabitation trinitaire.

Nous chercherons aussi à comprendre le rôle de l'Église dans cet accès à l'inhabitation trinitaire. Il semble déjà possible de dire qu'elle a été établie par le Christ comme le lieu propre de la charité, la condition nécessaire de son avènement. Dans cette optique les actes sponsaux tels qu'établis par le Christ dans l'Église peuvent être qualifiés selon qu'ils appellent une réponse de charité. La passage d'une charité à une autre que nous avons mis en évidence montre le lien qui existe alors entre charité, actes sponsaux, Église et réponse de charité.

7.3 *Les actes conjugaux ou sacramentels*

Cherchons maintenant à discerner les actes sponsaux du Christ qui sont aussi conjugaux afin de comprendre son action sur l'Église et sur le mariage en général. Nous avons vu que les actes propres du mariage sont absents des Évangiles et de la vie du Christ. Nous devrons donc chercher ceux qui s'apparentent de manière suffisamment claire au mariage. Les pistes de recherche que nous suivrons sont d'abord les évocations des récits de la création de l'homme et de la femme, et donc du mariage ; ensuite l'usage de l'appel : « femme », difficile à accueillir comme neutre ; et enfin les évocations directes de mariages où le Christ est impliqué.

---

[73] Assimilation qui demande un don total et persévérant au Christ sans lequel : « Ni ceux-ci ni ceux-là n'arriveront jamais / À la liberté vraie, inébranlable, entière, / À cette pure joie, à cette ferme paix / Qu'entretient dans les cœurs la grâce familière : / C'est peu que d'élever jusque-là son désir, / À moins que de soumettre à tout mon bon plaisir / Son âme pleinement captive ; / Et, sans s'immoler chaque jour, / On ne conserve point l'union fruitive / Que donne le parfait amour. » P. CORNEILLE, *L'imitation de Jésus-Christ, traduite et paraphrasée en vers français*, Rouen, Laurens Maurry pour Robert Ballard à Paris, 1656, Livre III, chap. 37.

[74] C. DE BELLOY, « Habitation et missions divines », 228s.

[75] PH. VALLIN, *Le prochain comme tierce personne chez saint Thomas d'Aquin*, 13 et 285.

[76] Mt 25.

En tout cela, nous le voyons, nous ne pourrons trouver que des actes inchoatifs, conjugaux mais non génitaux, et non des actes proprement conjugaux, dans le sens que donne saint Thomas d'Aquin du mariage réel existant entre Marie et Joseph (*ST* III, q. 29, resp.) :

> en ce qui concerne la perfection première du mariage, il faut dire que l'union entre la Vierge Marie, mère de Dieu, et S. Joseph fut un mariage absolument véritable. Car l'un et l'autre ont consenti à l'union conjugale, mais non expressément à l'union charnelle, sauf sous condition : si Dieu le voulait. Aussi l'ange appelle-t-il Marie l'épouse de Joseph quand il dit à celui-ci (*Mt 1,20*) : "Ne crains pas de prendre chez toi Marie ton épouse." Ce que S. Augustin explique ainsi : "Elle est appelée épouse en raison du premier engagement des fiançailles, elle qui n'avait connu et ne devait jamais connaître l'union charnelle".

Nous chercherons ici les traces de ce consentement, avec les difficultés de personnification de l'épouse que nous avons vues ci-dessus[77]. Nous suivrons le développement de ce qui est la source de compréhension du mariage humain, le commencement du livre de la Genèse, selon les liens que nous pourrons trouver dans le Nouveau Testament.

7.3.1 Prologues de la Genèse et de Jean

Au commencement

Au prologue de l'Évangile selon saint Jean semble par exemple correspondre, par l'accroche évidente « au commencement », le prologue de Gn 1,1. L'autre parallèle immédiat est établi entre la Parole de Dieu à l'origine et le Verbe de Jn 1, 1. Le premier chapitre de l'Évangile selon saint Jean (et le passage « Et le Verbe était face à Dieu »[78]), comme ensuite le deuxième avec les noces de Cana, nous apprennent que le couple selon le face à face de Gn 1,27 : « homme et femme il les créa. » est la projection au plan terrestre du face à face céleste. Nous pouvons accueillir aussi dans ce sens le cri de joie d'Adam face à l'autre tirée de lui en Gn 2,23 : « Pour le coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair ! ». Origène nous parle ici[79] de la parole comme l'image, archétype de toutes les images. Elle existe auprès de Dieu dès les commencements et demeure sans fin dans la contemplation du Père. Cette image nous renvoie à l'image de Gn 1,26 : « faisons l'homme à notre image », image en étant masculin et féminin, couple aimant (Gn 5,1-2), comme Dieu est Père et Fils dans l'unité de charité de l'Esprit.

---

[77] Voir à ce sujet le questionnement rapporté en 5.3 .

[78] Traduction reprise en *BC Évangile* II*, § 1 de A. FEUILLET, *Le prologue du IV° Évangile*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968.

[79] ORIGENE, *Commentaria in Evangelium Joannis*, Tomus II, 1 ; *PG* 14, 109.

Le don

Un autre rapprochement pourrait se faire[80] dans la succession « Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu »[81] avec l'identité d'époux et d'épouse : un homme ne devient époux que quand il est avec l'épouse, elle devient alors aussi épouse. Une paraphrase peu élégante est possible si nous voulons exprimer la projection au plan horizontal du sacrement de ce qui est vrai au plan vertical de l'Alliance : « Au commencement était l'humain et l'humain était avec conjoint et l'humain était conjoint » montre une parenté de pensée. Moins trivial, et reprenant l'essai anthropologique précédent[82] : « Au commencement était la capacité de don et la capacité de don était avec don et la capacité de don était don » peut dire quelque chose de l'être de l'homme. Nous pourrions continuer ce parallèle avec les versets suivants, en particulier dans l'évocation de *demeurer avec* et de pouvoir créer avec, c'est-à-dire procréer dans un sens absolu, ce qui dépasse un simple humain. Or le parallèle que nous avons établi et qui s'appuie sur le prologue (être auprès de Dieu – être Dieu) n'est qu'une analogie faible. Il faut attendre les noces de Cana pour que cette analogie soit renouvelée : le Christ, en entrant dans un vrai mariage, même en qualité d'invité, vient donner une valeur particulière à cette analogie ; en vivifiant ce mariage particulier par le miracle de l'eau changée en vin il renouvelle chaque mariage par sa présence. L'analogie de proportionnalité évoquée devient une analogie directe par la présence du Christ.

La chair

L'évocation de la chair[83] en Jn 1,14 ne peut, dans la même suite, que nous inviter à faire le lien avec Gn 2,23s : « "Pour le coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair ! Celle-ci sera appelée "femme", car elle fut tirée de l'homme, celle-ci !" C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair. » Il est vrai que nous pourrions rapprocher la chair à la notion de fragilité d'Is 40,5-8, et relier la demeure avec la demeure de Dieu chez les hommes (même racine grecque *skênoô* utilisée par exemple en Nb 35,34, mais pas pour évoquer directement la tente de la rencontre du désert), et ces rapprochements sont classiques, mais leur présence concomitante nous renvoie à l'idée de mariage. De plus le Verbe s'est fait masculin, ce qui ne peut être insignifiant dans le dessein divin. Cela nous permet, avec Gn 1,27 : « masculin et féminin il les créa » de dire que, non

[80] Nous nous appuyons sur l'absence d'article pour « Dieu » dans ce verset Jn 1,1 et sur le mystère du Dieu-amour.
[81] Jn 1,1.
[82] Voir le paragraphe 5.4.3 .
[83] Qui, rappelons-le, indique la totalité de la personne dans ces premiers textes.

seulement le Verbe s'est fait chair, qu'il s'est fait homme, qu'il s'est fait masculin, qu'il est venu demeurer avec nous, et donc que le Verbe s'est fait Époux. Ceci constitue un don, mais le don est seulement rendu possible par ce que nous dit le prologue ; il a encore besoin d'être accepté. Cela reste cependant un acte conjugal : le consentement est rendu possible.

Autre rapprochement possible avec le prologue de la Genèse et l'évocation de la chair, Gn 2,24 : « C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair. » nous renvoie à la scène du recouvrement au temple (Lc 2,41-52). Cette scène insiste sur le thème de la sagesse, se conclut sur la soumission du Christ, insiste sur la notion de perdu / recherché qui nous renvoie à la résurrection et aux saintes femmes. Mais nous ne pouvons pas ignorer l'usage rare de désigner Joseph comme père (une autre fois seulement en Lc 2,33, à la présentation au temple) associé à l'idée de séparation pour « être dans la maison de mon Père[84] ? » Cette correspondance avec le commandement du mariage de la Genèse met en relief quelques différences significatives. Le mariage ici évoqué reste inchoatif, car il doit encore être, par opposition au « il s'attache »[85]. De plus il est destiné à la communion trinitaire, mais d'autres étapes sont indispensables. La kénose évoquée plus haut[86] n'est qu'une condition nécessaire de l'*exitus-reditus*.

Ces prologues nous conduisent donc à accueillir l'offre proprement conjugale que le Verbe fait de lui-même. Ils n'en demeurent pas moins des prologues et appellent un pas supplémentaire. Cherchons donc quels autres actes conjugaux le Christ a pu poser.

7.3.2 Ôter ses vêtements à Jésus : un horizon conjugal ?

Nous voulons étudier ici deux passages évangéliques qui, par des détails vestimentaires, peuvent nous faire comprendre l'action[87] conjugale du Christ. Le deuxième est le dépouillement du Christ en vue de la crucifixion. Bien qu'étant subi par le Christ il pourrait renforcer le parallèle entre la croix et le lit conjugal[88]. Le premier est plus intéressant pour nous, bien que d'abord plus difficile : la sandale dont parle le Baptiste au Jourdain a selon nous une valeur plus

[84] Lc 2,49.
[85] Gn 2,24.
[86] Note **Erreur ! Signet non défini.** ci-dessus.
[87] Nous ne traitons pas ici seulement des actions effectives du Christ mais aussi de ce qu'il a souffert ou subi pour nous. Cf. l'introduction des questions 27 à 59 : « restat considerandum de his quae filius Dei incarnatus in natura humana sibi unita fecit vel passus est. » (*ST* III, q. 27 : « Il reste à examiner quelles ont été, dans la nature humaine qu'il s'est unie, les actions et les souffrances du Fils de Dieu incarné.)
[88] *Lectus genialis*, cette idée est assez éloignée à première vue, voir au paragraphe 3.4 ci-dessus le sous-paragraphe g).

qu'illustrative. Elle renvoie à la loi du lévirat et établit le Christ comme véritable époux. En utilisant cette manière particulière de détourner ceux qui veulent le reconnaître comme Messie, le Baptiste désigne le Christ non seulement comme le véritable Messie mais aussi comme l'époux légitime. Il est alors le nouvel Adam qui vient rendre sa fécondité à l'humanité déchue par le péché originel. Voyons sur quels éléments nous pouvons appuyer cette analyse.

La fin du prologue de Jean et la sandale qu'il n'a pas ôtée

La suite du prologue johannique (Jn 1,19-34) peut nous sembler moins profonde que la sublime élévation des 18 premiers versets[89]. Or la discussion de Jean avec les représentants de son peuple, et donc avec tout Israël, est centrée sur une phrase d'apparence anodine : « celui qui vient derrière moi, dont je ne suis pas digne de dénouer la courroie de sandale. » (Jn 1,27). De plus cette phrase est attestée dans les quatre Évangiles :

Mt 3,11 : « mais celui qui vient derrière moi est plus fort que moi, dont je ne suis pas digne d'enlever les sandales »

Mc 1,7 : « Et il proclamait : "Vient derrière moi celui qui est plus fort que moi, dont je ne suis pas digne, en me courbant, de délier la courroie de ses sandales." »

Lc 3,16 : « Jean prit la parole et leur dit à tous : "Pour moi, je vous baptise avec de l'eau, mais vient le plus fort que moi, et je ne suis pas digne de délier la courroie de ses sandales" »

ainsi que dans les actes des apôtres :

Ac 13,25 : « Jean disait : "Celui que vous croyez que je suis, je ne le suis pas ; mais voici venir après moi celui dont je ne suis pas digne de délier la sandale." »

Nous ne pouvons donc pas la laisser de côté pour une intelligence complète du texte. Cependant ce que Jean dit ne décrit pas un acte propre du Christ : même en supposant – ce qui est peu probable – qu'il s'agit d'un acte réel et pas d'une simple extrapolation, le refus de Jean de défaire une sandale n'implique pas un acte positif du Christ. De plus ce verset semble simplement mettre en avant la supériorité de Jésus sur Jean, et l'humilité de celui-ci[90], mais alors comment comprendre une telle insistance à transmettre ces paroles ?

[89] Mis à part peut-être le verset 30 : « Derrière moi vient un homme » qui utilise le grec *anêr*, mâle, et vient renforcer le « Verbe s'est fait époux » du paragraphe précédent.
[90] Opinion générale reprise par *BC Évangile* II* § 22, identifiant la relation impliquée par le verset à une priorité temporelle, une relation de maître à disciple ou un rapport de force.

Les sandales dans l'Écriture Sainte

Les sandales évoquent souvent dans la Bible ce qui n'est qu'accessoire : détail d'habillement[91], de peu de valeur[92] ou dénotant une qualité qui va jusqu'à ce détail[93] ; elles peuvent aussi indiquer l'extrême jusqu'où tend un fait[94]. Elles peuvent aussi montrer quand on les enlève, l'état de deuil[95]. Enfin, au-delà de l'utilité qu'elles ont pour la marche[96] et de la volonté que cela implique, elles sont enlevées en signe de respect du caractère sacré d'un lieu[97]. Tous ces points peuvent nous sembler secondaires, ou en tout cas ne servir qu'à souligner un autre fait, à l'exception de l'usage de se déchausser dans un lieu sacré et du passage du Siracide sur l'intégrité[98]. L'usage de se déchausser ne nous semble pas essentiel ici[99], si nous le mettons en rapport avec les autres usages vestimentaires sacrés[100]. Reste donc la description de Samuel par Ben Sirac : la mention des sandales peut n'être qu'une emphase, elle peut aussi être rapprochée[101] de Jean-Baptiste. Ainsi celui-ci peut présenter son témoignage comme Samuel et se placer dans sa lignée. Ce rapprochement laisse tout de même ouverte la question : pourquoi faire spécifiquement mention de la sandale dans ces deux versets ?

Le lévirat

La sandale fait aussi écho à la pratique du lévirat[102], dont le Christ devra partir pour défendre la foi en la résurrection de la chair et par là faire entrer dans la grandeur du mariage[103]. Bien que cette harmonique du lévirat ait été peu étudiée dans les commentaires bibliques et patristiques[104], il nous semble utile de suivre ici le développement qu'en donne L. Alonso

[91] Gn 14,23 ; Jdt 10,4.
[92] Am 2,6 et Am 8,6 ; Ps 60,10 et 108,10.
[93] Ct 7,2 ; Dt 29,4 ; Jdt 16,9 ; Js 9,5.13.
[94] Ex 12,11 ; 1 R 2,5 ; Ct 7,2 ; Is 5,27 ; Is 11,15 ; Lc 10,4 et 22,35 ; Mt 10,10 ; Si 46,12.
[95] Ez 24,17.23 ; Is 20,2.
[96] Ex 12,11 ; Dt 29,4 ; Ac 12,8 ; Mc 6,9.
[97] Ex 3,5 ; Js 5,15 ; Ac 7,33.
[98] Si 46,12 : « Avant l'heure de son éternel repos, il rendit témoignage devant le Seigneur et son oint : "De ses biens, pas même de ses sandales, je n'ai dépouillé personne." Et personne ne l'accusa. »
[99] À moins de rattacher le passage de la parabole du fils prodigue où son père demande qu'il soit chaussé (Lc 15,22) dans le sens de la sortie de l'esclavage. Le fait d'être pieds nus étant alors identifié à une déchéance. Cela n'est pas suffisamment documenté bibliquement.
[100] Se couvrir ou pas la tête ou les cheveux, porter tel type de vêtement ou de fibres, et d'autres pratiques qui sont secondaires par rapport à l'événement principal.
[101] Rapprochement appuyé par la mention du Seigneur et de son oint.
[102] R. INFANTE, *Lo sposo e la sposa. Percorsi di analisi simbolica tra la Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini*, 119-122.
[103] Mc 12,18-27 et par.
[104] Voir le paragraphe 2.3 de la partie biblique sur le 4e Évangile ci-dessus.

Schökel[105]. Il montre que ce passage est central dans le développement par antithèses[106] entre le Christ et lui. Et la primauté du Christ n'est pas celle qui résulterait d'une compétition mais touche l'être même du Messie. Plus qu'une simple démonstration d'humilité du Baptiste — que nous ne nions pas[107] — nous pensons que la référence au lévirat de Rt 4,1-12 et de Dt 25,5-10 est implicite[108], comme le soutiennent Origène, Jérôme, le Pseudo-Jérôme, Cyprien, Ambroise, Grégoire le Grand, Bède le vénérable, Raban Maur, Thomas d'Aquin et d'autres, rares après le XVIe siècle[109]. Cela vient en tout cas renforcer le « qui a l'épouse est l'époux » de Jn 3,29.

Applications au Baptiste

De cette particularité nous pouvons tirer que : le Baptiste ne se présente pas comme le Messie et ne veut pas être confondu avec lui. Malgré les préjugés de ses contemporains sur ce qui devait caractériser le Messie il établit de manière claire son rôle secondaire (d'ami de l'époux : Jn 3,29) dans les épousailles engagées entre le Christ et son Église. Il ne veut pas être celui qui *détrônera* l'époux légitime de sa place.

Un autre rôle, proche de celui de notaire aujourd'hui ou de père de la mariée hier[110], est assigné au fils de Zacharie par la liturgie chaldéenne[111] :

> Le Fils de Dieu a tenu un grand mariage à son Église qu'il s'est fiancée à lui-même, Il a mis sa chambre nuptiale sur le mont Sinaï par une cérémonie majestueuse aux mains du fils d'Amram (Moïse).
>
> Il a convié les prophètes et appelé les apôtres, les docteurs et les pasteurs à son mariage. Les anges du ciel sont devenus les cuisiniers, ils sont venus avec la manne la viande des cailles comme nourriture de cet enfant. Par Moïse il a demandé sa main, et par Jean (le Baptiste) le contrat de son mariage fut écrit sur les bords du Jourdain. Le roi David a servi dans son festin en composant des chansons et des mélodies, car la beauté de la fille du roi est de l'intérieur, elle est décorée d'un or pur.

---

[105] L. ALONSO SCHÖKEL, *I nomi dell'amore, Simboli matrimoniali nella Bibbia*, 111-133.

[106] Eau/esprit ; devant/derrière ; pas le Messie/le Messie.

[107] Et que soutiennent exclusivement saint Jean Chrysostome et saint Augustin, entre autres, cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *I nomi dell'amore, Simboli matrimoniali nella Bibbia*, 117.

[108] Il importe assez peu finalement que la référence à la sandale soit ici neutre, comme dans le livre de Ruth pour attester de la transaction, ou négative, comme dans le Deutéronome pour appeler la honte sur la maison de celui qui ne relève pas le nom de son parent, car dans les deux cas la sandale indique la même personne. C'est bien du lévir qu'il s'agit, qu'il accepte ou pas.

[109] Références des auteurs chez L. ALONSO SCHÖKEL, *I nomi dell'amore, Simboli matrimoniali nella Bibbia*, 117-120.

[110] Tb 7,13.

[111] Chant « Le Fils de Dieu a organisé un grand mariage » dans *Le Hudhra*, Liturgie Chaldéennes Vol. 3 p. 432, traduction aimablement fournie par Mgr Yousif Thomas Mirkis o.p. Chaldean Archbishopric, Kirkuk – Iraq.

Ô Église reconnais-le et prosterne-toi devant le Seigneur notre Dieu, qui parfait ta beauté, et crie avec tes fils, et dis : « Gloire à toi ».

Le foisonnement Realsymbolique ici rassemblé en quelques vers peut dérouter : chaque Realsymbole peut être accueilli individuellement mais leur articulation semble réservée aux poètes. Notre travail cherchera par la suite à rassembler comme ici le Christ et le Baptiste, Abraham et Moïse, prophètes et apôtres, Ancien et Nouveau Testament, mariage et baptême, la fille de roi et l'Église, le festin et les noces éternelles. Commençons par le nœud Realsymbolique du lévirat.

Le messie vient ici comme homme masculin, défini comme époux (Jn 1,30 : « Derrière moi vient un homme » qui utilise le grec *anêr*, mâle ou époux). Le lévirat évoqué ici peut nous choquer[112] tout de même, car il implique une femme restée sans enfants, ce qui est le cas de l'Israël de l'Ancien Testament, et d'Osée en particulier, mais surtout parce qu'il impose qu'elle soit veuve. Nous ne pouvons faire du lévirat une allégorie à appliquer mécaniquement, car alors comment identifier le premier époux décédé ? Nous ne pouvons pas parler de mort de Dieu mais nous pouvons traduire le parallèle avec le lévirat par l'inefficacité symbolique, réelle, du mariage divin vétérotestamentaire. Nous ne pouvons pas non plus identifier mécaniquement la veuve laissée sans descendance, car il faudrait qualifier précisément la continuité du peuple élu avec l'Église.

Certaines de ces difficultés s'estompent par la figure du nouvel Adam. Le Christ est indubitablement le nouvel Adam. Le Baptiste le désigne comme le véritable Messie et se dégage de toute confusion en faisant ce rapprochement avec le lévirat. Le Christ est alors aussi le frère humain qui vient relever le nom de son frère. Ce nom n'est pas seulement maintenu en Israël, il donne une identité nouvelle à l'épouse. Nous devons donc accueillir ces harmoniques portées par le Realsymbole du lévirat, dans la force même de leur abondance.

Ces rapprochements ont la puissance évocatrice suffisante pour convier le Fils de Dieu se faisant nouvel Adam et frère humain inattendu, dans une position à la fois seconde temporellement et donc de cadet et première théologiquement[113]. Encore plus déroutant : nous rapprochons ici la mort du frère aîné, le premier Adam, et celle de son cadet, le Christ nouvel Adam. La résurrection du Christ appelle alors celle de l'homme créé à son image, et donc

[112] Pas d'abord en tant que pratique, car elle était en usage et acceptée, mais par ce qu'il implique pour le peuple de la première alliance : sa stérilité, et surtout pour Dieu vu comme le premier époux : sa mort.
[113] Et théologalement, aussi.

l'éternité de l'Église… Le plus important demeure : le Christ est l'Époux déjà donné à son épouse, lui qui est l'agneau de Dieu[114].

Développements

Avant de compléter notre propos grâce à l'agneau immolé, signalons une piste de réflexion permettant d'accueillir une harmonique surprenante de ce lévirat. Le frère nous manquait pour pouvoir appliquer la loi du lévirat. Le défunt existe finalement en Jn 19, et la femme sans enfant aussi, bien qu'il s'agisse ici d'une mère sur le point de perdre son Fils unique. Si nous accueillons la désignation de Jean[115] : « voici ton fils » (Jn 19,25) comme suffisante pour faire de lui le frère le plus proche de Jésus, alors l'accueil de Marie, personnification de l'Église, nouvelle Ève capable d'une nouvelle fécondité, peut prendre superficiellement la forme d'un lévirat. Cela permet de transférer la catégorie conjugale au binôme Marie – le « disciple qu[e Jésus] aimait » (Jn 19,26), à travers lequel nous pouvons rattacher le ministère apostolique et ensuite épiscopal. Nous le voyons, les problèmes impliqués dans de tels rapprochements sont nombreux, et les avancées théologiques sont fragiles.

De plus nous pouvons retrouver dans cette péricope sur Marie confiée à Jean, par exemple par la figure de Pierre, plusieurs caractéristiques du ministère épiscopal dont l'assise exégétique et théologique sera plus sûre. Des lectures plus assurées[116] de ce passage existent et semblent l'éclipser. Notre défi résidera par la suite dans l'équilibrage délicat entre la recherche difficile de données théologiques précisément déterminées et le foisonnement harmonique des figures ayant une forte imprégnation symbolique.

Concentrons-nous donc maintenant sur l'autre versant plus univoque du scandale de la croix : l'agneau immolé. Nous abordons ici, à la suite de l'analyse de la sandale évoquée par le Baptiste, le deuxième passage dont nous avions parlé, bien qu'il ne s'articule pas formellement avec cette analyse, car il s'agit aussi d'un aspect vestimentaire du Christ qui peut avoir un horizon conjugal. Ce point est trop fragile pour une articulation systématique mais suffisant pour un rapprochement d'indices. Ainsi, deux détails vestimentaires du Christ peuvent nous donner des indications sur son action conjugale, d'où leur rapprochement.

[114] À moins que le Christ ne cumule en lui, au-delà du temps, la personnification du frère défunt et celle du *lévir* ou *goel* qui lui assure une descendance ?
[115] Avec ce rapprochement par le nom du Baptiste et du disciple bien-aimé.
[116] Plus assurées que celle d'un double lévirat attribué au Christ à travers un détail vestimentaire.

Le scandale de la croix et Jésus dépouillé de ses vêtements

En même temps[117] que le Baptiste désignait l'époux il le qualifiait d« 'agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde ». Nous verrons ci-dessous l'élévation correspondante en Ep 5, attachons-nous à ce dépouillement qui est le vrai scandale de la croix : « nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens » (1 Co 1,23). Deux aspects font de cette crucifixion un événement conjugal : le dépouillement et l'union — par les clous — à l'humanité déchue. Le dépouillement nous frappe : le Christ n'a plus ses vêtements[118], il est offert à la vue de tous dans son humanité[119], il accepte ce don sans honte devant l'humanité, dans un parallèle frappant avec Gn 2,25 : « Or tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, et ils n'avaient pas honte l'un devant l'autre. » Le plus important est que

> le Christ de la Croix accomplit la parfaite oblation de lui-même, que les époux désirent opérer dans la chair sans cependant jamais y parvenir parfaitement. Il réalise à l'égard de l'Église qu'il aime comme son propre corps, ce que les maris doivent faire pour leurs propres épouses, comme le dit saint Paul. De son côté, la résurrection de Jésus dans la puissance de l'Esprit révèle que l'oblation qu'il a faite à la Croix porte ses fruits dans cette chair même où elle fut accomplie, et que l'Église aimée par lui à en mourir, peut initier le monde à cette communion totale entre Dieu et les hommes dont elle bénéficie comme épouse de Jésus-Christ[120].

Par cette immolation totale nous arrivons ainsi à l'autre aspect conjugal du scandale de la croix : en s'unissant totalement à l'humanité pécheresse[121], en portant le péché du monde « Celui qui n'avait pas connu le péché, Il l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu. » (2 Co 5,21) En prenant sur lui la malédiction[122] il a totalement accompli son union à l'humanité lapsaire, et plus seulement à la nature humaine. Il est vrai qu'aucun péché ne peut lui être imputé, mais sa solidarité avec les dettes de l'humanité est celle d'un époux[123].

---

[117] Le lendemain, chronologiquement, mais à 2 versets de distance : Jn 1,27 et 29.

[118] Jn 19,23s ; Lc 23,33 ; Mc 15,24 ; Mt 27,35 ne nous disent que le résultat de ce dépouillement : les soldats partagent son vêtement (Ps 22,19).

[119] Bien que les règles de décence des hébreux tempérassent, semble-t-il, l'absolutisme déshumanisant de la nudité lors d'une crucifixion, voir à ce sujet la remarque correspondant à la note 97, au paragraphe 4.4.1 .

[120] CTI, *Textes et documents (1969-1985)*, 209 : texte des seize thèses du P. Martelet, thèse 2 : « L'union du Christ et de l'Église ».

[121] Cette union est rendue par BERNARD DE CLAIRVAUX (?), *Vitis mystica, seu Tractatus de passione Domini*, IX, 35 ; *PL* 184, 657, par le terme *copulavit :* « Le lieu des noces était la croix, sur laquelle le véritable époux s'est unie son épouse l'Église, se la fiançant au prix de l'effusion de son sang sacré. » Bien que l'identité de l'auteur soit douteuse l'idée est incontestablement établie.

[122] Is 53,12, mais surtout « Car maudit est celui qui est pendu au bois» (Dt 21,23).

[123] La comparaison avec le sauvetage par son mariage et surtout par l'amour conjugal d'Esther condamnée à mort est ici utile, d'autant qu'elle se teinte de solidarité avec son peuple.

Le scandale de la croix est donc l'autre lieu conjugal par excellence de la vie du Christ, à ce renversement de perspective près que le don conjugal humain est encadré (dicté, dans la loi du lévirat) par la mort, alors qu'en Christ la mort et le don sont unis et vivifiants eschatologiquement.

7.3.3 Les noces de Cana et l'invitation « croissez et multipliez »

Il y eut des noces à Cana

C'est dans un mariage qu'il faut chercher le marié, et l'Évangile ne fait pas exception : Cana est le lieu d'un acte véritablement conjugal du Christ. De nombreux commentaires[124] de ce passage[125] nous évitent de n'y voir qu'un miracle secondaire[126]. Sa place seule de premier miracle chez saint Jean nous oblige à l'attention[127]. Remarquons tout d'abord que le cadre du mariage n'est pas anodin. Il ne s'agit pas d'un mariage sacramentel mais pas non plus d'un mariage laïc ou civil. Les époux sont de la descendance d'Abraham et sont conscients de la nature sacrée de leur mariage. Le lien qu'ils établissent est certainement sacré pour eux et Realsymbolique pour nous. L'indication du troisième jour (Jn 2,1) renvoie à la résurrection et atteste que ce qui s'achève dans la parousie est ici établi.

Il y a un époux à Cana

L'oubli de la mention des époux est certainement volontaire et nous invite à chercher leur personnalisation ailleurs. La présence de Marie et de Jésus, nommés, l'appel bizarre « femme »[128] d'un fils à sa mère, l'évocation de l'heure et la présence des disciples nous portent à donner à Marie une fonction d'épouse prototypique[129] et à Jésus le statut d'époux[130]. Nous

---

[124] Bref aperçu et indications bibliographique en *BC Évangile* II*, § 29. Bibliographie plus conséquente en A. FEUILLET, *Études johanniques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, 11-33.

[125] Jn 2,1-12

[126] Plus proche des tours d'illusionniste que des autres miracles évangéliques.

[127] Voir déjà le paragraphe 2.3 .

[128] Jn 19,26. Appel utilisé chez saint Jean par Jésus envers sa maman aussi en 19,26, au pied de la croix ; pour d'autres femmes : la samaritaine en 4,21 ; la femme adultère en 8,10 et marie de Magdala à la résurrection en 20,15 (ce que les anges avaient fait en 20,13).

[129] J. RATZINGER – H.U. VON BALTHASAR, *Marie, première Église*, 145s : « Marie est "type" de l'Église, non pas en tant que simple préfiguration comme les types vétérotestamentaires préfiguraient la vérité de la Nouvelle Alliance, mais en tant que "prototype", c'est-à-dire en tant qu'idée réalisée de manière parfaite et inégalable ; elle est donc la seule, même dans l'action personnelle qu'elle exerce dans la communauté des saints, dont l'efficacité est coextensive et parfaitement adéquate à celle de l'Église, en sa qualité d'"aide assortie" du Christ. »

[130] Voir le développement de THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, 2 vol., Paris, Les éditions du Cerf, 2002-2008, vol. 1, §338.

voyons ce qu'il peut y avoir de choquant dans cette nomination de Marie comme épouse, rappelons donc ici qu'elle ne peut se comprendre qu'au-delà du temps, là où il n'y a pas de *conatus*[131].

De plus chaque noce juive rendait présente l'alliance divine et devait assurer la continuation du peuple de l'alliance jusqu'à l'arrivée du messie. Jésus, au premier plan du récit, est seul capable de fournir le vin de l'alliance nouvelle[132], mieux : l'eau des purifications devient ce vin signifiant joie et amour. Et celui à qui s'adresse la Vierge n'est pas le chef du festin mais son fils, qui par elle et par les domestiques accomplit le miracle. Le rapprochement par les termes « femme » et « heure » de la mort sur la croix montrent le rôle unique de Marie. Enfin le vin, présent largement dans ce passage, rappelle la nouvelle alliance après celle de Noé, la joie de la terre promise, et annonce le banquet céleste. Jésus reprendra ce lien en Mt 26,29 et ses parallèles, lors du dernier repas. Nous devons en plus ajouter toutes les résonances de l'eucharistie apportées par ce thème.

Un festin est offert à Cana

Tout ceci pourrait se traduire ainsi : le messie annoncé dans la nouvelle alliance est venu accomplir la nouvelle alliance par le renouvellement intime de l'ancienne alliance, renouvellement lié aux noces humaines sacrées, non seulement propédeutiques à l'alliance mais aussi lieu propre où l'incarnation devient significative. Ces noces[133] sont un avant-goût du banquet céleste où l'époux est le Christ et où le modèle qui nous conduit sûrement est la Vierge. La signification de ce miracle est donc supérieure à celle d'un fait extraordinaire : c'est Dieu lui-même qui se donne, surabondamment et gratuitement. Ce don va au-delà de l'effacement des fautes ou des dettes, il comble les cœurs humains créés en vue de ce don.

L'abondance convoquée

Un autre point nous y porte : l'indication du troisième jour (Jn 2,1) associée aux trois « lendemain »[134] qui précèdent établit un 6e jour de la semaine inaugurale qui nous renvoie au

[131] Voir sur ce point ci-dessus le paragraphe 7.1.3 sur la coïncidence eschatologique de la sponsalité et de la conjugalité.
[132] À rapprocher des outres neuves de Mt 9,15.
[133] Nous parlons bien ici de noces sacrées, d'un mariage juif, par exemple, mais pas de ce qui se déroule le plus souvent aujourd'hui en Occident : à l'image de la tour de Babel les conjoints veulent souvent monter à la force de leur volonté jusqu'à égaler Dieu, alors que le mariage chrétien est d'abord l'union de deux amours de Dieu et le mariage juif est d'abord la continuation de l'Alliance avec Dieu. Qu'en est-il alors pour d'autres noces religieuses ? La place laissée à Dieu peut permettre d'y répondre, mais nous devrons le faire plus en détail.
[134] En Jn 1,23.35 et 43.

6e jour de la création, jour de la création de l'homme et de la femme, jour du commandement : croissez et multipliez[135]. L'amour de Dieu rétorque à notre désobéissance avec générosité. Au lieu de n'opposer qu'une purification comme l'évoquent les jarres remplies d'eau, il nous permet de nous établir dans une nouvelle alliance. Son pardon rend possible une nouvelle génération, nous le verrons au paragraphe suivant. C'est une nouvelle ère qui commence, un appel à la fructification à l'exemple de Noé plantant sa vigne, une ère d'abondance comme au banquet céleste avec viande et vin, une ère où les païens aussi sont bienvenus[136], une ère venue clore le premier jour de la chute d'Adam et le deuxième jour de la loi de Moïse[137] par les noces de l'époux céleste[138]. Après l'épuisement de l'amour naturel c'est l'amour parfait qui est convoqué, le vin nouveau n'est pourtant pas sans rapport avec l'ancien, mais il doit passer par la purification de la conversion indiquée par l'eau. Ceci sera typiquement visible dans le sacrement de mariage.

7.3.4 Les côtés ouverts de l'Adam et du Christ

Dans le Nouveau Testament, l'acte *conjugal* le plus accessible au lecteur de l'Écriture est le côté ouvert[139] du Christ sur la croix, Jn 19,34, renvoi éminent à la création à partir du côté ouvert de l'Adam[140] en Gn 2,18-24. Ce renvoi appelle la complémentarité homme-femme et leur union en une seule chair. Mais avant cela Jean faisait déjà référence à ce thème matrimonial ou à d'autres, associés, dans la rencontre avec Nicodème (Jn 3,1-21). Bien que ce passage s'articule autour du thème de la renaissance de l'eau et de l'Esprit, il évoque en particulier par cette eau le mariage. Le lien déjà établi entre les puits et les mariages d'Isaac, de Jacob, de Moïse et d'autres nous met sur la voie. En Jn 2,13-17 la purification du temple établissait déjà un parallèle avec la purification de la maison avant un mariage. Dans l'Ancien Testament l'épouse elle-même est comparée quelquefois à un puits ou à une source : Pr 5,15.18, Ct 4,12.15. Enfin lors du récit de la création les eaux sont décrites comme fertiles et grouillantes (Gn 1,21). C'est l'eau même qui produit (Gn 1,20) les poissons. Nous pourrions ajouter tous les thèmes de fertilité associés à l'eau et faire ainsi apparaître son caractère conjugal, par

[135] Gn 1,28.
[136] Nous sommes à Cana de Galilée, la Galilée des païens.
[137] GAUDENCE DE NOVARE, *Sermo VIII, de Evangelii Lectione primus*, *PL* 20, 891-892.
[138] Le premier jour est celui de la loi naturelle, le deuxième de la loi écrite, le troisième de la grâce : THOMAS D'AQUIN, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, vol. 1, §338.
[139] Bien qu'acte du soldat, et non du Christ, mais réalisation par le Christ de plusieurs prophéties.
[140] Avec l'acception particulière de ce terme générique au début du récit de la création, avant de devenir par la suite, surtout dans notre imaginaire collectif, un nom propre.

l'intermédiaire par exemple du liquide amniotique. Le thème le plus important reste le baptême : par ce sacrement nous reconnaissons l'Église mère qui engendre de nouveaux Fils avec le Christ ; par l'eau et l'Esprit c'est l'Église entière qui est engendrée.

Il lui perça le côté et il sortit aussitôt du sang et de l'eau

Revenons alors au côté ouvert du Christ : il renvoie au côté d'où Dieu tire la femme (Gn 2,21s) et donc à la conséquence d'un tel lien : ils deviendront une seule chair (Gn 2,24). Par l'eau et le sang qui coulent du côté ouvert du Christ nous sommes renvoyés à l'eau évoquée ci-dessus et à la Realsymbolique nuptiale attenante, mais aussi aux sacrements, à l'eau du baptême et à l'eucharistie. Ce récit (Jn 19,33-37) est le seul pour lequel l'évangéliste engage sa parole et son témoignage (Jn 19,35), appuyé sur deux citations bibliques (Ex 12,46 et Za 12,10). Nous devons donc nous y arrêter. Ex 12 associe le Christ à l'agneau pascal (et Za 12 pourrait évoquer le serpent de bronze), mais ici la victime offerte n'est pas détruite et n'a pas besoin d'être renouvelée chaque année pour permettre l'alliance[141]. L'eau et le sang évoquent l'amour et la vie offerts, et de ce qui vient d'être dit nous pouvons y contempler l'Église qui naît du côté ouvert du Christ mort, comme Ève du côté d'Adam dans la torpeur.

Une difficulté peut exister dans l'apparente opposition entre les images du corps du Christ qui se retrouve dans l'Église dérivée du Christ par ce côté et l'image de l'épouse qui fait écho à la création d'Ève, mais nous avons eu l'occasion de traiter plus haut de cette distanciation. Bien plus : cette nouvelle forme de naissance indique en même temps l'unité originelle du Christ et de l'Église, sa constitution face au Christ[142] et son engendrement permanent par la croix et les sacrements.

Dans cette sortie du côté ouvert nous pouvons contempler l'*exitus* de la création, œuvre du Père par le Fils, ainsi que dans l'engendrement par l'Église et dans les sacrements. L'amour, lui, y compris dans ses aspects humains si immanents, nous permet de contempler dans le « une seule chair » des époux le *reditus* de la rédemption, opéré par le Saint-Esprit. Ce double mouvement est ici implicitement présent dans l'image du côté ouvert, et sa permanence à la résurrection[143] indique la continuation du mouvement de retour et d'union.

---

[141] En Jésus-Christ la victime, qui faisait toujours problème car détruite, est ici éternisée.

[142] Voir la belle exclamation de AUGUSTIN, *Sermo ad catechumenos, De Symbolo* II, VI, 15 ; *PL* 40, 645 C : « Quel grand sacrement que ces conjoints ! Quel grand mystère que cet époux et cette épouse ! Il ne peut être expliqué dignement par des paroles humaines. L'épouse naît de l'époux, et, naissant, lui est aussitôt conjointe ; et ainsi l'épouse convole, quand l'époux meurt ; et ainsi il est uni à cette épouse quand il en est séparé par la mort : et quand celui-ci est exalté au-dessus des cieux, ainsi celle-là est rendue féconde par toute la terre. »

[143] Jn 20,27 : « avance ta main et mets-la dans mon côté, et ne deviens pas incrédule, mais croyant. »

Le côté transpercé et les Pères de l'Église

Rappelons ici quelques traits patristiques de cet acte : « Adam était la figure du Christ, le sommeil d'Adam la figure de la mort du Christ qui, en mourant, aurait dormi ; ainsi de la blessure du côté prit figure l'Église, vraie Mère des vivants »[144] nous dit Tertullien. Augustin, commentant le Psaume 127, explique : « son épouse est son Église ; nous même, son Église, nous sommes son épouse […] Ève fut créée alors que l'homme dormait, l'Église fut tirée du Christ mort, mais toutes les deux du côté d'un homme. La première quand fut retirée une côte à l'homme endormi ; la seconde quand le côté du Christ fut transpercé par la lance et que de la blessure jaillirent les sacrements. »[145]

Contexte

Un autre élément provient de la compréhension du processus de génération à l'époque de l'évangéliste : l'eau évoque parfois la fécondité masculine qui –dans la compréhension de cette époque- était seule responsable de la génération[146], alors que les entrailles féminines n'étaient pensées que comme lieu permettant la croissance[147]. Or le passage du côté ouvert accomplit la promesse de Jn 7,37-39 :

> Le dernier jour de la fête, le grand jour, Jésus, debout, s'écria : "Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive, celui qui croit en moi !" selon le mot de l'Écriture : De son sein couleront des fleuves d'eau vive. Il parlait de l'Esprit que devaient recevoir ceux qui avaient cru en lui ; car il n'y avait pas encore d'Esprit, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié.

Le « sein » évoque alors les entrailles maternelles et l'« eau vive » la semence efficace. Le processus de génération, conjugal par excellence, est alors intimement lié à celui du don sponsal à l'Église. Ceci est exprimé par Quodvultdeus de Carthage[148] :

---

[144] TERTULLIEN, *De anima*, 43, *PL* 2, 723 B.

[145] AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, 127, 11, *PL* 37, 1684 B-C. Voir aussi (et au chapitre suivant) JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, III, *Homélie adressée aux néophytes* ; ed. et tr. A. Wenger, SC 50, Paris, Les éditions du Cerf, 1957, 151-167. Avec en particulier le passage sur l'efficacité du sang du Christ : *Ibid.* III 12-19 ; SC 50, 158-162.

[146] Comme dans les métaphores de Pr 5,15-18 et Is 48,1. Voir l'expression semble-t-il représentative des observations et déductions de son époque : ARISTOTE, *De la génération des animaux* II, Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1961, 2 ; 57-59. Si nous nous arrêtons alors sur les rôles respectifs attribués par ARISTOTE, *De la génération des animaux* I, 20-22 ; 36-44 à l'homme et à la femme, ainsi qu'aux éléments matériels en jeu, l'image du sang et de l'eau est alors une image d'engendrement. Nous ne nous arrêterons pas plus sur ce point car non seulement il n'est pas partagé par tous (Hippocrate, entre autres) mais de plus rien ne prouve qu'une telle vision de la nature ait subsisté à l'époque évangélique.

[147] « De tes entrailles » est ainsi un synonyme de génération en Gn 15,4 ; 25,23 ; 2 S 7,12 ou Is 48,19.

[148] QUODVULTDEUS DE CARTHAGE, *CCL* LX, Turnhout, Brepols, 1976, 321 ; *De Symbolo I*, VI, 10-11.

> Quel grand sacrement que cette union conjugale ! Quel grand mystère que cet époux et cette épouse ! Des mots humains ne peuvent l'exprimer. L'épouse est née de l'époux, et pour qu'elle naisse, aussitôt elle lui est liée ; et alors l'épouse se marie, puisque l'époux meurt ; et alors cette épouse est liée, puisque séparée par des mortels : quand celui-là est exalté au-dessus des cieux, alors celles-ci est rendue féconde par toute la terre.

Cette tension sera exprimée magnifiquement et articulée en Ep 5, que nous reprendrons au paragraphe suivant. Mais nous ne pouvons passer sous silence la dimension nouvelle donnée par le Christ à tout sacrifice, expliquée par saint Bernard de Clairvaux[149] :

> Pour moi, ce qui me manque par ma faute, je le tire hardiment des entrailles du Seigneur, car la miséricorde y abonde, et elles sont percées d'assez de plaies pour que l'effusion se produise. […] le clou qui pénètre en lui est devenu pour moi une clef qui m'ouvre le mystère de ses desseins. Comment ne pas voir à travers ces ouvertures ? Les clous et les plaies crient que vraiment, en la personne du Christ, Dieu se réconcilie le monde.

L'amour de Dieu rétorque à notre désobéissance par plus qu'une purification, son pardon rend possible une nouvelle génération, incompréhensible à Nicodème, celle des hommes nés à nouveau (Jn 3,1-21 et surtout 3-8).

7.3.5 Il voulait se la présenter, il n'est pas bon que l'homme soit seul

Comme le Christ a aimé l'Église : Ep 5

Ce texte d'Ep 5 que nous avons déjà reconnu comme fondamental pour notre recherche arrive après les Évangiles et ne nous révèle aucun acte conjugal que ceux-ci nous auraient caché, mais il en déploie le sens, ce qui nous interdit de l'ignorer. Pour le comprendre nous devons nous référer aux usages matrimoniaux de l'époque.

Le mariage au temps du Christ

Parmi ces usages, en dehors du bain, évoquant en Ep 5 à la fois le baptême et la préparation nuptiale, et de l'habillement propre, nous avons la présentation dont il est question en Ep 5,27[150]. Ceci rejoint le moment de la transfixion et renforce ce qui est dit ci-dessus.

En revanche il ne semble pas possible de rattacher un acte du Christ à la signature d'un engagement ou à une cohabitation matrimoniale. L'ensemble de la théologie de la rédemption

[149] BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermones in Cantica canticorum*, 61, 3 ; *PL* 183, 1071 D-1072 B.
[150] Largement relatée dans le Ps 45.

est ici vue comme une propédeutique aux noces divines : « car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante »[151]. Ceci étant posé, nous pourrions relire l'ensemble de la vie du Christ dans cette optique conjugale, étant entendu que le Christ consent déjà totalement à ce don.

La vie conjugale du Christ

L'acte conjugal par excellence sera alors le don de sa vie sur la croix[152], inséparable de la résurrection ; et son pendant humain pourra se trouver à l'Annonciation et dans la réponse correspondante de chaque personne à qui le Christ donne sa vie. Cet acte est conjugal car l'âme humaine du Christ est ici pleinement employée. Ceci nous conduit logiquement aux réponses que le Christ a suscitées : le don total qu'il fait de lui-même appelle, comme en Gn 2,18 : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul », une réponse totale. Or les Évangiles comportent, en dehors des réponses des disciples qui ont tout laissé[153], plusieurs réponses imparfaites au don du Christ : attirances qui n'acceptent pas encore de se donner en retour. Ces réponses imparfaites ne conditionnent pas le don que le Christ fait de lui-même mais permettent, dans l'accueil que le Christ leur réserve, de reconnaître l'époux qui vient.

Consentements donnés au Christ

Plusieurs lieux correspondent à ces réponses imparfaites. L'appel des disciples en est un[154] et montre la pédagogie de Jésus : il part du désir de la vie éternelle pour inviter au détachement, il ordonne les désirs et les purifie, il met en garde contre les esclavages. Plus typique encore est l'attirance éprouvée par plusieurs femmes, les *amoureuses* de Jésus. Plus qu'un sujet de roman nous cherchons ici les conséquences normales de la venue d'un être totalement donné et matériellement épousable, du plus beau des enfants des hommes[155], et surtout la réponse chaste et édifiante[156] donnée par le Christ.

---

[151] Ep 5,27.
[152] Voir à ce sujet J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo Spirito: teologia del matrimonio*, Siena, Cantagalli, 2014, 203-206.
[153] Lc 18,28-30 : « Pierre dit alors : "Voici que nous, laissant nos biens, nous t'avons suivi !" Il leur dit : "En vérité, je vous le dis : nul n'aura laissé maison, femme, frères, parents ou enfants, à cause du Royaume de Dieu, qui ne reçoive bien davantage en ce temps-ci, et dans le monde à venir la vie éternelle." »
[154] Mt 8,18-22 et Lc 9,57-62, ainsi que Lc 18,18-27, le jeune homme riche, et par.
[155] Ps 45,3.
[156] Au sens propre de ce qui va construire la personne et en même temps l'Église.

Amour donné au Christ

Un premier geste révélateur de ces sentiments est l'onction. En Jn 12,1-8, même sans avoir recours à une dissection psychologique des sentiments exprimés, nous voyons dans le parallèle troublant[157] avec le Cantique des Cantiques une déclaration d'amour évidente. Il renvoie à Rt 3,3, Jdt 10,3 et Est 2,3.9.12 et montre que Marie cherche à envelopper toute la personne du Christ par son amour. Le fait qu'elle gâche un tel trésor, acceptant même d'utiliser ce qui est normalement son ornement pour essuyer des pieds, montre une volonté d'offrande totale de ce qu'elle possède. Cet amour offert est difficilement acceptable en l'état car facilement jugé déplacé ou indigne. Pour preuve l'absence d'identité de la femme dans les parallèles de Mt 26,6-13 et de Mc 14,3-9. La seule constante de ces trois parallèles est la réponse de Jésus, montrant le caractère prophétique de cette onction et son lien avec sa sépulture[158]. Si nous nous arrêtons là, l'onction représentant l'amour offert au Christ, *éros* et peut-être même *philia*, est déjà capable d'atteindre le tombeau, le don total et désintéressé de la vie, l'*agapè* par définition[159]. Toute autre réponse immédiate aurait confiné l'amour de cette femme en dehors de l'*agapè*.

Le dernier parallèle en Lc 7,36-50 donne pour toute identité à la femme d'être une pécheresse, visiblement connue en ville, mais permet de conclure la scène par une parabole sur le pardon et par un pardon effectif. Nous pouvons ici aussi voir un acte totalement d'*agapè*[160]. La réponse du Christ dans cette (ces) onction(s) est donc bien conjugale. Sa chasteté permet aussi le relèvement de celle qui oint.

---

[157] La myrrhe, le nard, le parfum, et même le banquet et la chevelure de Jn 12,2-5, en particulier 12,3, renvoient à Ct 1,3.12.14 ; 3,6 ; 4,1.6.10.14.16 ; 5,5.13 ; 6,5 ; 7,6.9.14 et 8,2, au moins.

[158] Lien donc avec la résurrection, et aussi avec le « viendront des jours où l'époux leur sera enlevé » Mc 2,20.

[159] L'extase à laquelle peut faire allusion le parfum se répandant s'enracine ici dans l'éternité, voir *DCE* 6 : « Cela fait partie des développements de l'amour vers des degrés plus élevés, vers ses purifications profondes, de l'amour qui cherche maintenant son caractère définitif, et cela en un double sens : dans le sens d'un caractère exclusif – "cette personne seulement" – et dans le sens d'un "pour toujours". L'amour comprend la totalité de l'existence dans toutes ses dimensions, y compris celle du temps. Il ne pourrait en être autrement, puisque sa promesse vise à faire du définitif : l'amour vise à l'éternité. Oui, l'amour est "extase", mais extase non pas dans le sens d'un moment d'ivresse, mais extase comme chemin, comme exode permanent allant du je enfermé sur lui-même vers sa libération dans le don de soi, et précisément ainsi vers la découverte de soi-même, plus encore vers la découverte de Dieu. » L'amour-*eros* si dissocié de cette femme est converti en *agapé*.

[160] *DCE* 10 : « L'amour passionné de Dieu pour son peuple – pour l'homme – est en même temps un amour qui pardonne. Il est si grand qu'il retourne Dieu contre lui-même, son amour contre sa justice. Le chrétien voit déjà poindre là, de manière voilée, le mystère de la Croix : Dieu aime tellement l'homme que, en se faisant homme lui-même, il le suit jusqu'à la mort et il réconcilie de cette manière justice et amour. »

Amour retrouvé du Christ

Dans un même ordre d'idée, nous pouvons nous attarder sur la scène étrange de la rencontre au jardin des oliviers en Jn 20,11-18 et les parallèles[161]. En dehors des retournements et des identifications c'est l'attitude possessive qui nous intéresse ici : en Mt 28,9s ce sont des femmes qui s'accrochent aux pieds de Jésus, et pas seulement Marie-Madeleine qui cherche à le toucher. Ici encore la réponse du Christ évite la tentation de possession exclusive. Il les envoie en mission auprès des autres disciples[162].

De là nous arrivons presque naturellement à la rencontre de la Samaritaine[163]. Ce passage unique dans les Évangiles doit être mis en regard d'Os 2,4-25. Le puits comme nous l'avons dit nous rattache à la tradition des mariages[164]. Beaucoup d'autres points de ce texte font référence directement ou indirectement au mariage et à l'amour imparfait. Il est notable que ce qui scandalise les disciples — qu'un homme juif adresse sans témoins la parole à une femme samaritaine — soit justement ce qui pousse la femme à un amour plus haut, renouvelé, dans lequel le village qu'elle fuyait devient l'objet de son attention, de l'amour débordant qu'elle a reçu de Dieu. Au-delà des dissensions, des haines et des méfiances, l'amour du Christ unit et relève. Cet amour est typiquement conjugal car fruit et source de fidélité.

Notre réponse à l'amour du Christ

Nous sommes ici invités à éviter et même à renverser la réponse de Caïn : « Suis-je le gardien de mon frère ? » (Gn 4,9). Mt 25 nous montre que chaque prochain nous est offert par Dieu, dans un sens proche de ce que les romantiques appellent la femme/ l'homme de leur vie. Quand Dieu nous confie quelqu'un nous pouvons manquer à la charité par omission. La vraie liberté ne sera alors pas de se dégager de l'autre. En consentant (par grâce) à la personne qui nous est présentée nous reconnaissons Dieu dans cet autre, Dieu qui se rend présent, Dieu qui agit au présent. Et ce présent est un appel eschatologique, nous le voyons particulièrement dans la réponse du Christ à la samaritaine : « Je le suis, moi qui te parle. » (Jn 4,25). Non seulement le Christ révèle sa divinité en plus de sa qualité de Messie, mais il se donne comme époux eschatologique, comme le buisson ardent qui brûle au présent et dans l'éternité, sans se consumer.

---

[161] Et leurs harmoniques en Ct 3,1-4, aussi, s'il était besoin de confirmer la nature aimante de cette rencontre.
[162] Cf. *DCE* 7 sur la distinction et la complémentarité de l'amour possessif et de l'amour oblatif.
[163] Jn 4,1-42.
[164] Et même des rapts qui en seraient l'origine, selon L. V. DOUCET-BON, *Le mariage dans les civilisations anciennes*, Paris, Albin-Michel, 1975, 363-368.

Le consentement donné ici par le Christ est véritablement conjugal car, même si pour tout être humain il est normalement associé à la nuit de noces, il est totalement présent et éternel, eschatologique et offert. Contrairement à la nature humaine marquée par le péché originel, le Christ ne suspend pas le don qu'il fait de lui-même à la réciprocité au moins espérée. Il est capable de cet amour total, en lequel « L'*eros* de Dieu pour l'homme […] est, en même temps, totalement *agapè*. »[165] Ainsi, « Le chrétien voit déjà poindre là, de manière voilée, le mystère de la Croix : Dieu aime tellement l'homme que, en se faisant homme lui-même, il le suit jusqu'à la mort et il réconcilie de cette manière justice et amour. »[166]

La vérité libérante de l'amour du Christ

L'amour du Christ pour l'humanité se traduit donc bien par des actes sponsaux et des actes conjugaux. La capacité qu'il a de poser ces actes sans pour autant entrer au niveau génital de la conjugalité[167] est due à son enracinement eschatologique. Cette chasteté est admirable en ce qu'elle rend à nouveau présente dans le monde, même post-lapsaire, la capacité qu'avaient nos progéniteurs à apparaître[168] sans honte et sans malentendu devant l'autre. Malgré la réponse des *amoureuses* du Christ qui cherche parfois à accaparer[169] il est capable de s'offrir totalement, sponsalement, parfaitement masculin aussi dans sa capacité à être épousé, mais sans que ce don soit importun. Le plus étonnant dans la vie du Christ ne réside donc pas dans son entourage féminin, mais plutôt dans la dureté du cœur de tous ceux qui « ne l'ont pas accueilli. »[170]

Nous l'avons vu, c'est eschatologiquement que sponsalité et conjugalité se rejoindront, mais nous pouvons déjà nous demander quelles conditions sont nécessaires pour que des actes conjugaux humains puissent eux aussi avoir cette portée eschatologique. Nous l'avons déjà vu, le mariage lui-même est Realsymbole de l'union — sponsale et conjugale, donc — du Christ et de l'Église, cherchons maintenant à voir comment ce lien Realsymbolique a pu être accueilli par les Pères de l'Église et par les théologiens scolastiques. Ceci passera par la question : le mariage est-il un sacrement ? Car s'il peut être pour eux un sacrement, il peut certainement être un Realsymbole, alors que le contraire n'est pas systématique. Cette recherche n'aura pas pour but de disqualifier tel ou tel auteur, mais bien d'accueillir leurs arguments pour qualifier chaque

[165] *DCE* 10.
[166] *Ibid*.
[167] Mais, en tant qu'homme, il est capable de cordialité. Il en est même l'*analogatum princeps*.
[168] Gn 2,25 : « Or tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, et ils n'avaient pas honte l'un devant l'autre. »
[169] Jn 20,17 : *noli me tangere*.
[170] Jn 1,11.

mariage, et ainsi vérifier ce que nous avons pu discerner plus haut[171]. À partir de ce point nous pourrons voir jusqu'à aujourd'hui quels fruits ce lien Realsymbolique a pu porter et nous permet de découvrir ou de revivifier.

[171] Voir le chapitre 4. .

SECONDE PARTIE

Le développement contrarié de la dogmatique du mariage

La *contesseratio* d'une enquête dans la tradition

Point de situation

Avant d'aller plus loin, rappelons[1] les découvertes mises au jour dans les chapitres précédents, sur les liens existant entre le mariage du Christ et de l'Église et le mariage humain :

- Le Christ établit entre lui et l'Église un Realsymbole ouvert aux baptisés dans lequel s'amplifiera leur mariage, mais auquel son non-mariage à vue humaine nous donne paradoxalement le meilleur accès.
- La vérité eschatologique du Christ Époux se réalise dans la sponsalité ecclésiale indéfectiblement pour l'Église du ciel et défectiblement pour les membres de l'Église *viatrix*.
- Cette vérité eschatologique du Christ Époux se réalise par l'Esprit-Saint dans le sacrement du mariage selon un phénomène d'action réciproque[2].
- La sponsalité de l'Église est l'expression parfaite de la sponsalité de l'humain, selon l'action appropriée de l'Esprit-Saint.
- La charité permet cette expression de la sponsalité de l'homme dans celle de l'Église, en particulier à travers le mariage : les actes de charité dévoilent la subsistance sponsale de la *plebs adunata*.

---

[1] Comme nous l'avons déjà fait au paragraphe 6.3 .

[2] Toujours en l'Esprit Saint et par l'intermédiaire du sacrement de mariage, action du mariage sur l'union du Christ et de l'Église et action de l'union du Christ et de l'Église sur le mariage.

- Le mariage est le lieu de la charité la plus éminente, selon les notes de la liberté réciproque, de l'égalité et de l'intimité.

Cela nous invite à chercher à mieux comprendre comment le Christ a effectivement établi un lien matrimonial (sponsal ou conjugal) avec son Église, et surtout la manière dont l'Église l'a compris au long de son histoire.

Ordre des raisons

Le but de cette recherche sera de confronter aux découvertes et aux insistances de la théologie et surtout du Magistère ce qui, à la manière de Descartes, émerge de nos recherches comme ordre des raisons[3], savoir :

1	Le Christ est le sacrement antérieur de la conjugalité dans son âme humaine et virile[4].
2	Cette conjugalité du Christ est ordonnée à l'*eschaton*, elle n'est donc pas génitale[5].
3	Face au Christ, la nouvelle Ève, l'Église épouse, est appelée à passer, par la chasteté du Christ époux, de son péché à sa sainteté[6].
4	L'Église sanctifiée devient structurante de l'humanité comme famille humaine, constituée par la charité conjugale.
5	Ainsi le mariage sacramentel est la cellule ordinaire où se déploie la charité de l'époux et de l'épouse.

Nous commencerons notre étude en parcourant rapidement dans notre histoire théologique les siècles qui préparent et rendent possibles les définitions magistérielles modernes, du concile de Trente en particulier. Nous accueillerons ainsi ce que les Pères de l'Église et les théologiens scolastiques ont pu discerner de la sacramentalité du mariage. Ce point d'attention cherchera à

[3] Voir R. DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia*, in CH. ADAM – P. TANNERY, ed., *Œuvres de Descartes. VII*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1996, 9 : « *rationum mearum seriem et nexum* ».
[4] Voir PH. VALLIN, « Il vincolo coniugale alla luce della definitività di Cristo », in J. GRANADOS – D. DE FREITAS, ed., *Vincolo coniugale e carattere sacramentale : una nuova corporeità, Studi sulla persona e la famiglia – Atti* 42, Siena, Cantagalli, 2018, 75.
[5] Nous pouvons parler avec PH. VALLIN, « "*Voici l'époux qui vient*"(Mt 25, 6) : la formalité théologique du lien conjugal en christianisme comme vérité de l'*eschaton* », 32-40 de noces différées.
[6] Voir Ep 5,27 : « car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée. »

révéler les raisons ci-dessus, et par elles à voir comment la dimension (*Real*)symbolique du mariage a pu servir d'appui ou d'outil théologique ou, au contraire, si certains théologiens ont voulu s'en passer.

Nous passerons ainsi en revue des éléments révélateurs tels que – pour le mariage – la valeur du mariage chrétien, la sacralité du mariage non chrétien, la possibilité de dissoudre l'un ou l'autre, leurs effets eschatologiques et – pour l'ensemble de l'Église – la constitution de l'Église comme épouse face à Dieu. Un autre angle d'observation intéressant consistera à voir comment ces deux domaines peuvent être liés. Pour tout cela, nous nous appuierons sur la manière dont les textes bibliques étudiés ci-dessus ont pu être accueillis et utilisés, en nous penchant en particulier sur le chapitre 5 de la Lettre aux Éphésiens. Nous devrons donc parcourir ces étapes théologiques et surtout leurs points fixes constitués par les décisions et précisions magistérielles pour voir à la fois si cet appui Realsymbolique a pu être qualifié ou rejeté et s'il a été utilisé ou négligé.

Le grand défi de cette *contesseratio* provient de notre étonnement au terme de cette première phase de notre recherche : comment un outil théologique aussi valide et efficace que la valeur Realsymbolique du mariage a-t-il pu disparaître ? S'agit-il d'une conséquence fortuite de causes éparses ou bien faut-il y voir une volonté définie ? Et dans ce cas quelles raisons ont pu y présider ? Il faudra aussi observer si cette disparition a concerné tous les Realsymboles[7] ou seulement la dimension Realsymbolique du mariage.

Nous chercherons à comprendre si cette méconnaissance est générale ou si elle n'est importante que pour les chrétiens dont la mentalité est trop atteinte par la forme de pensée attachée aux sciences formelles. Nous pourrons voir aussi si cette manière Realsymbolique d'étudier la théologie a pu être répandue ou se développer. Cela se comprend d'autant plus que cette manière est traditionnelle puisque biblique. Nous nous intéresserons pour cela en particulier aux Pères de l'Église, dont la théologie est à rapprocher d'une contemplation biblique.

Nos recherches, d'abord historiques, s'attacheront à déceler dans les différentes étapes parcourues par la théologie les lieux les plus propices ou les plus contraires à un appui Realsymbolique. Cela sera rendu difficile par la nature de cette Realsymbolique : il ne s'agit pas d'une hypothèse théologique ou d'une doctrine particulière, il s'agit plus d'un point d'appui

[7] Il faudrait ici s'intéresser à la filiation, nous reviendrions facilement aux sujets qui nous intéressent sur le mariage et la famille. Des questions anthropologiques connexes pourraient aussi s'en trouver éclairées.

méthodique et biblique. Ces recherches se dérouleront donc en théorie sur deux niveaux. Le premier peut d'ores et déjà être parcouru, la seule décision approchante concernant la métaphore : au concile de Trente sont condamnés ceux qui ne voient dans l'eau du baptême qu'une métaphore, dont on peut se passer[8]. Nous pourrons cependant continuer à scruter ces décisions pour voir quel arrière-plan Realsymbolique a pu les motiver et la manière dont elles ont pu être accueillies par ceux qui désiraient s'appuyer sur des Realsymboles.

Le lieu privilégié de ces interrogations au cours de nos recherches, outre les Pères de l'Église pour les raisons mentionnées, sera la théologie du mariage et de ce qui s'y rapproche, l'ecclésiologie de l'Église épouse en particulier. Nous avons pu constater qu'il existait une certaine affinité entre ces domaines et le déploiement de Realsymboles. Ce sera de plus l'occasion d'affronter les problématiques qui ont présidé à notre recherche et que nous avions, dans un premier temps, renoncé à aborder directement. Puisque cette redécouverte de la portée Realsymbolique du mariage nous a permis de tels approfondissements au-delà de l'ecclésiologie, il est indispensable de la confronter à cette théologie du corps qui nous a conduit ici. Cette portée Realsymbolique du mariage, condition nécessaire de la compréhension de l'image de l'Église épouse, doit alors nous permettre de relever le défi de renouveler la sacramentalité du mariage pour la mettre à la hauteur de la théologie de l'Église déployée de manière plus pleine par Jean Paul II. Si cette dimension nouvellement découverte du mariage permet de relever ce défi, elle se révélera indispensable.

Nous suivrons donc un cheminement chronologique qui ira des Pères de l'Église à la théologie développée par le Pape Jean Paul II. Nous nous appuierons en particulier sur les autorités que constituent les Pères de l'Église et les conciles. Nous chercherons dans leur contexte théologique ce qui a pu les influencer et ce qui peut révéler une appréciation particulière des Realsymboles. Nous arriverons jusqu'à la théologie du corps de Jean Paul II et à son entourage immédiat pour voir en quoi la connaissance renouvelée du Realsymbole du mariage peut permettre de mieux comprendre ces étapes. Nous n'osons espérer compléter ces théologies, mais nous pensons, de par la nature biblique même du Realsymbole, qu'il permettra un ancrage plus efficace de ces décisions et de ces théologies dans la Parole de Dieu. Ce point

[8] Décrets du concile de Trente sur les sacrements (7e session, 3 mars 1547, canons sur le baptême) *DS* 1615 : « Si quelqu'un dit que l'eau vraie et naturelle n'est pas chose nécessaire pour le baptême et si, en conséquence, il détourne au sens d'une métaphore les paroles de notre Seigneur Jésus Christ : "Si l'on ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit Saint" *Jn 3,5* : qu'il soit anathème. »

devrait permettre de mettre en valeur la dimension prophétique du mariage et sa compréhension eschatologique, dynamique.

8. **La compréhension patristique de l'image**

Nous avons explicité les qualités Realsymboliques du mariage dans ses fondations bibliques, nous chercherons maintenant si les Pères de l'Église ont effectivement utilisé ou développé cet aspect Realsymbolique. Nous devons trouver, pour aborder la multitude des contributions des Pères de l'Église sur le thème de l'Église épouse du Christ, un angle d'approche qui ne soit pas trop grand car nous risquerions alors d'être superficiels. Il ne devra pas non plus être trop étroit afin de nous permettre d'en dégager la dimension Realsymbolique. La qualité de sacrement attribuée au mariage sera ici un indicateur utile. Nous commencerons par voir en détails l'accueil qui a été fait au Cantique des Cantiques, qui offre un repère certain dans ce foisonnement, puis nous nous laisserons guider par un souci de classement plus chronologique des influences.

8.1 ***Le cas du Cantique des Cantiques***

Point culminant de l'Ancien Testament pour l'image qui nous concerne, le Cantique des Cantiques fut aussi, dans la littérature patristique, largement discuté. Son exégèse a été longtemps l'un des exercices favoris des Pères[1]. Cet engouement s'est transmis dans une majorité de monastères, à en juger par le contenu de leurs bibliothèques en tout cas[2].

La lecture typologique d'Hippolyte de Rome

Le commentaire le plus ancien, qui ne nous a été transmis que par une traduction partielle géorgienne[3], nous vient de saint Hippolyte de Rome. Son interprétation du Cantique peut être vue comme une lecture allégorique à cause du foisonnement des détails auxquels il donne un correspondant[4], mais il rejoint plutôt la tradition de Justin et Irénée dans une exégèse typologique. Il lit le Cantique avec pour pivot la théologie de l'histoire et des *économies*[5]

[1] Voir par exemple l'enthousiasme d'Apponius (ou Aponius, suivant l'éditeur) qui loue les étapes des noces du Christ et de l'Église, l'Église née du peuple juif, l'Église des nations croissant au long de l'histoire, Église achevée par la conversion d'Israël au dernier jour : APPONIUS, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* I-III. L. Neyrand, B. de Vregille, SC 420, 421 et 430, 1997-1998.

[2] Voir aussi BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons sur le Cantique*, SC 414, 431, 452, 472, 511.

[3] G. GARITTE, *Traités d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist*, Louvain, Peeters Publishers, 1965.

[4] Suivant en cela Ct 1,9 : « À ma cavale, attelée au char de Pharaon, je te compare, ma bien-aimée. »

[5] Selon l'usage de ce terme par HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel*, ed. et tr. M. Lefèvre, SC 14, Paris, Les éditions du Cerf, 1947, 97 par exemple ; voir à cet endroit la note a.

divines qui en articulent les moments. Ainsi, typologiquement, le récit du Cantique est identifié à l'amour du Verbe incarné pour l'Église provenant de la gentilité. De manière plus épisodique, il le relie aux dispositions de l'âme individuelle face à son créateur. Nous constatons déjà une prééminence ecclésiologique qui se confirmera largement par la suite. Soulignons aussi le fait que presque jamais le Cantique ne sera lu de manière exclusivement profane. L'exception de Théodore de Mopsueste[6], qui sera condamné pour cela, n'est qu'une position médiane entre une position de désacralisation extrême et la célébration des épousailles du Christ et de l'Église qui, selon Hippolyte, devrait faire apparaître le nom divin dans ce texte[7].

Origène et la recherche du sens spirituel

Presqu'immédiatement après, nous parviennent les monuments interprétatifs d'Origène[8], dans ses commentaires[9] et ses homélies[10]. Il y cherchera systématiquement une double application, à la fois à l'union du Christ et de l'Église, et à l'union de l'âme et du *logos* incarné. Il combine d'ailleurs souvent ces liens. Ces commentaires, et les traductions qui en ont été faites et ont été répandues, ont marqué durablement l'exégèse ecclésiologique de ce texte. Malgré des pertes importantes, une partie notable de son grand commentaire nous est parvenue traduite par Ruffin, et deux de ses homélies traduites par saint Jérôme. Ce sont ces dernières qui ont principalement fait florès. Partant sur une piste presque platonicienne il cherche, du monde visible, à faire accéder aux réalités invisibles où existe la perfection, monde où règne Dieu entouré de ses anges. L'accès à ce règne de Dieu passe, non par le moyen des idées, mais par le centre du Nouveau Testament – c'est-à-dire le Christ – et par l'harmonie voulue par Dieu entre le Nouveau et l'Ancien Testament. C'est là, dans le Christ et dans l'équilibre entre l'Ancien et le Nouveau Testament, que nous découvrons le modèle de la cité céleste.

Origène va ainsi, précurseur de beaucoup, chercher systématiquement le sens spirituel des Écritures, proche en cela du judaïsme. Abordant cette sorte de pièce de théâtre[11] que dessine

---

[6] D'abord refus d'une lecture purement allégorique, la position de Théodore apparaît comme un refus d'autres sens que le sens profane, immédiat, d'un épithalame. Il finit par refuser le caractère inspiré du Cantique. Cf. A.-M. PELLETIER, *lecture du Cantique des cantiques, de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, 320-336.

[7] Une analyse plus complète de l'interprétation d'Hippolyte est à suivre par exemple chez A.-M. PELLETIER, *lecture du Cantique des cantiques, de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, 217-227.

[8] Interprétation plus allégorique, à la différence d'Hippolyte.

[9] ORIGENE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* I-II, ed. et tr. L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret, SC 375 et 376, Paris, Les éditions du Cerf, 1991, 1992.

[10] ORIGÈNE, *Homiliae in Canticum canticorum*, *PG* 13 ; trad. Française *Homélies sur le Cantique*, ed. et tr. O. Rousseau, SC 37 bis, Paris, Les éditions du Cerf, 1966.

[11] Quelles que soient les critiques sur ce point, comme par exemple celle de : L. PERRONE, « "The Bride at the Crossroads". Origen's Dramatic Interpretation of the *Song of Songs* », *EpThL* 82 (2006) 69-102.

l'épithalame biblique, il s'y élève au-dessus des passions risquées par les sens spirituels de l'homme intérieur en utilisant la clef d'interprétation fournie par le Christ lui-même : Dieu veut s'unir aux hommes. Les résonances sont alors nombreuses entre l'Ancien et le Nouveau Testament, et Origène, tout en reprenant systématiquement l'aspect ecclésial d'Hippolyte, développe surtout l'interprétation personnelle qui fait tendre l'âme vers les biens divins par le chemin de la charité.

Les exégèses rabbiniques et l'alliance d'Israël avec son Dieu

Cette nouveauté n'éclipse cependant pas l'interprétation, recueillie des exégèses rabbiniques, qui voit dans la bien-aimée du début du poème Israël célébrant son alliance avec son Dieu, et en elle l'Église de l'Ancien Testament. Ces Pères, surtout ceux qui ont vécu avant la paix de Constantin, voient alors l'Église principalement comme le peuple des sauvés, un mystère de communion bien loin de la structure qu'évoque aujourd'hui ce mot. Plus qu'une transposition de ce que le Midrash faisait déjà, cette interprétation est un élargissement de l'histoire du salut, qui va évidemment jusqu'à proposer au peuple de la première alliance que Dieu soit enfin Tout en tous[12]. Les détours de l'action ici racontée sont une image de la marche de l'humanité vers sa rédemption.

Grégoire d'Elvire et l'Église peuple de Dieu constitué par le mariage

Citons le commentaire latin le plus ancien qui nous soit resté, celui de Grégoire d'Elvire : mort en 392, il garde une certaine originalité par rapport à Origène. Même si le centre de sa lecture se fait autour des noces mystiques du Christ et de l'Église, il insiste sur l'identification entre l'Église et la chair du Christ, c'est-à-dire l'humanité assumée lors de l'incarnation. L'Église constituée par les fidèles est alors pour lui exclusivement celle des païens, le peuple de Dieu l'ayant rejeté. Les conséquences qu'il en tire sont axées sur la maternité de l'Église dans les sacrements et le don de l'Esprit-Saint et sur sa dimension eschatologique : l'Église-mère rejoint ici la Jérusalem céleste. Cette Église reçoit une qualité de peuple en particulier par le sacrement du mariage. Sa solidité est plus grande que celle du peuple d'Israël : « Personne d'autre que les jeunes filles, c'est-à-dire les foules nouvelles rassemblées du sein de la gentilité, n'aime le Christ de cet amour incroyable et ne le suit. En effet les foules de la synagogue sont

[12] Voir J.-M. AUWERS – W. GALLAS, « Les Pères devant le Cantique des cantiques », in *Regards croisés sur le Cantique des Cantiques*, Bruxelles, Lessius, 2005, 9-29.

dites vieilles, insensées, infécondes » [13]. Sa cohérence charnelle, institutionnelle, dépasse les difficultés de la dispersion de l'Église, de ses différentes langues. Bien que dans l'erreur en opposant l'Église au peuple d'Israël, il donne au mariage une efficacité plus grande que le simple accomplissement de deux baptêmes :

> Cette Jérusalem céleste qui est la mère de l'Église, c'est-à-dire la nôtre (nous qui sommes l'Église), nous a envoyé le Christ, que nous avons revêtu dans le baptême ; […]. Comme la Jérusalem céleste est la mère de l'Église, parce qu'elle est plus ancienne que l'Église qui vient après elle sur terre, la plénitude de l'Esprit et le modèle parfait des choses, se trouve chez la première, la participation et les arrhes de la grâce céleste se trouvent chez la deuxième. […] En effet, la Jérusalem céleste qui est notre mère a engendré, de l'eau et de l'Esprit, l'Église d'ici-bas qu'elle absorbera en elle-même dans le monde futur. [14]

Le mariage – bien que non encore défini précisément à son époque – renforce par les dons de l'Esprit-Saint le tissu sacramentel chrétien. La solidité de l'indissolubilité du mariage garantit la solidité, plus grande dans l'histoire, du nouveau peuple de Dieu.

Enrichissements interprétatifs successifs

Les différences d'approche entre l'interprétation ecclésiale et personnelle (entre l'âme et le Christ) trouveront au Moyen Âge une entente en la personne de Marie[15], à la fois archétype de l'Église et âme exemplaire, ce qui, d'une certaine manière, permet de rapprocher aussi de notre souci de l'épouse les interprétations successives de Grégoire de Nysse[16], de Nil d'Ancyre[17] et de Grégoire le Grand[18], presqu'exclusivement mystiques et individuelles.

Par la suite, l'unité de fait existant pour les Pères entre théologie, liturgie et exégèse, trace de la présence du Christ en tous ces domaines, enrichit ce qui peut ne nous sembler qu'indirectement lié au thème de l'Église-épouse[19]. Si nous nous arrêtons par exemple sur la chaîne exégétique compilée par Procope de Gaza (elle-même abrégée de chaînes plus

---

[13] ORIGÈNE – GRÉGOIRE D'ELVIRE – SAINT BERNARD, *Le Cantique des Cantiques d'Origène à Saint Bernard*, ed. et tr. Winling R.– Hamman A.-G., tr. Carmélites de Mazille, Les Pères dans la foi 24, Paris, Desclée de Brouwer, 1983, 73.

[14] ORIGÈNE – GRÉGOIRE D'ELVIRE – SAINT BERNARD, *Le Cantique des Cantiques d'Origène à Saint Bernard*, 108.

[15] Comme le fit par exemple Denys le Chartreux.

[16] Qui insistera sur les difficultés qui viennent de notre condition charnelle, ainsi que sur les purifications nécessaires pour se fixer en Dieu.

[17] NIL D'ANCYRE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. I, ed. et tr. M.-G. Guérard, SC 403, Paris, Les éditions du Cerf, 1994.

[18] GREGOIRE LE GRAND, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, ed. et tr. R. Bélanger, SC 314, Paris, Les éditions du Cerf, 1984.

[19] Il faudrait aussi citer Philon de Karpasia, Théodoret de Cyr, Cyrille d'Alexandrie, et d'autres encore, mais le fond de leur pensée reste dans la même veine.

anciennes) nous trouvons un foisonnement d'exégèses aptes à enrichir l'image qui nous occupe. Il est cependant nécessaire pour cela d'accepter de nous laisser conduire par cette exégèse, à l'opposé exact de l'exégèse moderne qui cherche intensément à appliquer une méthode (ou plusieurs) à un texte qui y est confronté. L'autre difficulté de notre temps est d'accepter de se laisser transporter par un langage humain[20] (qui nous demande quand même un certain détachement) vers une réalité exprimée en filigrane et vers laquelle nous devons tendre : l'amour infini de Dieu pour chaque homme, de manière unique et cependant indivise, qui appelle notre réponse de charité.

Ouvertures eschatologiques et fermetures encratistes

Afin de nous repérer plus facilement au sein des nombreuses images nuptiales que nous pouvons trouver chez les Pères de l'Église, dans la lignée des commentaires sur le Cantique, nous nous en tiendrons à quelques pierres de touche interprétatives. Nous cherchons à savoir comment ils ont accueilli la dimension Realsymbolique de l'ecclésiologie nuptiale telle que saint Paul a pu l'ébaucher. L'aboutissement actuel de cette Realsymbolique est la théologie sacramentaire, nous nous arrêterons donc d'abord sur le développement de cette théologie. Une autre conséquence de la dimension Realsymbolique du mariage est son efficacité eschatologique, nous pourrons nous demander dans quelle mesure les Pères de l'Église ont discerné une continuité du mariage dans l'éternité. Pour ce faire, nous devrons écarter quelques tendances encratistes. Nous suivrons chronologiquement le développement de cette compréhension.

8.2 *Notions patristiques de sacrement*

Le septénaire sacramentel n'est apparu que tardivement dans l'histoire de la théologie, mais cela ne nous empêche pas de trouver chez les Pères de l'Église des fondations solides pour déterminer leur accueil du mariage en tant que sacrement. Rappelons brièvement le passage du *mysterion* biblique aux sacrements[21].

[20] Grégoire le Grand et Nil d'Ancyre insisteront sur le rôle pédagogique de la sensualité dans le Cantique, elle attire le lecteur pour ensuite l'élever.

[21] Nous nous appuyons ici sur J.-H. NICOLAS, *Synthèse Dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, 726-733, 1138-1146. Voir aussi le récemment traduit E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, Fribourg, Academic Press, 2004, 57-73 (orig. néerlandais : *De sacramentele Heilseconomie*, Antwerpen, 't Groeit - Bilthoven,

Dans l'Écriture n'apparaît que le terme *mysterion* qui désigne une chose secrète, cachée en Dieu, objet de la révélation et de la foi. Ce sens demeure au IIe siècle.

Il est utilisé (sur ses 45 occurrences dans l'ensemble de la Bible, dont 20 dans les Lettres pauliniennes) généralement dans ce sens de secret, mais aussi quelquefois dans le sens de mystère d'une institution[22]. Dans la traduction latine *mysterion* est traduit 16 fois par *sacramentum*[23]. Chez Origène et Clément d'Alexandrie il tend à englober les vérités et pratiques chrétiennes, en opposition aux mystères païens. Pour saint Jean Chrysostome un mystère devient ainsi ce qui est à la fois caché et révélé par un événement ou un rite visible[24]. Plus simplement, « il y a *mysterion* lorsque nous contemplons autre chose que ce que nous voyons »[25]. Saint Ambroise explique que ce qu'il traduit par sacrement possède un élément visible et un invisible, répondant ainsi à la nature humaine, et qu'il possède une efficacité par l'opération de Dieu lui-même.

Tertullien et la notion de « sacramentum »

Tertullien avait fixé cet usage du terme *sacramentum* pour les rites sanctificateurs, mais aussi dans un sens assez large pour le mystère, la vérité cachée[26]. Si Tertullien, comme Hilaire de Poitiers plus tard, utilise le terme *sacramentum* pour parler du baptême ou de l'eucharistie, ils ne le feront jamais[27] pour le mariage ou les autres sacrements. Ambroise, par contre, utilise ce terme pour désigner le mariage, en justifiant ainsi son indissolubilité[28] à partir d'Ep 5. Zénon, évêque de Vérone, rapproche ces traditions en écrivant : « les époux sont une seule chair, un seul mystère (*sacramentum*) de la création divine. »[29]

Nelissen, 1952 ; thèse défendue en 1951), et l'identification de la notion christologique de *mysterion* et de la notion cultuelle de *mysterion*, page 64.

[22] Par exemple en Ep 5,32.

[23] Dans la langue romaine ce mot existait pour désigner une procédure archaïque liée semble-t-il à un serment, par exemple d'un soldat envers l'empereur, mais ayant en tout cas une dimension sacrée.

[24] Voir le très intéressant E. MAZZA, « La conception "typologique" du sacrement : une définition d'Augustin à interpréter avec Chrysostome », *Ecclesia orans* 31 (2014) 311-321.

[25] JEAN CHRYSOSTOME, *Homiliae XLIV in epistolam primam ad Corinthios*, Homilia VII, 1 ; *PG* 61, 55 C. Voir aussi ORIGENE, *Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos*, IV, 2 ; *PG* 14, 968 A et C.

[26] Il utilise au moins 134 fois ce terme, 84 fois pour désigner la profession de foi du baptisé ou un serment, 50 fois dans le sens de mystère, d'allégorie ou de symbole. Cf. J. GAUDEMET, « Évolution de la notion de "*sacramentum*" », *RDC* 41/2 (1991) 73.

[27] Avec une petite hésitation relevée par E. DE BACKER, « Tertullien », 115-130, in J. DE GHELLINCK, ed., *Pour l'histoire du mot «*Sacramentum». I. *Les anténicéens*, Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents 3, Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense – Paris, E. Champion, 1924, et surtout 126s, où le lien avec Ep 5 irait jusqu'à faire basculer le sens de *sacramentum*, déjà très proche de notre symbole réel, vers celui de sacrement. Le changement se ferait avec le passage de l'union typique d'Adam et Ève à l'union mystique, typique et symbolique (dans un sens à préciser) du Christ et de l'Église.

[28] AMBROISE DE MILAN, *Expositio Evangelii secondum Lucam*, VIII 9, *PL* 15, 1767s.

[29] ZENON DE VERONE, *Tractatus* I, IV 4, *PL* 11, 298.

Arrivés à ce point nous devons signaler un rapprochement intéressant fait par Tertullien. Deux fois[30], évoquant l'état particulier de torpeur[31] d'Adam lors de la création d'Ève, il interprète son exclamation au réveil[32] comme une prophétie sur le grand *sacramentum* du Christ et de l'Église. Le terme est utilisé dans le sens de mystère, en lien direct avec Ep 5, mais Tertullien le lie aussi avec le verset suivant : « C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair. »[33] Cette ambiguïté se retrouve dans la traduction[34] de *sacramentum*, une fois par mystère, l'autre par sacrement. Nous le voyons, le mariage affleure et le sacrement aussi, dans la pensée de Tertullien et de son époque.

L'efficacité sacramentelle

Le donatisme oblige ensuite la théologie à clarifier l'origine de l'efficacité des sacrements, en précisant que le ministre, même indigne, reste l'instrument de Dieu. C'est ici que saint Augustin a pu jouer un rôle important dans la formation de la doctrine sacramentelle. Il précise qu'un sacrement est, par institution divine, ce qui nous conduit aux choses invisibles, en particulier les rites de l'Église qui obtiennent au croyant le salut[35]. Dans ce dernier sens les sacrements signifient le Christ de trois façons simultanées : son premier avènement, son mystère de salut et son dernier avènement, accomplissement définitif du salut. De plus ils produisent ce salut en celui qui les reçoit, à la différence des sacrements de l'ancienne alliance qui ne faisaient que le promettre. Or, parmi les sacrements désignés comme tels par saint Augustin, nous ne trouvons pas le mariage[36].

---

[30] TERTULLIEN, *De anima* XI 4 ; *PL* 2, 665 A-B ; *SCAR* 3/2B, Roma, Città Nuova, 2010, 87 et *De jejuniis* III 2 ; *PL* 2, 958 A ; *SCAR* 4/2, Roma, Città Nuova, 2012, 189.

[31] Mieux : d'extase, c'est-à-dire de conscience dépassant les capacités physiques, comme dans les rêves ou visions.

[32] Gn 2,23 : « Pour le coup, c'est l'os de mes os et la chair de ma chair ! »

[33] Gn 2,24.

[34] Traduction italienne de la collection *SCAR*.

[35] Il s'attache plus au sens de signe que de mystère, par exemple en AUGUSTIN, *De bono conjugali XXIV*, 32, *PL* 40, 394, où le *sacramentum* est présenté comme signe sacré, indissoluble.

[36] Bien qu'il désignât aussi par ce terme les rites païens et juifs : E. SCHMITT, « Le "*sacramentum*" dans la théologie augustienne du mariage », *RDC* 42/2, (1992) 198s. Signalons aussi l'Ambrosiaster, proche de saint Augustin, puisque ces deux auteurs furent un temps confondus (C. MONDESERT – J.-N. GUINOT, *Lire les pères de l'Église, dans la collection « Sources chrétiennes »*, Les éditions du Cerf, Paris 2010², 56, à partir de la fin du VIIIe siècle), et que certaines de leurs œuvres ont été publié dans un même recueil (*PL* 35 intitulé *Saint Augustin*, où se trouve les *Questions sur l'Ancien Testament et le Nouveau Testament* évoqué ci-après). L'Ambrosiaster parle d'une célébration du mariage avec une bénédiction nuptiale selon l'injonction de Gn 1,22.28, et surtout *ab ipso auctore* (le créateur) *sic data est forma*, où le mot *forma* évoque la structure, le prototype de la bénédiction nuptiale. Nous nous rapprochons du sacrement tel que nous l'entendons aujourd'hui. AMBROSIASTER, *Quaestiones veteris et novi Testamenti* CXXVII ; *PL* 35, 2379 B. Ce rapprochement est à tempérer par la vision relative de l'indissolubilité du mariage, selon le même auteur, semble-t-il, en AMBROSIASTER, *Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Corinthios primam*, cap. VII, 10-11 ; *PL* 17, 218 B-C. Il semble difficile de concilier sacramentalité et solubilité du mariage.

Rappelons enfin ce qui était une évidence pour les Pères : les sacrements ne peuvent se comprendre que dans l'Église et en relation avec elle, *a minima* comme ce qui la constitue. Devons-nous, suivant saint Augustin[37] qui ne l'inclut pas dans sa liste[38], ne comprendre la sacramentalité du mariage que comme l'assomption par l'Église d'une réalité importante pour elle et pour les baptisés et qui lui serait préexistante[39] ? Ceci semble corroboré aujourd'hui par la requalification possible d'un mariage naturel / culturel[40] en mariage sacramentel si les époux sont par la suite baptisés. Mais il serait rapide d'en conclure que le mariage naturel / culturel n'a aucune dimension sacrée en soi. La possibilité de son assomption sacramentelle lui donne au contraire une efficacité au moins potentielle déjà reconnue. Nous reviendrons plus loin sur les défauts possibles de ritualité.

Liturgie du mariage

Cherchons d'abord ce que les Pères de l'Église ont pu en dire. Rappelons toutefois que jusqu'au IVe ou Ve siècle le mariage chrétien ne donne lieu à aucune cérémonie particulière à l'église. Posons au moins comme hypothèse que le mariage – comme la virginité consacrée – repose sur un sacrement, mais c'est celui du baptême. Le consentement mutuel semblait suffire et rien ne les différenciait des autres couples[41]. En ce qui concerne la forme du mariage, Ignace d'Antioche estime qu' « il convient aux hommes et aux femmes qui se marient de contracter leur union avec l'avis de l'évêque, afin que leur mariage se fasse selon le Seigneur »[42] et Tertullien parle du « mariage que l'Église ménage, que confirme l'offrande, que scelle la bénédiction : les anges le proclament, le Père céleste le ratifie »[43]. Par la suite le clergé sera invité à la célébration familiale, et leur bénédiction s'imposera petit à petit, devenant obligatoire

[37] Suivant par exemple AUGUSTIN, *De bono conjugali* XXIV, 32 ; *PL* 40, 394 C, où il compare le mariage et l'ordination, expliquant que, de même que l'ordination demeure sans que son but (la communauté de fidèles) soit atteint, le mariage demeure même sans descendance. Nous voyons se rapprocher le caractère du mariage et le sacrement, mais nous ne pouvons pour autant en déduire que le mariage est un sacrement pour Augustin.

[38] Mais qui en a largement souligné la qualité de signe-*sacramentum* : lien indissoluble et signe d'un mystère. Voir le développement selon *vinculum* et *signum* en E. SCHMITT, « Le "*sacramentum*" dans la théologie augustienne du mariage », 201-213, précisant que cette propriété mystérieuse du mariage est comparable dans sa permanence aux sacrements du baptême et de l'eucharistie.

[39] Suivant ici J.-H. NICOLAS, *Synthèse Dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, 1138-1141.

[40] Nous aurions tendance à écrire mariage naturel par opposition au mariage religieux, mais comme le mariage concerne des natures rationnelles en tant que rationnelles il ne peut être considéré comme une simple expression, presque univoque, de la nature biologique. Ainsi, au vu de la généralisation presque universelle du mariage, il pourrait sembler naturel, mais sa nature même est d'être culturel.

[41] « Ils se marient comme tout le monde », d'après la *Lettre à Diognète*, V, 6, ed. et tr. H.-I. Marrou, SC 33 bis, Paris, Les éditions du Cerf, 1965, 63.

[42] IGNACE D'ANTIOCHE, *A Polycarpe*, 5, 2 ; ed. et tr. P.-T. Camelot, SC 10 bis, Paris, Les éditions du Cerf, 1998, 177.

[43] TERTULLIEN, *Ad uxorem* II, cap. VIII, 6 ; trad. Française *À son épouse*, ed. et tr. C. Munier, SC 273, Paris, Les éditions du Cerf, 1980, 149.

au moins au tournant de l'an 1000. Cet usage extérieur traduit la pensée théologique et aboutit à la clarification tridentine[44], mais nous ne pouvons en conclure à une unanimité des Pères de l'Église.

Mariage et grâce

Un autre argument indirect à l'appui de la sacramentalité du mariage est la grâce qui y semble attachée. Origène déjà établit que c'est Dieu qui unit les époux. À cause de cela Il leur donne quand ils s'unissent selon la Parole de Dieu une grâce qui n'est pas moins grande que celle de la chasteté dans le célibat[45]. Cette grâce a pour but l'accord et l'harmonie entre les époux[46]. Athanase aussi parle des grâces attachées au mariage, bien qu'en moindre mesure par rapport au célibat. Cela correspondrait au rendement des grains de trente pour un[47]. Ambroise en négatif affirme la même chose en disant que l'infidélité des époux peut fait perdre la grâce de Dieu[48].

Nous faisons nôtre cette conclusion de P. Adnès que, si les Pères ont souvent rappelé « le symbolisme du mariage chrétien par rapport à l'union du Christ et de l'Église »[49], ils n'en ont pas tiré les conclusions théologiques que nous attendons ici. Ils se sont surtout cantonnés aux aspects pratiques de ce rapprochement, faisant « allusion au chap. 5 de la Lettre aux Éphésiens sans en déduire autre chose que la grandeur et la sainteté du mariage chrétien »[50]. « De tous les Pères, c'est sans doute saint Augustin qui a davantage développé le caractère symbolique du mariage »[51] pour que nous puissions, à distance, en tirer les conséquences sacramentelles.

Sacrement ou Realsymbole ?

À défaut de pouvoir chercher chez les Pères de l'Église une doctrine sacramentelle complète concernant le mariage, nous chercherons à savoir s'il existe chez eux une base suffisante pour établir qu'ils ont accueilli la dimension Realsymbolique du mariage. La démarche que nous suivrons sera d'abord chronologique, en étudiant en premier lieu les Pères des trois premiers

---

[44] Ce processus est-il univoque et doit-il arriver uniquement à notre définition du mariage-sacrement ? La question est entièrement ouverte d'après R. CANTALAMESSA, « Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini. Bilancio di una ricerca », in R. CANTALAMESSA, ed., *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano, Vita e Pensiero, 1976, 455s, mais elle nécessiterait une vision plus souple de la réalité sacramentelle, en particulier pour le mariage. Il relève pour appuyer son propos que les Pères de l'Église ont plus solennisé la virginité - et donc le baptême et la confirmation - et ce qui s'y rapporte que le mariage.
[45] ORIGÈNE, *Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum*, XIV 16, *PG* 13, 1227 A et 1230 A.
[46] P. ADNÈS, *Le mariage*, 74.
[47] ATHANASE, *Epistola ad Amunem monachum*, *PG* 26, 1173 C.
[48] AMBROISE DE MILAN, *De Abraham* I, 7 ; *PL* 14, 442 C.
[49] P. ADNES, *Le mariage*, 73, n. 4.
[50] *Ibid*.
[51] *Ibid*.

siècles, et, à défaut d'une symbolique systématique, elle sera ensuite qualitative. Nous chercherons pour cela à voir comment chacun de ces Pères accueille le mystère du mariage et quelle est la place de l'Église et du Christ au sein de ce mystère[52]. Ainsi, après avoir cherché quel usage ils ont fait de l'image de l'Église Épouse, nous verrons comment ils ont qualifié le mariage, selon la nature, théologiquement et eschatologiquement. Un révélateur de cette eschatologie sera leur opinion sur le remariage des veufs.

8.3 ***Pères apostoliques et Pères du IIIe siècle***

L'étude de la doctrine du mariage chez les Pères des premiers siècles aurait pu sembler *a priori* vouée à l'échec : cette époque a été marquée par les incertitudes des débuts et les dangers des persécutions. Il aurait semblé cohérent, dans l'urgence d'un tel contexte, de prendre plus en considération le kérygme et le salut que le mariage, car le mariage semble secondaire en vue du salut. Et pourtant ce thème du mariage revient souvent, non seulement pour sa valeur eschatologique, mais aussi à cause de la valeur même du mariage pour la foi chrétienne. Nous nous attacherons ici à discerner les raisons de la présence de cet enseignement chez les Pères des premiers siècles de l'Église.

8.3.1 Église épouse

Le Pasteur d'Hermas

Avec Cl. Chavasse[53] nous pouvons considérer que l'allégorie[54] de l'Église utilisée par Hermas dans les 1e et 2e visions[55] sous les traits d'une femme et d'une construction ne font qu'évoquer indirectement le thème de l'épouse, mais ne réussissent pas à s'en détacher. La placer avant tout le reste[56] la rapproche du Christ, le premier-né de toute la création[57], alors que lui-même n'est pas nommé dans ce passage. Mais en tout cela ces rapprochements sont

[52] Place qui ne peut être négligeable par définition, si nous acceptons de voir le septénaire avec les yeux des Pères de l'Église qui l'ont découvert progressivement à partir du baptême et de l'eucharistie. L'action proprement sacramentelle n'étant pas le tout de l'activité de l'Église il était difficile d'en cerner les propriétés, mais comme toute l'activité de l'Église y conduit et en dérive, le cheminement des Pères de l'Église y conduisait sûrement. Voir J.-H. NICOLAS, *Synthèse Dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, 726-791.
[53] CL. CHAVASSE, *The bride of Christ*, London, The religious book club, 1939, 110-115.
[54] S'appuyant sur la distinction de C. S. LEWIS, *The allegory of love : a study in medieval tradition*, Oxford - New York, Oxford University Press, 1977[3], 45ss, montrant une connaissance du symbolisme réel et de ses racines selon lui platoniciennes.
[55] HERMAS, *Le pasteur*, ed. et tr. R. Joly, SC 53 bis, Paris, Les éditions du Cerf, 1968, 76-97.
[56] HERMAS, *Le pasteur*, SC 53 bis, 97.
[57] Col 1,15.

laborieux et nous obligent à passer par l'intermédiaire de plusieurs passages de l'Écriture. Retenons donc surtout que déjà à cette époque postapostolique l'Église fut pensée comme personne, et personne féminine.

Clément de Rome

Une trace d'ecclésiologie utilisant l'image de l'épouse se trouve déjà dans une homélie du IIe siècle attribuée à saint Clément de Rome. L'Église, pour l'auteur, existait avant la création du soleil et de la lune, elle s'est depuis rendue visible dans la chair du Christ. Selon un parallèle avec Gn 2 il identifie l'homme avec le Christ et la femme avec l'Église. L'auteur développe l'image en s'inspirant d'Ep 2,22-23, la chair étant l'Église et l'Esprit le Christ, invitant à ne pas corrompre la chair pour garder l'Esprit. La maternité de l'Église, sans être centrale pour cet auteur, est évoquée.

> Je ne pense pas que vous ignoriez que l'Église vivante est le corps du Christ. En effet, l'Écriture dit : Dieu créa l'homme, homme et femme : l'homme c'est le Christ, la femme c'est l'Église. […] cette Église, qui était spirituelle, s'est manifestée dans la chair du Christ, nous montrant que, si nous la gardons intacte en notre chair, sans la corrompre, nous pourrons ensuite la recevoir dans l'Esprit-Saint, car cette chair est l'image de l'Esprit […] Or, si nous disons que la chair c'est l'Église et que l'Esprit c'est le Christ, il s'ensuit que quiconque outrage la chair outrage aussi l'Église ; un tel ne pourra donc participer à l'Esprit qui est le Christ. Mais cette chair, en s'unissant à l'Esprit-Saint, peut participer à une telle vie et à une telle incorruptibilité et nul ne peut expliquer, nul ne peut dire les biens que le Seigneur a préparés à ses élus.[58]

Ignace d'Antioche

À la même époque, nous assistons à la marche presque triomphale de saint Ignace d'Antioche vers Rome, lieu de son martyre. En chemin il s'adresse à Polycarpe, évêque de Smyrne, et donne en exemple aux maris de ce diocèse l'amour du Seigneur pour son Église. « Dis à mes sœurs d'aimer le Seigneur et de se contenter de leurs maris de chair et d'esprit. De même, recommande à mes frères d'aimer leurs femmes comme le Seigneur a aimé l'Église. »[59] Cela ne donne lieu à aucun développement particulier mais indique que le thème est présent dans les esprits.

[58] PS.-CLEMENT, *IIe lettre*, 14, 2-5, traduite en CH. MUNIER, *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*, 28.
[59] Citation implicite d'Ep 5,25 par IGNACE, *Ad Polycarpum*, cap. V, 1 ; *PG* 5, 724.

Abercius

Nous voyons enfin une autre trace de ce thème dans l'épitaphe d'Abercius[60] où, pour relater son voyage à Rome à la rencontre de l'Église, il la décrit comme majesté souveraine, reine aux vêtements d'or et aux sandales d'or. L'identification des chrétiens est certaine, par les signes de l'eau, du poisson de source pêché par une vierge sainte, du pain et du vin. La vierge sainte (*partenos agne*, citation de 2 Co 11,2) représente aussi l'Église offrant le Christ (IChThUS) en nourriture aux amis. Ainsi, même si elle n'est pas décrite comme épouse ou mère, elle est vue comme l'hôtesse envoyée par le Christ partout où la foi conduit les chrétiens, pour les nourrir et les accueillir.

Tertullien et les autres Pères

Plus tard cette image du mariage du Christ et de l'Église sera considérée comme commune, à tel point que Tertullien[61] l'utilise comme base de dialogue contre ses adversaires sans même la remettre en cause[62] :

> Et déjà même dans ce nom d'époux je tiens mon propre Christ dont le psaume dit : « sortant lui-même comme l'époux de sa chambre : son départ du sommet du ciel et son retour jusqu'à son sommet ! », lui qui même se réjouit en s'adressant au Père par la bouche d'Isaïe : « Que mon âme exulte, dit-il, dans le Seigneur ; car il m'a revêtu du vêtement du salut et de la tunique de la joie comme un époux, et il a disposé sur moi la mitre comme une épouse. » Il pense en effet à lui et à l'Église dont le même Esprit dit en s'adressant encore à lui : « Et tu les disposeras sur toi comme l'ornement de l'épouse. »

Un autre exemple, adjacent, est le rapprochement fait par Tertullien entre le couple Christ-Église et le couple Adam et Ève[63] et il n'est pas isolé.

Que l'usage de cette image ait été assurément courant[64] chez les Pères, semble être la raison[65] pour laquelle le mariage du Christ et de l'Église n'a pas eu besoin d'être défini comme article

---

[60] H. LECLERCQ, « Abercius », in H. LECLERCQ – F. CABROL, ed., *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, I.1, Paris, Letouzey et Ané, 1907, 66-87, analyse d'une stèle dont une lecture probable est donnée pp. 74s.
[61] Voir aussi dans le paragraphe précédent son usage de l'image en lien avec le *sacramentum*.
[62] TERTULLIEN, *Adversus Marcionem* IV, cap. XI, 7 ; *PL* 2, 382 A ; trad. Française *Contre Marcion.* IV. *Livre IV*, ed. et tr. R. Braun, SC 456, Paris, Les éditions du Cerf, 2000, 147s.
[63] TERTULLIEN, *De monogamia*, cap. V, 5 ; *PL* 2, 935 D-936 A ; trad. Française *Le Mariage unique*, ed. et tr. P. Mattei, SC 343, Paris, Les éditions du Cerf, 1985, 151s.
[64] Nous retrouverons quelques années plus tard chez Origène cette grandeur du mariage, figure dans la chair de l'union du Christ et de l'Église en *Homiliae in Canticum canticorum*, *PG* 13, 47 C ; SC 37 bis, 104s et *Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos*, *PG* 14, 1204 C- 1205 B.
[65] Selon CL. CHAVASSE, *The bride of Christ*, 128.

de foi. Nous devons tempérer une telle assertion par la présence implicite de l'union du Christ et de l'Église dans la confession : « je crois […] à la communion des saints ».

8.3.2 Institution par Dieu

Clément d'Alexandrie

Contre ceux qui veulent rabaisser le mariage les Pères rappellent volontiers, à l'imitation même du Christ[66], que son institution est divine. Clément d'Alexandrie par exemple rappelle que la nature « nous a faits aptes au mariage, comme il ressort de la conformité physique des mâles et des femelles, et le "croissez et multipliez". »[67] « Il faut donc de toutes façons se marier, à cause soit de sa patrie, soit de la succession des enfants, soit aussi de l'achèvement du monde autant qu'il dépend de nous ; les poètes, en effet, plaignent un mariage "à moitié parfait" et sans enfants »[68]. Il remarque aussi que les soins d'une femme surpassent ceux des autres dans la mesure où elle s'attache « à se distinguer par sa sympathie et à soutenir de sa présence ; et, en fait, elle est, selon l'Écriture, une aide nécessaire. »[69]

Lactance

Lactance reprend lui aussi cet argument, trouvant même dans ce qui peut être une tentation un moyen de glorification prévu par Dieu :

> Dieu, qui a déterminé dans son dessein la fonction des deux sexes, leur a donné aussi d'éprouver du désir l'un pour l'autre et de trouver du plaisir à s'unir l'un à l'autre. Il a attaché au corps de tous les êtres animés un désir extrêmement vif, qui les porte à rechercher avidement ces sensations ; de ce fait les espèces peuvent se reproduire et multiplier. Ce désir et cet appétit se trouvent chez l'homme encore plus forts et plus vifs, soit que Dieu ait voulu que s'accroisse plus encore la multitude des hommes, soit qu'il ait donné à l'homme seul la force d'acquérir louange et gloire par la maîtrise sur les voluptés charnelles et le fait de s'en abstenir. [70]

Les exemples pourraient se multiplier, mais demeure la certitude que le mariage est créé par Dieu, et donc, logiquement, bon.

---

[66] Mt 19,4-6 et Mc 10,6-9.
[67] CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromatum* II, cap. XXIII, *PG* 8, 1090 A.
[68] CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromatum* II, cap. XXIII, *PG* 8, 1090 A.
[69] CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromatum* II, cap. XXIII, *PG* 8, 1090 C.
[70] LACTANCE, *Institutions divines*, *Livre VI*, XXIII, 2s ; ed. et tr. C. Ingremeau, SC 509, Paris, Les éditions du Cerf, 2007, 339.

Attardons-nous déjà sur ce désir plus grand chez l'homme. Les arguments de Lactance sont évidents : si le désir était absent la survie de l'espèce humaine serait – surtout aujourd'hui – en danger. Le rapprochement avec les autres espèces n'est pas ici à notre avantage. De même ces désirs sont une occasion ascétique de croître en sainteté et d'offrir nos efforts à Dieu. Mais plus subtilement cette abondance, si nous refusons de séparer sexualité et charité, offre à l'Esprit-Saint la matière qu'il peut transformer en charité. Le processus de cette conversion est à retrouver chez Benoît XVI[71], mais il se distingue déjà dans la spiritualité de Saint François de Sales[72].

Nous devrons par la suite affronter les arguments pessimistes en général, et des encratistes en particulier. Attachons-nous déjà à discerner – au-delà de l'utilité – ce qui fait la dignité du mariage selon ces Pères.

8.3.3 Dignité du mariage

Clément d'Alexandrie

Le même Clément d'Alexandrie[73], moraliste, auteur de la première synthèse portant aussi sur le sujet, bataille contre ceux « qui enseignent qu'il ne faut pas permettre le mariage ni la procréation »[74]. Même s'il est dans l'ordre naturel des choses créées que, dans tous les cas, une génération soit suivie d'une corruption, le but de la loi du mariage « est de nous conduire de l'injustice à la justice, en nous faisant assumer en toute honnêteté le mariage, la procréation et toute notre conduite. »[75] Et, contre ceux qui se croient supérieurs parce qu'ils suivent l'exemple du Christ qui ne s'est pas marié, il rappelle que : « d'abord, il avait sa propre fiancée, l'Église ;

[71] BENOIT XVI, Lettre encyclique *Deus Caritas est*, Città del Vaticano, LEV, 2005, paragraphes 7-11 (Abrégé *DCE* 7-11).

[72] Voir cela dans son *Introduction à la vie dévote, mise en français contemporain*, Paris, Les éditions du Cerf, 2008, paragraphe [226], pages 255s, sur la mesure dans l'usage du mariage, [347], 372s, sur les différentes formes d'amour et leurs manifestations chez les saints, et [354-363], 377-381, sur le respect du lit conjugal. Une manière simple de résumer sa pensée serait que plus d'*eros* permet plus d'*agapé*. Il s'oppose diamétralement aux extrêmes mis en pratique par Origène. Ceci lui permet d'offrir aux veuves dont le cœur a déjà aimé une possibilité de conversion de cette puissance d'amour en charité.

[73] A. MOULARD, *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris, J. Gabalda, 1923, 141s et d'autres à la même époque et après lui : 141-147 : Ignace d'Antioche, Hermas, l'auteur de l'Épître à Diognète, Tertullien, Jérôme, Ambroise, Augustin, Méthode d'Olympe, Aphraate, Athanase, Amoun et d'autres.

[74] CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromatum* III, cap. VI, *PG* 8, 1147 D-1150 A et B.

[75] CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromatum* III, cap. VI, *PG* 8, 1147 D-1150 A et B.

puis, il n'était pas un homme ordinaire, pour avoir besoin d'une aide selon la chair[76] ; il n'avait pas non plus besoin d'engendrer, lui qui demeure éternellement, engendré comme l'Unique Fils de Dieu. »[77] Nous pouvons comprendre ici avec cette remarque de Clément d'Alexandrie que le Salut propose aux hommes mortels de partager la condition immortelle du Fils éternel. Or, car il ouvre l'alliance nouvelle et éternelle, le Christ n'avait plus besoin de rentrer dans la logique de survie qui présidait à l'ancienne alliance. Il était nécessaire d'assurer une descendance pour assumer cette ancienne alliance, mais Jésus a inauguré l'âge de la résurrection. Ainsi la kénose temporelle de Jésus ne va pas jusqu'à l'engendrement temporel : il n'est pas le Père, il ne doit pas être père. Contrairement au travail qu'il a exercé car il rétablit la possibilité eschatologique de coopérer avec Dieu, il n'a pas vécu de paternité humaine car l'eschatologie ne consiste pas en un temps de pureté où le mariage serait sans répudiation : dans l'éternité nous serons engendrés comme fils par la grâce. Nous vivrons comme des anges car nous serons des fils éternels, éternellement fils. Le Christ a mis fin à la nécessité de l'engendrement.

Plus loin Clément d'Alexandrie précise que le mariage permet de coopérer à l'œuvre de la création, malgré les difficultés qui peuvent en résulter. Il insiste alors sur la liberté nécessaire pour un tel engagement.

Tertullien

Tertullien donne plusieurs raisons de la dignité du mariage dans son traité *à son épouse*, datant de sa période catholique. Il insiste sur le dessein de Dieu en vue de peupler l'univers[78] et rappelle qu'il est un bien, même s'il est inférieur à la continence[79]. La conclusion de son livre II[80] évoque le bonheur du mariage chrétien : leur union en une seule espérance, restant deux mais en une seule chair, leur égalité en tout, leur liberté et surtout le concert de leurs prières. Enfin (Mt 18,20) Dieu lui-même est présent puisqu'ils sont réunis en son nom, ce qui ne laisse pas de place au Mauvais. Même devenu montaniste il continue à expliquer que le mariage est un bien : « nous reconnaissons la chasteté, sans condamner le mariage […] nous la préférons,

[76] De plus une épouse selon la chair, loin d'ouvrir le Realsymbole du Christ époux à son épouse l'Église aurait fait écran en mettant un terme à cette possibilité d'épousailles et d'enfantement (voir le paragraphe 3.4). C'est donc plus en tant qu'ouvert que ce symbole de l'Église fiancée est réel.
[77] CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromatum* III, cap. VI, *PG* 8, 1151 C.
[78] TERTULLIEN, *Ad uxorem* I, cap. II, 1; SC 273, 95-97.
[79] TERTULLIEN, *Ad uxorem* I, cap. III, 2; SC 273, 99.
[80] TERTULLIEN, *Ad uxorem* II, cap. VIII, 6-9; SC 273, 149-151.

non comme un bien par rapport à un mal, mais comme un mieux par rapport à un bien »[81]. Il n'est sur ce point pas isolé. Selon la supplique qu'Athénagore adresse aux autorités romaines au plus fort des persécutions en Gaule[82] la virginité rapproche de Dieu et, dans le mariage selon les lois chrétiennes, chacun considère celle qu'il a épousée dans le seul but de procréer. Cette supplique insiste, par contraste avec le monde païen, sur la supériorité de la virginité. Pour l'auteur le remariage est un adultère décent, en quoi il diffère de ses contemporains[83] qui ne le considéraient jamais comme possible. Son attitude est cependant très clairement opposée au remariage. Il va même jusqu'à l'interdire après la mort de l'épouse, en s'appuyant sur l'unicité du couple originel[84]. Bien que l'argument qu'il utilise soit limité à l'exemple biblique et ne parle pas de l'éternité, il l'implique cependant. Nous pouvons alors nous demander si, pour lui et pour ses contemporains, le mariage avait une valeur ou un effet dans l'éternité[85].

8.3.4 Mariage et vie éternelle

Si nous laissons de côté les raisonnements de l'évangile apocryphe de Thomas, semble-t-il repris par le pseudo-Clément[86], nous trouvons tout de même des opinions inhabituelles sur le mariage dans l'éternité : Clément d'Alexandrie suppose[87] que la différence sexuelle existe à cause du désir, et c'est pour cela que, dans l'autre monde[88], les hommes et les femmes ne se

---

[81] Dans sa conclusion du livre I : TERTULLIEN, *Adversus Marcionem* I, cap. XXIX ; *PL* 2, 280 C-281 B ; trad. Française *Contre Marcion*. I. *Livre I*, ed. et tr. R. Braun, SC 365, Paris, Les éditions du Cerf, 1991, 239s.

[82] ATHENAGORE, *Legatio pro christianis*, XXXIII, 2s ; *PG* 6, 966 A-B ; trad. Française *Supplique au sujet des chrétiens* et *Sur la Résurrection*, ed. et tr. B. Pouderon, SC 379, Paris, Les éditions du Cerf, 1992, 196-199 : cette supplique, datée vraisemblablement de 177, rappelle que la virginité et le mariage sont un bien, en insistant (chapitre suivant) sur l'opposition pratique entre les chrétiens et le monde qui les entoure.

[83] TERTULLIEN, *Apologeticus* XLVI, 10, *PL* 1, 510 A ; *De exhortatione castitatis* IV, *PL* 2, 919s ; trad. Française *Exhortation à la chasteté*, ed. et tr. C. Moreschini, J.-C. Fredouille, SC 319, Paris, Les éditions du Cerf, 1985, 82-87.

[84] ATHÉNAGORE, *Legatio pro christianis*, XXXIII, 6 ; *PG* 6, 966s ; SC 379, 198s.

[85] Il serait assez logique de conclure à une valeur éternelle du mariage, pour le même auteur, en reprenant en sens inverse son argumentation sur la résurrection : ATHENAGORE, *De resurrectione mortuorum*, XVIII-XXIII ; *PG* 6, 1007-1019 ; SC 379, 287-311, en particulier XXI, 4 (301) sur l'usage du corps « jusqu'au mariage » et XXIII, 4 (309) sur l'adultère. Si le corps – et pas seulement l'âme – doit être aussi tenu dans l'éternité responsable des fautes commises par la totalité de l'homme dans le temps, il semblerait logique de lui attribuer aussi les effets positifs de ses possessions et usages, jusqu'au mariage. Mais ce serait pousser la logique d'une argumentation presque par l'absurde jusqu'à ses conséquences positives : le mariage.

[86] PS.-CLEMENT, *IIe lettre*, 12, 2-6, en CH. MUNIER, *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*, 27s.

[87] Peut-être aussi en lien avec l'évangile apocryphe de Thomas, voir CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Paedagogus* I, cap. IV ; *PG* 8, 259 D-262 A.

[88] Bien qu'il ne considère semble-t-il pas le mariage comme une institution mondaine destinée à passer, Clément d'Alexandrie cherche à en détourner ses contemporains pour avoir l'esprit libre de passions en vue de l'éternité. Plus encore, sa pensée eschatologique semble faible, ou en tout cas n'est pas à la base de sa vison du mariage : cf. C. TIBILETTI, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, Napoli, Libreria scientifica, 1969, 69s. À l'opposé de Clément, Tertullien est pessimiste vis-à-vis du monde, dont il faut sortir au plus vite. Cela le pousse

marient pas. Car dans l'autre monde le désir sera comblé. Le désir actuel sert alors de propédeutique à ce désir comblé dans l'éternité : nous revenons au mouvement d'*exitus-reditus* de notre salut. L'action du diable nous met en garde et nous incite à nous méfier de ce désir et du changement. Cette tentation nous pousse à vouloir éliminer le désir mais éliminer le désir comporte le risque de nous croire supérieurs à ceux qui en sont encore sujets. Or l'acquisition de la maîtrise du désir est un principe de dilatation du désir. Le célibat sacerdotal, remis dans cette perspective, acquiert ainsi une valeur supplémentaire[89].

Relevons cette opinion bizarre : les femmes seront, dans l'éternité, transformées en hommes (masculins), selon lui[90], car, après avoir déposé la chair, les âmes sont toutes des âmes. Cela implique qu'elles seront identiques et – selon la vision de l'époque – d'une nature supérieure, donc masculine[91]. La résurrection fixera alors ce caractère masculin. C'est peut-être alors par l'absence de désir dans une société masculine qu'il justifie que, dans l'éternité, on ne se marie pas.

À l'opposé, Tertullien, à la même époque, appuie son traité sur la monogamie et l'interdiction du remariage des veuves non seulement sur l'image du Dieu unique[92], ou celle d'Adam et Ève « une seule chair »[93], mais aussi sur l'unité des noces du Christ et de l'Église[94] et la survie du lien conjugal[95]. Ce lien survit aujourd'hui à la mort d'un des conjoints, que la séparation de la mort ait eu lieu dans la paix ou pas, et surtout il survivra aussi dans l'éternité malgré le manque d'union charnelle[96]. Ceci, uni à l'amour de Dieu, fait que dans l'éternité « tous en Dieu nous ne serons qu'un. »[97]

---

parfois à considérer que le mariage est inutile et inconvenant, bien que nécessaire en son temps pour compléter la création (*Ibid*. 93).

[89] Au contraire de vocations par dépit qui entachent la réponse à Dieu. L'exemple à suivre serait alors plus celui de Sainte Thérèse de Lisieux qui choisit tout : le célibat du carmel et l'époux divin, la mission et la contemplation.

[90] CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Stromatum* VI, cap. XII ; *PG* 9, 322 B, voir aussi un développement encore plus complet de la pensée valentinienne en CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote* 21. 22, 1-4 ; ed. et tr. F. Sagnard, SC 23, Paris, Les éditions du Cerf, 1948, 99-103. Contre cette opinion, voir ce qu'en dit AUGUSTIN, *De civitate Dei*, XXII, 17s ; *PL* 41, 778 C-780 C, traduit et repris par M. CUTINO, « La différenciation sexuelle et son accomplissement eschatologique chez Augustin », *RevSR* 91/4 (2017) 582-586.

[91] Ce qui est généralement donné comme résumé de la doctrine origénienne, mais qui mérite d'être contrebalancé chez lui par une vision féminine de la création, toute entière femelle du *logos*, d'après E. PRINZIVALLI, « Valeurs de la différenciation sexuelle chez Origène et dans sa tradition », *RevSR* 91/4 (2017) 507-523, surtout en 522s.

[92] TERTULLIEN, *De Monogamia* I, 4 ; *PL* 2, 931 A ; SC 343, 134s.

[93] TERTULLIEN, *De Monogamia* IV, 1-3 ; *PL* 2, 934 A-C ; SC 343, 144-147.

[94] TERTULLIEN, *De Monogamia* V, surtout le 7 ; *PL* 2, 935 A-936 B (936 A-B) ; SC 343, 148-153 (152s).

[95] TERTULLIEN, *De Monogamia* X, 1-11 ; *PL* 2, 942 A-943 B ; SC 343, 174-179.

[96] C'est ainsi qu'il interprète Mt 22, 30 : ne prendre ni femme ni mari et être comme des anges.

[97] TERTULLIEN, *De Monogamia* X, 9 ; *PL* 2, 943 A ; SC 343, 176s, citant Jn 17,11.21 et Ga 3,28.

Athénagore semble aller dans la même direction, professant l'immortalité du lien conjugal, suivant l'interprétation donnée dans son chapitre sur les lois chrétiennes du mariage[98]. Cela est de toute façon cohérent avec la stricte monogamie qu'il professe, même pour les veufs.

Origène, quant à lui, considère que les corps ressuscités n'appartiennent qu'au Seigneur, et donc à personne d'autre[99], il s'appuie pour dire cela et montrer l'infériorité du mariage sur l'affirmation qu'Adam attendit d'être chassé du paradis terrestre pour connaître Ève[100].

Méthode d'Olympe, dans une comparaison pittoresque[101], voit l'Église céleste comme une prairie brodée de fleurs multicolores, non seulement celles de la chasteté, mais aussi celles de la paternité et de la maternité. Cette même image, reprise plus loin, semble si désirable qu'à côté il ne fait plus grand cas de « ce qu'on estime ici-bas être des biens : richesses, gloires, lignées, mariages ; rien ne leur est plus précieux que les biens d'en haut ! »[102] Le mariage est ainsi redescendu aussitôt à une place inférieure aux biens de là-haut, mais encore à déterminer, bien que paternité et maternité apparaissent dans la liste des fleurs célestes. Plus étonnant : il oppose le mariage qui passera et la charité parentale qui ne passera pas. Il semble donc que paternité et maternité soient des biens célestes, mais pas le mariage. En outre, nous voyons chez lui se rencontrer plusieurs courants[103], qu'il explique à travers l'idée de progrès moral[104], et qui, malgré quelques incohérences internes, le poussent à identifier l'éternité avec le règne de la chasteté[105] et du Christ, prince des vierges. Si le mariage *in facto esse* est donc bien défendu, il ne semble pas rester une grande place au mariage *in fieri* dans l'éternité qu'imagine Méthode.

Cyprien, enfin, compare les vierges aux anges, expliquant qu'ils ont déjà obtenu en ce monde la gloire de la résurrection, passés à travers ce monde sans que sa contagion ne les

---

[98] ATHENAGORE, *Legatio pro christianis*, XXXIII, 6 ; *PG* 6, 966s ; SC 379, 198s, dans le sens d'Adnès, par exemple, en P. ADNES, *Le mariage*, 68s.

[99] ORIGÈNE, – PIERI F., ed., *Opere di Origene*. 014.4. *Esegesi paolina, I testi frammentari*, Roma, Città Nuova 2009, 131.

[100] Affirmation difficile à justifier et en contradiction avec le commandement « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre » (Gn 1,28).

[101] METHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, 2e discours, VII, 50 ; ed. et tr. H. Musurillo, V.- H. Debidour, SC 95, Paris, Les éditions du Cerf, 1963, 87-89.

[102] METHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, 8e discours, II, 174 ; SC 95, 205.

[103] Courants montaniste, issu des apocryphes, ébionite (à différents niveaux), cf. C. TIBILETTI, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, 100-120 et 129-133.

[104] En quatre étapes, représentées par l'olivier, le figuier, la vigne et le buisson d'épines, s'appuyant sur Jg 9,8-15 : METHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, 10e discours, II-III, 257-265 ; SC 95, 285-291.

[105] Identifiée avec la virginité : METHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, 10e discours, I, 259 ; SC 95, 287 : « jusqu'à ce que la Virginité, succédant à la Loi, devint reine par les commandements du Christ ».

atteigne[106]. Si le mariage n'est pas rejeté en tant que tel, il est décrié comme source de contagion et cause d'enfermement en ce monde.

Nous le voyons donc, le mariage *in fieri* n'est vu, pour les Pères des premiers siècles, que comme un bien relatif, dans le meilleur des cas. Ils ne réussissent pas à lui donner une dimension eschatologique en dehors de la qualité de condition nécessaire : il a pu (c'est-à-dire : le mariage *in facto esse* a pu) engendrer de futurs bienheureux. Regardons ce qu'en ont dit les Pères successifs, en particulier Augustin et Jean Chrysostome. Nous observerons dans un premier temps comment l'encratisme a pu être combattu, et ensuite comment la dimension éternelle du mariage a pu être discernée.

8.4 *Pères du IVe et Ve siècle*

Grégoire de Nysse, Ambroise et Jérôme avaient ceci de commun, contre Augustin, que mariage (et donc sexualité) et paradis étaient pour eux aussi incompatibles que la mort et le paradis[107]. D'une manière générale les Pères ont toujours défendu la légitimité du mariage, mais comme contraints par les hérésies rigoristes. Ils ont surtout exalté la virginité et par là souvent déprécié le mariage, le considérant plus comme une concession à la faiblesse humaine que comme une source de grâce. À la base de ces hérésies rigoristes se trouve, pour les hérétiques comme pour une majorité de Pères à partir du IIIe siècle, une philosophie marquée par un dualisme platonicien[108]. Nous nous arrêterons sur ces encratistes, ces pessimistes et sur les échos qu'ils purent trouver chez les Pères.

Saint Augustin, dans son traité sur la Genèse, est un des rares commentateurs de son temps à avoir écrit, systématiquement à partir de l'an 400, qu'Adam et Ève étaient un couple normalement humain, avec les mêmes corps et caractéristiques sexuelles que les êtres humains actuels[109]. Son expérience de la vie conjugale aurait pu favoriser chez lui une vision pessimiste

---

[106] CYPRIEN DE CARTHAGE, *De Habitu Virginum*, *CCL* III F, Turnhout, Brepols, 2016, 315s.

[107] P. BROWN, *The body and society : men, women, and sexual renunciation in early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988, 399.

[108] Auparavant et à l'opposé, nous avons l'exemple d'IRENEE, *Contra haereses* IV, préface, 4 ; *PG* 7, 975 A ; trad. Française *Contre les hérésies. Livre IV, tome II*, ed. et tr. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, C. Mercier, L. Doutreleau, SC 100/2, Paris, Les éditions du Cerf, 1965, 391, rappelant que la chair de l'homme aussi est à l'image de Dieu, et en *Contra haereses* V, 6 ; *PG* 7, 1136 D-1139 B ; trad. Française *Contre les hérésies. Livre V, tome II*, ed. et tr. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier, SC 153, Paris, Les éditions du Cerf, 1969, 72-83, il nous redit que nos corps sont le temple de Dieu, et que l'Esprit-Saint habite en nous.

[109] P. BROWN, *The body and society*, 400s.

du mariage, mais au contraire il fut celui qui établit le mieux la bonté du mariage. Nous nous arrêterons sur les biens qu'il trouve dans le mariage.

Saint Jean Chrysostome se situe théologiquement dans la continuité des autres Pères et de son contemporain Augustin, mais son souci pastoral l'a conduit à développer une spiritualité du mariage qui relie ecclésiologie et eschatologie. Son apport sera précieux pour nous.

8.4.1 Encratistes et visions pessimistes du mariage

Distinguons les encratistes, partisans de la continence[110] pour tous les chrétiens, des gnostiques[111] pour qui la matière est une œuvre mauvaise. Proches de ces derniers les manichéens[112] et les priscilliens refusent le mariage car trop lié à la matière. Pour tous cependant la procréation est mauvaise, bien que cela se traduise différemment dans les faits. Citons enfin les montanistes et les novatiens qui refusaient les secondes noces. Ces tendances auraient dû être affaiblies ou évitées dans l'Église après les clarifications des Pères des premiers siècles, mais nous les voyons persister. Elles s'appuient sur la grande estime en laquelle est tenue la virginité[113]. Une autre raison peut être l'urgence eschatologique dans laquelle vivait les premiers chrétiens : ils s'attendaient à vivre la parousie dans les quelques dizaines de jours suivant l'Ascension, selon le rythme des événements suivant la mort du Christ en croix. En tout état de cause ils pensaient que certains de leur génération en seraient témoins[114]. Nous pourrions comparer cela à la hâte de la nuit de pâque qui, bien que le pain levé soit une bonne chose, fait passer ce bien derrière celui du départ immédiat[115].

Un renversement inconcevable sans la résurrection s'opère : pour les juifs la procréation était non seulement une obligation divine depuis la Genèse, mais aussi le moyen de survie du peuple

---

[110] Que Chrysostome appelle l'encratisme doctrinal, par opposition aux gnostiques, mais qui ne sont pas forcément militants : A. MOULARD, *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, 113-126.

[111] Comme par exemple Tatien, « princeps encratitarum » selon saint Jérôme : A. MOULARD, *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, 94s ; voir aussi 89-92.

[112] A. MOULARD, *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, 97-101.

[113] Par exemple chez ORIGENE, *Commentaria in Evangelium Joannis*, *PG* 14, XIX ; 530 D-531 C ; trad. Française *Commentaire sur saint Jean, Livres XIX-XX, tome IV*, ed. et tr. C. Blanc, SC 290, Paris, Les éditions du Cerf, 1982, 58-61, qui oppose le mariage, figure de l'union du Christ et de l'Église, et la virginité : sa réalisation.

[114] Voir par exemple Jn 21,20-23 : « Se retournant, Pierre aperçoit, marchant à leur suite, le disciple que Jésus aimait, celui-là même qui, durant le repas, s'était penché sur sa poitrine et avait dit : "Seigneur, qui est-ce qui te livre ?" Le voyant donc, Pierre dit à Jésus : "Seigneur, et lui ?" Jésus lui dit : "Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? Toi, suis-moi" Le bruit se répandit alors chez les frères que ce disciple ne mourrait pas. Or Jésus n'avait pas dit à Pierre : "Il ne mourra pas", mais : "Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne." »

[115] Ex 12,39 : « Ils firent cuire la pâte qu'ils avaient emportée d'Égypte en galettes non levées, car la pâte n'était pas levée : chassés d'Égypte, ils n'avaient pu s'attarder ni se préparer des provisions de route. »

de la promesse, c'est-à-dire la garantie de rendre possible cette promesse. Pour des Pères de l'Église, au contraire, la virginité seule l'emporte sur la puissance de la mort[116]. Le mariage est ainsi le dernier degré d'éloignement dont nous devons revenir vers le paradis[117], et il porte en lui la racine de (presque) tous les embarras et absurdités[118]. Il n'est toléré que pour éviter le pire : la fornication[119]. Mais aimer sa femme de manière ardente peut être vu comme adultère ou folie[120]. La génération même ne peut exister sans une certaine faute. Cela provient soit de la semence, selon Origène[121], soit du plaisir[122].

La conséquence extrême de cette vision pessimiste du corps et de cette suspicion contre tout ce qui est corporel se retrouve par exemple chez Grégoire de Nysse, pour qui[123] la vie sexuelle est étrangère dès le commencement à la nature de l'homme[124] : « la vie avant la faute était en quelque façon angélique. Aussi notre retour au premier état nous rend-il semblable aux Anges. »[125] Et plus loin, prenant en pitié la misère humaine : « Il est réellement devenu bestial, celui qui a reçu ce genre de naissance qui le fait déchoir, à cause de son penchant vers la matière. »[126] Nous sommes ainsi presque portés à ne plus désirer la propagation de l'espèce, ce que professera par exemple Chrysostome expliquant l'origine du mariage, vêtement mortel et servile[127]. Il explique aussi que, contrairement à nos impressions immédiates, Dieu aurait pu accroître l'humanité sans le mariage[128], ce qui fait que le mariage n'a plus aujourd'hui qu'un motif : être un remède à la débauche et au dévergondage[129]. Et pourtant ce même auteur a des

---

[116] GREGOIRE DE NYSSE, *De virginitate* XIII, *PG* 46, 377 B-382 B ; trad. Française *Traité de la Virginité*, ed. et tr. M. Aubineau, SC 119, Paris, Les éditions du Cerf, 1966, XIV, 432-445, allant jusqu'à faire du mariage (paragraphe 2 de SC 119, XIV, 436-439) l'origine et donc (logique imparfaite) le responsable des malheurs et de la mort.

[117] GREGOIRE DE NYSSE, *De virginitate* XII-XIII, *PG* 46, 375 A-378 B ; (la numérotation des chapitres est différente) SC 119, XIII, 422-431.

[118] GREGOIRE DE NYSSE, *De virginitate* III-IV, *PG* 46, 325 A-348 A ; SC 119, III-IV, 8, 272-331.

[119] Voir entre autres les écrits de JEROME, *Adversus Jovinianum* I, 7 ; *PL* 23, 218s.

[120] JEROME, *Adversus Jovinianum* I, 49 ; *PL* 23, 281 A et II, 8 ; *PL* 23, 297 C.

[121] Explication bancale de Lv 2,1s en ORIGENE, *In Leviticum* homilia VIII, 2 ; *PG* 12, 493 ; trad. Française *Homélies sur le Lévitique*. II. *VII-XVI*, ed. et tr. M. Borret, SC 287, Paris, Les éditions du Cerf, 1981, 10-15, étendue, pour l'impureté de l'enfant, à la responsabilité de la mère : *Ibid*. XII, 4 ; *PG* 12, 539 A-C ; SC 287, 176-179.

[122] GREGOIRE LE GRAND, *Epistolarum Lib. XI, Mense septembri, Indictione IV, Epistola LXIV ad Augustinum Anglorum episcopum, Decima interrogatio Augustini, responsio*, *PL* 77, 1196 C.

[123] Renversant la vision de Clément d'Alexandrie, ci-dessus, pour qui la *réduction* de l'être humain à une âme indifférenciée serait seulement eschatologique.

[124] Proche en cela d'ATHANASE, *Expositio in Psalmum L*, *PG* 27, 239 D.

[125] GREGOIRE DE NYSSE, *De hominis opificio* XVII, *PG* 44, 187 A-192 A.

[126] GREGOIRE DE NYSSE, *De hominis opificio* XVII, *PG* 44, 192 A.

[127] JEAN CHRYSOSTOME, *De virginitate*, XIV, 3-5 ; *PG* 48, 543s ; trad. Française *La Virginité*, ed. et tr. H. Musurillo, B. Grillet, SC 125, Paris, Les éditions du Cerf, 1966, 140-143.

[128] JEAN CHRYSOSTOME, *De virginitate*, XV ; *PG* 48, 544s ; SC 125, 144-147.

[129] Et pas pour engendrer une descendance : JEAN CHRYSOSTOME, *De virginitate*, XIX ; *PG* 48, 547 ; SC 125, 156-159.

pages spirituelles et pastorales particulièrement belles sur le mariage[130], nous le verrons plus bas. Voyons déjà comment la théologie des biens du mariage s'est imposée avec saint Augustin.

8.4.2 Augustin et les biens du mariage

Avec saint Augustin la christologie nuptiale atteint son sommet[131]. Elle n'est plus, comme chez d'autres Pères de l'Église, une pensée occasionnelle et fugitive, mais un système de théologie cohérent. Et si ce thème est absent de certaines de ses œuvres[132], il est le cœur de sa théologie. Il apparaît ainsi à temps et à contretemps[133] et nous pouvons en considérer saint Augustin comme le chantre[134]. Son lyrisme lui fait reconnaître l'épithalame du Christ et de l'Église dans le Cantique des Cantiques[135] et lui permet de s'élever au-dessus des allégories[136]. Le passage le plus caractéristique[137] de cette révélation du Christ comme époux de l'Église se trouve dans son commentaire du miracle des noces de Cana[138] et montre la pleine conscience qu'il avait du lien irremplaçable du mariage avec l'union du Christ et de l'Église.

---

[130] Voir A. MOULARD, *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, 139-141.

[131] CL. CHAVASSE, *The bride of Christ*, 135. Il a consacré plusieurs ouvrages au mariage : *De bono conjugali*, PL40, 373-396 ; *De conjugis adulterinis*, *PL* 40, 451-486 ; *De continentia*, *PL* 40, 349-372 ; *De sancta virginitate*, *PL* 40, 395-428 ; *De bono viduatis*, *PL* 40, 429-450 ; *De nuptiis et concupiscentia*, *PL* 44, 413-474, et en a parlé dans d'autres écrits, en particulier sur la Genèse et le péché originel.

[132] Par exemple *La cité de Dieu*, car il risquait d'être ridiculisé par ses adversaires.

[133] Il conclue ainsi ses *Confessions* (XIII cap. 13 ; *PL* 32, 851 A) par une méditation sur la création du monde où figure l'image de l'époux et de l'épouse.

[134] Voir par exemple AUGUSTIN, *In Joannis Evangelium*, LVII, 2, *PL* 35, 1790 C-D ; où il qualifie ce rapprochement de sacrement et de mystère.

[135] Par exemple *In Joannis Evangelium*, LVII 2 ; *PL* 35, 1790 C-D.

[136] Exercice où il excelle, allant jusqu'à reconnaître en David, Bethsabée et Urie le Christ, l'Église et le diable : *Contra Faustum Manichaeum*, LXXXVII ; *PL* 42, 458 D-459 A. Il aurait cependant été possible de reconnaître ici en David le tentateur et le meurtrier dès l'origine, et en Urie, chaste auprès de son épouse légitime et tué à cause de cela, le Christ. Remarquons aussi l'inversion opérée par Augustin qui fait du bain de Bersabée sur le toit une application d'Ep 5,2.

[137] Selon E. SCHMITT, *Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin*, Strasbourg, Thèse présentée devant la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg, 26 novembre 1979, 317. Cette thèse a été ensuite publiée sous le titre : *Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin : une théologie baptismale de la vie conjugale*, Paris, Études augustiniennes, 1983.

[138] Voir AUGUSTIN, *In Joannis Evangelium tractatus VIII* et *IX*, *PL* 35, 1450-1466, commentant Jn 2,1-11, et en particulier le passage *Ibid. VIII*, 4, *PL* 35, 1452 : « Invité, le Seigneur est venu à des noces. Quoi d'étonnant qu'il soit venu dans cette maison pour des noces, *lui qui est venu dans le monde pour des noces* ? […] Le Seigneur a donc ici-bas une Épouse qu'il a rachetée au prix de son sang et à qui il a donné pour gage l'Esprit-Saint. Il l'a arrachée à l'esclavage du diable, il est mort pour ses péchés, il est ressuscité pour sa justification […] Le Seigneur […] a donné son sang pour celle qu'il obtiendrait à sa résurrection et qu'il s'était déjà unie dans le sein de la Vierge. Le Verbe est en effet l'Époux, l'Épouse est la chair humaine, et les deux sont l'unique Fils de Dieu qui est en même temps le Fils de l'homme. Le sein de la Vierge marie est sa chambre nuptiale ; c'est là qu'il est devenu la tête de l'Église […] De la chambre nuptiale il s'est avancé comme un époux et, invité, il est venu aux noces ». La traduction et le soulignement sont d'E. Schmitt, dans l'œuvre citée à la note précédente et au même lieu.

D'une manière générale saint Augustin, malgré son pessimisme sur la nature humaine marquée par le péché originel et son histoire personnelle, est ouvert et positif à propos du mariage. Bien qu'il considère l'acte conjugal inséparable de la concupiscence[139], l'accomplir en vue de la procréation n'est pas pour lui un péché. Cependant, si ceci se mêle à une recherche de plaisir, il y a toujours au moins péché véniel. Le mariage reste pourtant un bien en soi, mais moins élevé que la virginité[140]. Il est voulu et béni par Dieu, et est donc un grand bien. Augustin ne se distinguait donc pas de ses prédécesseurs, jusqu'à ses développements sur les biens et l'indissolubilité du mariage.

Les biens du mariage

Il implique trois biens[141], à savoir *proles* : la génération[142] et l'éducation des enfants, *fides* : l'unité et la fidélité dans l'amour mutuel, et *sacramentum* : qui lie le mariage aux noces du Christ et de l'Église, d'où son indissolubilité. Ces biens ne doivent pas être confondus avec les fins du mariage, ils sont ce qui en fait la valeur. Ils peuvent être liés particulièrement à une fin, comme la procréation, fin essentielle pour Augustin, ou même dépasser et accomplir ce mariage, comme le bien du sacrement. Cet ensemble de biens fait de la société conjugale une fraternité d'amitié spirituelle et une participation à l'amour divin. Ceci permet aussi de légitimer un mariage qui ne comporterait pas de procréation[143], comme celui de Marie et de Joseph[144].

Augustin affirme l'indissolubilité du mariage comme ses prédécesseurs, mais la justifie, en plus de sa valeur sociale, par le *bonum sacramenti*, l'union du Christ et de l'Église. Cet amour étant éternel, le mariage chrétien n'est plus une prophétie[145]mais une figure réelle des noces du Christ et de l'Église. Il est ainsi indissoluble. Cette indissolubilité est sans exception, selon Augustin. Même en étudiant l'incise matthéenne[146] il arrive à la conclusion que le mari trompé peut renvoyer sa femme en cas d'adultère, par symétrie il l'étend à l'épouse, mais garde comme règle absolue l'impossibilité du remariage. Nous sommes donc ici en présence d'une séparation

---

[139] Bien qu'il ne faille pas attribuer la concupiscence au mariage lui-même, cf. AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia* I, XVII, 19 ; *PL* 44, 425 A, le mariage doit la tolérer.
[140] AUGUSTIN, *De bono conjugali* VIII, 7s ; *PL* 40, 379 A-380 B.
[141] AUGUSTIN, *De bono conjugali* II-IV, 2-4 ; *PL* 40, 373 D-376 C et XXIV, 32 ; *PL* 40, 394 B-C ; *De Genesi ad litteram* IX, VII, 12 ; *PL* 34, 397 B-D.
[142] Non tant le nombre que la renaissance à la vie éternelle : AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia* I, XVII, 19 ; *PL* 44, 424 D-425 A.
[143] AUGUSTIN, *De bono conjugali* V, 5 ; *PL* 40, 376 D-377 B.
[144] AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia* I, XI, 13 ; *PL* 44, 421 C.
[145] Comme il pouvait l'être dans l'Ancien Testament.
[146] Mt 19,9 : « quiconque répudie sa femme – pas pour "prostitution" – et en épouse une autre, commet un adultère. »

de corps plus que d'une séparation au sens mosaïque. La seule exception qu'il estime possible est de ne pas refuser le baptême à un catéchumène remarié, dans certains cas[147]. Il faut surtout retenir de sa doctrine des biens du mariage que des conjoints séparés (innocents ou pas, mais dont le mariage est certain) ne peuvent se remarier, sous peine d'être adultères.

Nous pouvons en conclusion nous émerveiller de la profondeur donnée par Augustin au mariage chrétien, l'appuyant sur la fondation solide et réelle –Realsymbolique – des noces du Christ et de l'Église, et en même temps nous demander comment une telle dimension donnée au mariage a pu ne pas être aussi comprise eschatologiquement. Cet émerveillement est d'autant plus grand qu'il est suscité par un homme qui a lutté d'abord faiblement dans sa propre chair contre les tentations opposées au mariage, mais cette expérience qu'il a faite de la rédemption même n'a pas porté ses fruits jusque dans le sacrement du mariage. C'est seulement avec saint Jean Chrysostome que cette dimension quasi eschatologique commence à apparaître.

8.4.3 Jean Chrysostome et l'éternité du mariage

Nous avons vu plus haut en quoi Jean Chrysostome se rapprochait des autres Pères de l'Église, en particulier dans sa vision angélique de la nature humaine hors du péché. Cependant comme pasteur il sut équilibrer ce propos par des homélies profondes[148]. Il insiste sur la réciprocité des devoirs : tendresse et obéissance[149]. La femme doit être considérée comme la compagne de sa vie, la source de son bonheur, l'associée de son existence. L'époux doit la rendre belle aux yeux de Dieu, c'est pourquoi elle doit être l'objet de son amour[150]. Elle est son égale en beaucoup de choses, y compris l'honneur[151]. Plus grande encore, l'unité des deux dans

[147] Voir l'ensemble de la discussion du traité AUGUSTIN, *De fide et operibus*, *PL* 197-230, en particulier la petite exception d'un catéchumène victime d'adultère et remarié, mais il tient alors d'une erreur vénielle : *De fide et operibus*, XIX, 35 ; *PL* 221 B. Il semble à première vue avoir évolué sur ce sujet : avant le *De fide et operibus* (en 413), dans le *De bono conjugali* (en 410) il affirmait simplement qu'aucune des deux parties ne pouvait se marier, tandis qu'après (en 419), dans le *De conjugiis adulterinis* il redit que celui (ou celle) qui a renvoyé un conjoint adultère ne peut se remarier. En réalité il n'y a pas de contradiction. Il ne fait qu'hésiter dans le *De fide et operibus* sur la validité du mariage naturel (ou plutôt, pour être exact, du mariage culturel).

[148] Signalons les *Homiliae In Genesim*, *PG* 53 ; *Quales ducendae sint uxores*, *PG* 51 ; *Homiliae XXIV in epistolam ad Ephesios*, *PG* 62 ; *Homiliae XII in epistolam ad Colossenses*, *PG* 62.

[149] JEAN CHRYSOSTOME, *Homiliae XXIV in epistolam ad Ephesios*, Homilia XX, 2 ; *PG* 62, 137.

[150] JEAN CHRYSOSTOME, *Homiliae XXIV in epistolam ad Ephesios*, Homilia XX, 8 ; *PG* 62, 146.

[151] JEAN CHRYSOSTOME, *Homiliae XLIV in epistolam primam ad Corinthios*, Homilia XXVI, 2 ; *PG* 61, 214s.

la procréation[152] montre que la séparation de l'origine ne les empêche pas de ne faire qu'un. Ainsi chacun individuellement, quand il n'est pas joint à l'autre dans ce mystère de charité, n'est pas entier. Cette union des époux représente l'image même de Dieu[153], il est un mystère qui nous « représente Jésus-Christ »[154]. Et aussi : ce mystère est « une réalité spirituelle que contracte une âme jointe à Dieu par des liens ineffables que Dieu seul connaît »[155].

Pour l'expliquer il s'appuie tout au long de ses développements[156] sur les textes de Gn 2,24 et d'Ep 5 sur l'homme et la femme. La spiritualité qu'il en tire compare l'époux qui quitte son père et sa mère avec le Christ qui quitte la droite de Dieu pour s'unir à son Église[157] : ce mystère est grand. Pour ce faire, il s'est abaissé lui-même, il s'est enveloppé du manteau de l'épouse[158], établissant le prototype de l'amour conjugal. Il s'est livré pour elle et, comme Adam, dans le sommeil de la mort la vie a été tirée de son côté ouvert pour son épouse. C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère, et ils ne font qu'un[159].

Ces points laissent supposer que le mariage a pour Chrysostome une dimension eschatologique. Il confirme qu'il demeurera pour l'éternité selon lui[160] :

> [Conseils pour un époux, s'adressant à sa jeune épouse :] Voilà pourquoi je me suis attaché à toi ; voilà pourquoi je t'aime et te préfère à ma propre vie, car la vie présente n'est rien ; mais je t'adresse mes prières, mes recommandations, et je fais tout pour qu'il nous soit donné, après avoir passé la vie actuelle dans un mutuel amour, d'être encore réunis et heureux dans la vie future. Tout ce qui est d'ici-bas est court et fragile : mais si nous avons su nous rendre dignes de la bonté de Dieu, au sortir de ce monde, nous serons éternellement avec Jésus-Christ, éternellement l'un avec l'autre, au sein d'une félicité parfaite. Ton affection me plaît par-dessus tout, et rien ne me serait aussi pénible que d'avoir en quoi que ce soit une autre pensée que la tienne. Quand il me faudrait tout perdre, devenir plus pauvre qu'Irus, encourir les plus extrêmes périls, tout souffrir, rien ne me coûtera, rien ne m'effraie pourvu que je possède ton amour.

---

[152] Redisant alors la dignité, contre ceux qui la calomnient, des organes sexuels : s'ils sont dits honteux, c'est à cause du mauvais usage que certains en font, et non de leur nature : JEAN CHRYSOSTOME, *Homiliae XLIV in epistolam primam ad Corinthios*, Homilia XXXI, 1 ; *PG* 61, 258.
[153] JEAN CHRYSOSTOME, *Homiliae XII in epistolam ad Colossenses*, Homilia XII, 5 ; *PG* 62, 387.
[154] JEAN CHRYSOSTOME, *Homiliae XII in epistolam ad Colossenses*, Homilia XII, 6 ; *PG* 62, 389.
[155] JEAN CHRYSOSTOME, *Homiliae XXIV in epistolam ad Ephesios*, Homilia XX, 5 ; *PG* 62, 141.
[156] Comme les Pères de l'Église en général : L. DATTRINO, *Il matrimonio nel pensiero di Giovanni Crisostomo*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 2002, 10-12, où le mariage est vu comme mystère car type de l'union du Christ et de l'Église.
[157] JEAN CHRYSOSTOME, *Quales ducendae sint uxores*, Homilia III, 3 ; *PG* 51, 230 C.
[158] JEAN CHRYSOSTOME, *Expositio in Psalmum* V, 2 ; *PG* 55, 63.
[159] JEAN CHRYSOSTOME, *Quales ducendae sint uxores*, Homilia III, 3 ; *PG* 51, 229 C.
[160] JEAN CHRYSOSTOME, *Homiliae XXIV in epistolam ad Ephesios*, Homilia XX, 8 ; *PG* 62, 147 A-B.

Mais il ne précise pas si, selon lui, c'est la concomitance de leur félicité qui les unira éternellement dans la charité. La fin de ce paragraphe, sans trancher, nous fait pencher vers cette interprétation-là. Reste à discerner ce qui tient de la charité donnée par le sacrement et ce qui est le fruit naturel de leur amour. Le vocabulaire sacramentel n'étant pas suffisamment précisé à cette époque, nous nous contenterons simplement de l'existence de ce rapprochement d'idées.

Un autre rapprochement vient d'une découverte relativement récente : sa VIe catéchèse baptismale[161]. Il y décrit le vêtement blanc du baptême en parallèle avec le vêtement des noces, fait le lien entre les sept jours de fête des mariages de son époque et l'octave pascale et parle de ces fêtes du baptisé qui se prolongeront « dans toute la durée du temps […], pourvu que vous conserviez votre vêtement nuptial intact et éclatant. »[162] Il est facile, et l'ensemble du texte nous y invite, de comprendre cela dans un sens eschatologique[163]. Mais comme il parle ici du baptême à partir de l'analogie du mariage, la définition du mariage comme eschatologique n'est pas prouvée. Nous ne pouvons cependant nier une réelle proximité dans la théologie de Chrysostome entre baptême, mariage et éternité[164].

Un autre enseignement important nous vient de la IIIe catéchèse baptismale[165]. Cette catéchèse veut expliquer l'efficacité du sang du Christ. Pour cela saint Jean commence (paragraphes 12-15) par rappeler que si le sang d'un animal a pu sauver les hébreux de la mort en Égypte, c'est parce qu'il était la figure (le type) du sang du Christ. Il fait ensuite (paragraphes 16-19) un rapprochement entre le sang du Christ sur la croix et les sacrements, car si de l'eau et du sang[166] ont coulé du côté du Christ, « cette eau était le symbole du baptême et le sang celui des mystères. »[167] Ce lien avec les sacrements de l'initiation et avec le sacrement du mariage est ensuite souligné : « Or c'est de ces deux sacrements qu'est née l'Église, par ce "bain de renaissance et de la rénovation dans l'Esprit saint" par le baptême, et par les mystères. Or les signes du baptême et des mystères sont issus du côté. C'est de son côté par conséquent

[161] Redécouvertes en 1955 au monastère de Stavronikita, sur le mont Athos : JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, VI 23-25 ; SC 50, 226-228. Voir aussi *Ibid.* I, 14-18 ; 116-18.
[162] JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, VI 24 ; SC 50, 227.
[163] Comme le fait par exemple A. RUSH, « Death as spiritual marriage : individual and ecclesial eschatology », *Vigiliae Christianae* 26/2 (1972) 93.
[164] Thème déjà présent en JEAN CHRYSOSTOME, *Commentarius in Sanctum Matthaeum Evangelistam*, Homilia XXXI al. XXXII, 3 ; *PG* 57, 374 D où la mort est présentée comme l'entrée dans la chambre nuptiale.
[165] JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, III, *Homélie adressée aux néophytes* ; SC 50, 151-167. Avec en particulier le passage sur l'efficacité du sang du Christ : *Ibid.* III 12-19 ; SC 50, 158-162.
[166] Ici cités dans cet ordre.
[167] JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, III 16 ; SC 50, 160.

que le Christ a formé l'Église, comme il a formé Ève du côté d'Adam. »[168] Les liens de type, de signe, de préfiguration, de Realsymbole et de sacrement sont ici articulés par l'efficacité du sang et de l'eau. Nous échappons à une lecture allégorisante par la force des ombres des figures qui nous porte à la force de leur vérité[169]

Avant de voir quelles transitions ont dû subir ces avancées patristiques pour irriguer la pensée scolastique, relevons surtout la conclusion de Jean Chrysostome : « Faites vos prières en commun : allez chacun de votre côté à l'église : et qu'au retour le mari demande compte à sa femme, la femme à son mari de ce qui a été dit et lu... […] Un pareil mariage ne sera guère inférieur à la vie monastique ; de tels époux auront peu de chose à envier aux célibataires. »[170]

8.4.4 Eschatologie et Mariage après Augustin et Jean Chrysostome

La période qui a suivi le Ve siècle a été marquée par un net recul de la discipline ecclésiastique sur l'indissolubilité du mariage et sur les secondes noces. Bien que l'indissolubilité du mariage ne soit pas une condition suffisante pour en déduire sa dimension eschatologique, elle est nécessaire. Qu'un auteur la nie suffit donc normalement pour montrer qu'il n'envisage pas cette dimension eschatologique. Or si l'indissolubilité du mariage était communément admise au Ve siècle, l'assimilation de peuples barbares et de leurs coutumes ont conduit à des décisions opposées.

Citons les conciles d'Agde[171] (506) et Compiègne[172] (757), en France, qui permettent de plus en plus largement de se remarier, même du vivant du conjoint. À l'opposé, les conciles de Herford[173] (673) et Soissons[174] (744) maintiennent la stricte discipline. À Rome aussi, nous voyons des assouplissements dans certains écrits de Grégoire II et au concile de 826[175]. La réforme carolingienne en revanche promeut à nouveau cette indissolubilité : le capitulaire

[168] JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, III 17 ; SC 50, 160s.
[169] JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, III 15 ; SC 50, 159s, voir aussi la mention de l'épitaphe *Ex umbris et imaginibus in veritatem* en 4.4 et les thèmes correspondants.
[170] JEAN CHRYSOSTOME, *Homiliae XXIV in epistolam ad Ephesios*, Homilia XX, 9 ; *PG* 62, 147 D (C pour la version grecque).
[171] Dans la collection CH.J. HEFELE – H. LECLERCQ, ed., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, I-XI, Paris, Letouzey et Ané, 1907-1952, le vol. II, 973-985.
[172] CH.J. HEFELE – H. LECLERCQ, ed., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, III, 941-943.
[173] CH.J. HEFELE – H. LECLERCQ, ed., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, III, 310.
[174] CH.J. HEFELE – H. LECLERCQ, ed., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, III, 858-859.
[175] CH.J. HEFELE – H. LECLERCQ, ed., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, IV, 53.

d'Aix-la-Chapelle[176] (789), les conciles de Frioul[177] (796), Nantes[178] (environ 800) et Paris[179] (829). Il semble que les dispositions civiles aient une influence importante sur la discipline de l'Église. Il reste à déterminer si cela est vu théologiquement comme une contrainte ou comme conforme à la nature du mariage. Les Pères orientaux ont, de leur côté, regretté la distanciation des coutumes civiles d'avec l'Évangile. Or les liens avec le pouvoir civil vont continuer, au VIe siècle, à ébranler la législation ecclésiastique du mariage. Le nouveau code (542) de l'empereur Justinien prévoit six possibilités de divorce[180]. À partir de là leur nombre ne va cesser d'augmenter.

Nous le voyons : bien qu'à regret, la dimension eschatologique du mariage semble se perdre dans les compromissions du temps. Cela se voit aussi pour la compréhension des secondes noces. Dans ce cas les indications pauliniennes[181] pour le remariage des veuves sont trompeuses : bien qu'étant des concessions[182], c'est surtout l'autorisation qui est retenue. Les veuves sont vues comme une catégorie, un ordre à part[183], quasiment consacrées pour certaines d'entre elles. Les voix des Pères s'élevant avec rigueur[184] ne se font plus entendre pour les remariages et, dans la liturgie, ce qui était une démarche pénitentielle devient peu à peu indiscernable d'une cérémonie nuptiale[185].

Il semble ainsi que la pratique nuptiale, jointe aux réticences des premiers Pères, a autorisé un silence général sur la subsistance des liens matrimoniaux dans l'éternité. Cela s'explique

---

[176] CH.J. HEFELE – H. LECLERCQ, ed., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, III, 1030.
[177] CH.J. HEFELE – H. LECLERCQ, ed., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, III, 1094.
[178] CH.J. HEFELE – H. LECLERCQ, ed., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, III, 298.1247.
[179] CH.J. HEFELE – H. LECLERCQ, ed., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, IV, 70.
[180] Voir J.-PH. REVEL, *Traité des sacrements.* VII. *Le mariage*, Paris, Les éditions du Cerf, 2012, 496s.
[181] 1 Co 7,39.
[182] 1 Co 7,8.40 ; 1 Tm 3,2.12 ; Ti 1,6.
[183] 1 Tm 5,3-16, surtout le v. 5 ; cf. Ac 9,36. Faut-il voir en cela l'origine du "charivari" qui, jusqu'au Moyen Âge et même après, venait bruyamment reprocher non seulement un mariage mal assorti mais aussi le remariage d'un veuf ou d'une veuve ?
[184] Comme BASILE DE CESAREE, *Lettres* II, Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1961, Lettre 188 paragraphe 4 ; 125, condamnant un remarié à deux, trois ou quatre ans d'exclusion selon le nombre de mariages déjà contractés. Il les qualifie de polygame ou de fornicateurs.
[185] Notons en Occident l'absence de la bénédiction nuptiale qui a perduré jusqu'au concile Vatican II, tandis qu'en Orient les différences sont encore plus difficiles à percevoir. Un parallèle serait pour ceux-ci intéressant avec l'évolution de la liturgie des secondes et troisièmes noces pour des divorcés par rapport à la liturgie du premier mariage. Dans les différences existant entre premières noces et secondes noces de veuf, notons avec J.-PH. REVEL, *Traité des sacrements.* VII. *Le mariage*, que pp. 239s : l'Ambrosiaster les indique sans gloire ; pp. 261s : les coptes au XVe siècle omettent le couronnement et en font un rite pénitentiel avec moins de bénédictions ; p. 273 : les arméniens n'ont quasiment pas de différences ; pp. 285s : les byzantins omettent eux aussi le couronnement et certaines prières, quelquefois aussi la communion, l'ensemble est plus pénitentiel (notons que des divergences réelles et interprétatives existent). En Occident (*Ibid*. 319-322) au IXe siècle à Rome il n'y a pas de bénédiction-vélation pour les veufs, mais le mariage est reconnu, les celtes ne semblent pas à la même époque avoir d'autre différence qu'une bénédiction particulière ; pp. 336s : les wisigoths ont un rite plus bref. L'ensemble de ces différences ne semble donc pas fondamental.

facilement par le pessimisme entourant le mariage aux premiers siècles de l'Église. Il faut y ajouter dans le cas particulier du remariage des veufs un désir compréhensible de ne pas faire peser sur les nouveaux époux un doute blessant. Ce silence a été favorisé par les vicissitudes historiques touchant le mariage[186]. Le résultat est une ignorance presque volontaire de la dimension eschatologique du mariage, malgré les écrits de plusieurs Pères, Tertullien et Chrysostome en particulier.

Au terme de cette recherche rapide sur la valeur Realsymbolique du mariage chez les Pères de l'Église il apparaît que, malgré un contexte souvent difficile et dans lequel leurs voix ne se sont pas fait entendre, ils ont assez généralement accueilli la valeur positive du mariage, après les hésitations des premiers temps. Ils ont aussi, au fur et à mesure des luttes contre les hérésies, découvert sa valeur eschatologique. Ils n'en ont par contre presque pas tiré les conséquences, préférant semble-t-il se taire quand ils ont été confrontés à l'apparente contradiction de l'autorisation paulinienne des secondes noces des veufs[187]. L'absence de témoignage de leur part, pour ce que nous en avons vu, est attestée par les décisions synodales de plus en plus courantes sur la solubilité du mariage, ce qui établit que le mariage lui-même fut peu défendu et, *a fortiori*, sa valeur eschatologique non plus. Comment imaginer que des conciles acceptent un remariage après séparation et qu'en même temps se répande l'idée d'une survie du lien matrimonial dans l'éternité ?

Notons la présence *in fieri* de la sacramentalité du mariage, considéré déjà –aux approximations de langage près – comme un signe efficace de la présence du mariage du Christ et de l'Église, et qui semble déjà contredire cette absence d'efficacité Realsymbolique du mariage dans l'éternité. Nous chercherons donc comment, chez les théologiens scolastiques comme chez leurs successeurs, cette valeur Realsymbolique du mariage va pouvoir être accueillie. Pour ce faire nous chercherons à voir comment a été comprise sa dimension eschatologique et ce que les chrétiens ont entendu par « sacrement du mariage ».

[186] Voir ROUCHE M., « Le mariage au fil du temps », *Alliance* 86 (1993) 43 à 157 (2005) 46.

[187] Cette autorisation se comprend si nous nous rappelons que, la charité eschatologique n'ayant rien de génital, elle ne pose rien de polygame, à commencer par la charité du Christ époux.

9. **L'évaluation scolastique de l'image**

À la fin de l'époque patristique plusieurs points sont acquis : le mariage est un état de vie légitime dans l'Église, bien que considéré inférieur à la virginité consacrée[1] ; cet état de vie a une certaine valeur et une dimension sacrée ; enfin certaines de ses caractéristiques sont acceptées : monogamique, il est unique et dure toute la vie. Ces points n'ont pas fait l'objet d'autres développements jusqu'à l'an mille. Les secondes noces, conformément à la doctrine paulinienne[2], sont acceptées même si elles sont dites[3] inférieures au veuvage. Des divergences sur l'indissolubilité commencent à apparaître entre Orient et Occident, mais ont peu de conséquences à cause du manque de contacts entre ces communautés. En même temps apparaissent, en plus de la théologie des biens[4], la théologie des fins et de la nature sacramentelle du mariage. La place des canonistes devient importante, ce qui nous conduira à les étudier aussi dans ces deux parties de la période classique qui va de la réforme du XIe siècle à la fin du Moyen Âge : la préparation de la doctrine classique et sa formation[5]. Nous pouvons déceler dans cette évolution la prédominance croissante de l'Église sur les pouvoirs séculiers. Sa tâche principale pendant cette période a été l'unification des différentes législations, en particulier la coutume romaine qui voyait les noces établies par le consentement, et la germanique qui les appuyait sur un cérémonial plus complexe comprenant un contrat[6] (*desponsatio*) et une livraison (*traditio*)[7]. La théologie a aussi dû préciser la notion de

---

[1] Est-ce que la conscience plus vive de ceci peut expliquer la grande vitalité des ordres monastiques à partir du Xe siècle ?

[2] En 1 Tm 5,14, contredisant pourtant 1 Tm 5,12, à moins que ce dernier vœu ne désigne celui qu'accompagnerait l'ordre des veuves.

[3] Voir toujours 1 Tm 5,3-16.

[4] Nous ne pouvons, dans ce passage en revue rapide, opérer les distinctions nécessaires entre ce qui est à la foi un bien et une fin, comme le *Bonum vinculi*, et ce qui sera séparé plus explicitement.

[5] Nous suivons ici le très complet G. LE BRAS, « La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille », *DTC*, IX, 2123-2223, la valeur de cette étude historique n'ayant pas été remise en cause par les travaux récents, pour une première approche en tout cas.

[6] Il serait intéressant de reprendre les différences qui peuvent exister entre ce type de contrat et le mariage juif séparé entre consécration (*qiddushin*) et assomption (*nissu'in*). Ainsi nous pourrions comprendre en quoi la répudiation en secret (Mt 1,19) ne pouvait être une séparation effective – qui aurait été décelée publiquement – mais devait plus tenir de ce que Marie et Joseph ont effectivement vécu : une apparence de vie commune. La différence principale est que la charité qu'ils ont vécue fut proprement conjugale (*ST* III, q. 29, art. 2).

[7] Cette séparation entre en contraste violent avec la charité une et totale du Christ : le Christ annonce, dès le début de sa vie publique, la plénitude de sa décision qui s'accomplit sur le bois de la croix. Dans ce sens nous pouvons relire le commencement de l'Évangile selon saint Marc en parallèle avec le début du livre de la Genèse : le désert des tentations vaincues et la compagnie des anges écartent de la figure du nouvel époux le risque de défection trop présent entre la *desponsatio* et la *traditio*.

sacrement, encore générale à la fin du premier millénaire. Cette imprécision se ressent quand il faut discerner le moment où le lien est établi et à quelles conditions il subsiste.

Ce dernier point nous intéressera, en plus de la nature sacramentelle du mariage, du point de vue de la subsistance eschatologique : quelles sont les valeurs eschatologiques du mariage non sacramentel et du mariage sacramentel ? Si ces réponses ne correspondent pas exactement à la recherche Realsymbolique, elles peuvent nous renseigner sur la possibilité de concevoir cette valeur Realsymbolique du mariage dans l'Église de cette époque. À l'appui de cette recherche et comme sa partie émergée, nous verrons comment l'image de l'Église épouse du Christ a pu servir de base Realsymbolique pour la compréhension du sacrement de mariage. Les deux premières parties de notre recherche seront chronologiques : préparation de la doctrine classique jusqu'au XIIe siècle d'abord et synthèse par les grands scolastiques jusqu'au XIVe siècle et transmission ensuite. Nous nous arrêterons sur certains points particulièrement explicités par saint Thomas d'Aquin dans un troisième temps.

9.1 ***Préparation de la doctrine classique***

Les premiers inventaires complets des règles canoniques apparaissent au XIe siècle et étonnent par leurs discordances. Les canonistes cherchent à y mettre bon ordre tandis que les théologiens font de même avec les recueils patristiques. Ceci a pour conséquence au XIIe siècle l'apparition des monuments de Gratien et de Pierre Lombard. Les *Sentences* de ce dernier seront à la base de commentaires et de synthèses magistrales, les *Décrets* de Gratien engendreront parallèlement des *Décrétales* et leurs solutions. La doctrine qui en émerge au XIIIe siècle sera considérée comme classique.

XIe siècle

Au XIe siècle la réforme grégorienne laisse deviner une réémergence des hérésies opposées au mariage, tels les manichéens. Les conciles ont en retour réaffirmé la doctrine classique sur la bonté du mariage. L'autre défi était de concilier les droits romain et germain. Ce premier renaît et prend une certaine importance à Bologne, avec comme définition du mariage : association d'existence des époux. Cette association doit être accompagnée de l'intention de se comporter comme mari et femme. C'est cette volonté qui fait le mariage : *consensus facit*

nuptias[8], dit l'adage. Ce consentement se manifeste par le contrat. La question demeure de la nécessité de la cohabitation. La réponse classique est que *nuptias non concubitus, sed consensus facit*[9]. La prédominance du droit romain donne tellement d'importance à la volonté que le mariage selon ce droit diffère du consentement tel que nous le connaissons. Le *consensus* romain serait plus proche des fiançailles : une volonté exprimée sur un fait futur. Ce *consensus* doit alors être accompagné de signes ou de cérémonies extérieures pour correspondre à la coutume romaine. Tout cela constitue une base fragile pour le Realsymbole : comme l'expression des époux ne semble pas totale et peut même garder un caractère différé si la cohabitation n'est pas immédiatement nécessaire, nous ne pouvons la qualifier Realsymboliquement alors qu'elle est encore floue, ne serait-ce que du point de vue humain ou contractuel. Ce qui n'est pas encore en actes ne peut être déjà établi Realsymboliquement, car seul le Christ fait ce qu'il dit.

XIIe siècle

Au XIIe siècle, malgré les rappels magistériels, les hérésies persistent dans leur condamnation du mariage. Les conciles y répondent, ainsi que les théologiens par leurs recherches et la constitution de recueils d'enseignements[10]. Relevons la présence dans le dialogue d'Honorius d'Autun de la justification de l'unité du mariage par l'image de l'Église : « par l'union charnelle est signifié[11] le sacrement du Christ et de l'Église. De même que l'homme uni à la femme ne fait qu'un avec elle : ainsi l'Église par l'union au corps du Christ est un avec lui ; et celui-ci, en assumant la nature humaine ne fait qu'un avec elle, comme il est dit »[12] en Ep 5,31s.

Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen

À cause de cela et de la même manière Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen, considère qu'un deuxième mariage ne serait pas sacramentel[13] : comme le mariage du Christ et de l'Église qui est unique et demeure dans l'éternité, le mariage chrétien, par la sanctification apportée aux noces de Cana, doit suivre la même règle. Les secondes noces ne sont donc pas sacramentelles, bien que bonnes et honnêtes. Nous retrouvons ici cette perspective eschatologique du mariage

[8] « Le consentement fait les noces. »
[9] « C'est le consentement, et non la cohabitation, qui fait les noces. »
[10] Âge d'or des sentences de 1090 à 1140.
[11] Nous reconnaissons un Realsymbole dans cette énonciation.
[12] HONORIUS D'AUTUN, *Elucidarium*, Livre II, 16 ; *PL* 172, 1147 B-C.
[13] HUGUES D'AMIENS, *Contra haereticos sui temporis*, Livre III, 4 ; *PL* 192, 1288 D – 1289 C.

qui peut permettre de comprendre sa valeur. Ici, ce n'est pas la génitalité du mariage qui fait sa valeur, bien que mise en avant par le lien implicite avec 1 Co 6,16, car sinon le mariage du Christ ne pourrait pas entrer en considération dans ce raisonnement. C'est la totalité du don eschatologique du Christ qui peut déjà se signifier dans l'union charnelle et qui donne sa valeur au mariage. Ainsi le remariage contredirait pour Hugues d'Amiens ce don établi. En sens contraire, les noces eschatologiques du Christ ne peuvent être vues dans un sens génital car sans cela elles seraient diachroniquement polygames et justifieraient aujourd'hui la polygamie.

Le sacramentum d'*Hugues de Saint Victor*

Hugues de Saint Victor écrit le premier traité général et complet sur le mariage dans son traité sur les sacrements[14]. Changement notable, pour lui le consentement libre, actuel et légitime fait le mariage, et non la promesse ou le désir exprimé par exemple dans les fiançailles[15]. Ainsi les cérémonies sont utiles pour prouver le mariage, mais ni leur absence ni la cessation de la volonté unitive ne portent atteinte à la réalité du mariage. Le mariage ainsi défini peut, comme nous l'avons vu, être un Realsymbole. Mais Hugues de Saint Victor introduit[16] une distinction entre l'union des cœurs et l'union charnelle. La seconde n'est pas pour lui nécessaire au mariage, mais il distingue en cela le *sacramentum conjugii* et le *sacramentum conjugalis* (ou *carnalis*) *officii*[17]. Il justifie cette distinction par un usage du terme *sacrement* très proche de notre *Realsymbole* : « l'amour conjugal est le sacrement de l'amour spirituel entre Dieu et l'âme. L'union charnelle entre les époux est le sacrement de l'association réalisée entre le Christ et l'Église par l'effet de l'incarnation. »[18] Il différencie en cela le sacrement *magnum*[19] du *maius*[20], mais sans que cela n'ait de grandes conséquences, sauf à générer des distinctions peu stables dans son discours. Il insiste ainsi plus sur l'unité que sur l'indissolubilité[21], ce qui montre que son usage de *sacramentum* n'est pas univoque.

---

[14] HUGUES DE SAINT VICTOR, *De sacramentis christianae fidei,* Livre II, pars 11 ; *PL* 176, 479 D – 520 C.
[15] HUGUES DE SAINT VICTOR, *De sacramentis christianae fidei,* Livre II, pars 11, cap. 5 ; *PL* 176, 485 D – 488 C.
[16] Afin de sauvegarder le mariage de Marie et de Joseph de l'opinion hérétique qu'il est soit consommé soit invalide : HUGUES DE SAINT VICTOR, *De B. Mariae virginitate, PL* 176, 857 A – 876 C. Notons dans cet écrit le lien fort avec l'union de l'âme et de l'époux divin : D. POIREL, « Amour de Dieu, amour humain », *Communio* 22/1 (1997) 55-67.
[17] Il n'utilise pas un « *remedii* » qui insisterait sur le mariage comme remède à la concupiscence, mais dans cet « *officii* » il met en avant le devoir de soutien réciproque, qui lui est bien supérieur.
[18] HUGUES DE SAINT VICTOR, *De B. Mariae virginitate, PL* 176, 860 C ; 864 B ; 875 A-B.
[19] *Ibid*. 864 B, entre le Christ et l'Église.
[20] *Ibid*. 860 C, entre Dieu et l'âme, et en 864 B aussi. Cette correspondance n'est pas explicitée par ailleurs.
[21] HUGUES DE SAINT VICTOR, *De sacramentis christianae fidei,* Livre II, pars 11, cap. 11 ; *PL* 176, 497 D – 499 B.

Le sacramentum d'*Hincmar de Reims*

Nous pouvons relever une autre contradiction[22] dans cet usage de *sacrement* : Hincmar de Reims dit[23] que, par la constitution de la société (charnelle) nuptiale les époux ont en eux le sacrement du Christ et de l'Église, et il en déduit que le mariage s'établit par la relation charnelle[24]. Deux écoles s'affrontent à distance sur la primauté du consentement et de la consommation, mais toutes deux utilisent le sacrement du Christ et de l'Église pour démontrer leur hypothèse. Gratien et à sa suite l'école de Bologne professeront que c'est la somme des deux événements – consentement et relation charnelle – qui établit le mariage et son indissolubilité. Mais ce point est secondaire pour nous.

Conclusion des XIe et XIIe siècles

À la fin de cette période nous devons d'abord constater qu'il n'existe pas de théologie claire, organisée et systématique des sacrements, et qui soit généralement acceptée. Le vocabulaire technique lui-même n'est pas fixé et il est difficile d'en tirer des enseignements sur la manière dont les théologiens, et donc les chrétiens de cette époque, pouvaient appuyer la sacramentalité du mariage sur sa valeur originelle articulée avec l'union du Christ et de l'Église. La seule certitude est que l'image du Christ et de l'Église est importante dans cette théologie du mariage.

De plus dans ces écrits théologiques le mot *sacrement* est couramment utilisé pour associer ces deux unions, mais les réalités recouvertes par ce terme ne sont pas encore fixées précisément[25]. Le *sacrement* semble être ici le signe d'une chose sacrée, accompagné alors d'un autre *sacrement* qui serait l'union des volontés ou de la charité des époux. Tout ceci ne peut servir de base à une théologie sacramentaire articulée, même limitée au mariage. Remarquons

[22] Que nous pourrions dire *externe*, car elle semble relier l'efficacité d'un mariage qui devient un sacrement par la consommation charnelle à l'efficacité d'un mariage –entre le Christ et l'Église – qui est dit sacrement alors que sa consommation charnelle n'est pas visible humainement.

[23] HINCMAR DE REIMS, *Epistolae*, 22 ; *PL* 126, 137 C, 138 A, 145 C.

[24] Position identique en cela chez ANSELME DE LAON, *Enarrationes in Matthaeum*, 5 ; *PL* 162, 1299 B et *Ibid.* 19 ; *PL* 162, 1411 D – 1412 A.

[25] Voir à ce sujet le travail de référence J. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot «* Sacramentum *»*. I. *Les anténicéens*. Nous pouvons déjà remarquer que cet usage (qui s'apparente au *ur-sakrament* de Semmelroth). Cette vision du sacrement prend au sérieux la plénitude de l'âme conjugale pleinement et virilement réalisée dans le Christ : en lui le cœur et la volonté sont parfaitement unis et forment le point d'équilibre de sa sainteté. Il est ainsi un modèle de sainteté disponible aussi pour les eunuques à cause du royaume des cieux. Dans ce domaine le Moyen Âge doit relever le défi d'arriver après des Pères de l'Église qui ont sous-estimé le mariage et le Christ époux, et qui ont tenu en trop faible estime la sexualité. Saint Thomas d'Aquin aura la lourde tâche d'essayer d'inverser cette tendance, à la suite de nombreux consacrés qui ont décrit leur vocation en termes matrimoniaux sans avoir recours à un rabaissement de la sexualité.

que l'ensemble de la doctrine reste marquée par le droit et des questions pratiques, comme celle du moment exact de l'établissement du lien matrimonial, sans que ce lien soit explicité.

Le décret de Gratien, datant d'après 1140, cherche à éliminer les contradictions entre les textes canoniques. Relevons parmi la postérité de ces questions que la doctrine commune admet les secondes noces comme licites et honnêtes, mais ne contenant pas le sacrement de l'union – unique – du Christ et de l'Église. Le foisonnement des Décrétales qui suivent Gratien ne nous donne malheureusement pas de précisions théologiques importantes car leur but n'était pas systématique. Ce que nous avons vu précédemment transparaît dans les questions particulières et dans l'exposé des doctrines classiques par lesquelles les Décrétales commencent. Nous en ferons donc ici l'étude.

9.2 ***Formation de la doctrine classique***

Deux écoles

L'école canonique de Bologne tenait que le consentement et la consommation charnelle du mariage le rendaient indissoluble ; Pierre Lombard et les théologiens de Paris après lui étaient partisans de la doctrine consensuelle, selon laquelle le mariage est établi par les consentements actuels et effectifs des époux. Le pape Alexandre III réussit à trouver un compromis en différenciant le mariage *ratum,* indissoluble, du *ratum et consummatum,* totalement indissoluble. L'union sexuelle est alors expliquée comme étant un élément non essentiel mais appartenant à l'intégrité du mariage. C'est la doctrine actuelle du droit canonique.

Le principal défi de la période scolastique qui nous intéresse maintenant a été d'approfondir et articuler les anciens problèmes. L'étude systématique de ces problèmes selon les différentes autorités qui pouvaient être invoquées a permis de découvrir l'ampleur théologique de ces questions attachées au mariage. L'autre défi, particulièrement important pour nous, a été de construire une théologie systématique des sacrements et d'y inclure le sacrement du mariage. Nous nous intéresserons à ce qui, dans la compréhension du mariage et de ce qui l'établit, peut nous permettre de discerner la base nécessaire au Realsymbole du Christ et de l'Église, pour cela nous verrons en quoi la notion de sacrement, telle qu'elle s'établit, a pu s'appuyer sur la Realsymbolique du mariage du Christ et de l'Église ou sur sa sacramentalité originelle. La proximité avec les Pères de l'Église peut nous faire espérer trouver, chez ces théologiens, une

théologie des sacrements qui s'appuie sur une articulation[26] de ces deux aspects : le sacrement de mariage comme Realsymbole de l'union du Christ et de l'Église et le sacrement de mariage comme accomplissement de la sacramentalité originelle du mariage.

Le contenu du sacrement de mariage

Le point culminant du développement de l'époque scolastique est atteint avec les commentaires des sentences par Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin et Pierre de Tarentaise, entre 1245 et 1258. Ils ont le mérite de résumer, systématiser et surtout répondre aux problèmes qui ont intéressé leur époque. Nous pouvons admirer une certaine entente dans ces recherches, un accord théologique assez unanime. Par exemple tous ou presque s'accordent sur l'efficacité du sacrement de mariage. Duns Scot se détachera plus tard de ces théologiens par ses doutes sur la forme du sacrement[27]. Nous retrouverons ces doutes dans la question encore actuelle du ministre du sacrement. Mais dans l'ensemble la scolastique de la période suivant ces grands commentaires est très uniforme et se maintient dans leur continuité.

Aspects et éternité du mariage

Les grandes questions abordées concernent d'abord les aspects du mariage : sa dignité, son honnêteté, ses bases naturelles. Le raisonnement est assez lié aux dimensions immanentes du mariage. Les questions de la polygamie des patriarches et de l'autorisation mosaïque de répudier son épouse ont surpris les scolastiques, mais ils les ont étudiées principalement à l'aune de la loi naturelle. De même la valeur de l'acte conjugal, remise en question par les hérésies cathares, est rétablie par rapport à la morale et au péché. Cette valeur n'est pas pour autant exaltée par les théologiens scolastiques : ils peuvent quelquefois tenir pour honnête l'acte conjugal, mais le plus souvent ne lui reconnaissent qu'une certaine utilité.

Les scolastiques comparent facilement[28] le mariage à un ordre, parallèlement aux ordres religieux, pour essayer de comprendre sa bonté et de le justifier. Cette comparaison fait ressortir

---

[26] Articulation qui provient de la convergence eschatologique du système sacramentel, elle-même fondée sur l'unité du Christ ressuscité. Cette convergence est le grand mystère qui fait que la norme de la grâce est la gloire de l'éternité. C'est cette même convergence qui est invoquée pour établir l'existence d'une foi explicite, même après le péché originel, nécessaire pour accueillir le salut, selon *ST* II-II, q.2, art. 7, resp. , et qui permet à saint Thomas de considérer la valeur des mystères chrétiens et non chrétiens par l'articulation d'Ep 5. Voir aussi en 3.3.2 la note 43.

[27] J. DUNS SCOT, *Opera omnia.* XIII. *Ordinatio. Liber quartus.* dist. 14-42. Città del Vaticano, Typis polyglottis Vaticanis, 2011, dist. 27, q. 2 ; 362-364.

[28] Dans la ligne de G. PERALDI, *Summae virtutum ac vitiorum* I, Paris, Apud Ludouicum Boullenger, 1648[?], 247-249, *de commendatione matrimonis*, (écrit avant 1271) sur douze arguments permettant de recommander le mariage aux fidèles.

une différence principale avec les ordres religieux, à savoir l'absence de noviciat pour se préparer au mariage. Et si c'est Dieu lui-même qui a institué cet ordre, s'il est indispensable à la nature humaine et à sa survie, il faudrait alors le considérer comme supérieur aux autres ordres humainement institués par la suite. Cela devrait alors être articulé avec les *ordines* sacramentels ou liturgico-canoniques qui ont existé avant les ordres religieux : l'*ordo viduarum* et l'*ordo virginum*[29]. Ce simple point montre déjà qu'un classement des ordres et des états de vie selon leur ancienneté ou leur utilité n'a que peu de sens. Nous devons donc encore reconnaître du mariage que, s'il est la source de la génération de fidèles et permet des actes qui en dehors de lui seraient des péchés mortels, en un mot s'il est grand et saint, sa dimension eschatologique n'est pas pour autant évidente. Il est possible de tout quitter pour le royaume des Cieux, par exemple dans la consécration religieuse, mais l'état de mariage est plus difficilement lié à l'éternité.

Constitution du mariage

D'autres aspects sont étudiés : la manière dont le contrat de mariage le constitue, la place du consentement, l'utilité de la consommation charnelle, la distinction pour cela de la puissance et de l'acte dans l'union des époux. De là les scolastiques ont pu essayer de qualifier le consentement des époux. Les vices de ce consentement sont faciles à discerner, son efficacité en revanche nécessite une vision plus ample du mariage. En tant qu'institution divine le mariage a toujours Dieu pour auteur, y compris dans chaque consentement particulier. Et même si le consentement actuel des époux est indispensable, ils sont bien liés par l'opération divine[30]. Le consentement des époux est la cause efficiente du mariage, mais c'est Dieu qui en assure la conservation[31]. Nous voudrions invoquer ici l'autorité de 2 Co 1,20 : « Toutes les promesses de Dieu ont en effet leur oui en lui [, le Fils de Dieu, le Christ Jésus] », mais cela semble dépasser le cadre de ce texte : la prédication du Christ. Nous pourrions toutefois le rattacher à la ressemblance divine (Gn 1,26s) établie dans l'unité conjugale. Nous verrons ce point plus précisément avec la théologie du corps. Mais déjà nous pouvons reconnaître l'existence d'une certaine analogie entre la proclamation de la bonne nouvelle du Christ par les apôtres et la publication de l'amour Trinitaire par le don des époux.

---

[29] Ordre des veuves et ordre des vierges.

[30] BONAVENTURE, *Opera omnia*. IV. *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi*. IV. *In quartum librum sententiarum*, Quaracchi, Ex typographia Colegii S. Bonaventurae, 1889, dist. 27, art. 2, q. 1, 679 : « Consensus utriusque personae est causa proxima matrimonii, sed simul cum institutione divina. »

[31] Voir en parallèle chez saint Thomas d'Aquin l'intitulé de l'article 2 de la question 1 : « *utrum consensus sit causa matrimonii* » (*In IV Sent.*, dist.27, q.1)

Cette piste de réflexion sur le consentement à la source du sacrement est intéressante dans ses développements sur la liberté humaine et sa confrontation à la liberté divine[32], mais il aurait été intéressant de la contempler aussi dans sa dimension eschatologique. Pour ce faire il faudrait alors aussi l'aborder sous un angle christo-pneumatologique car c'est dans le don du Christ que se trouve l'origine renouvelée de l'efficacité du mariage. Les docteurs séraphique et subtil n'ont malheureusement pas – semble-t-il – étendu le débat à cette dimension.

Plan d'étude

Un autre point de la discussion scolastique du mariage qui nous intéresse particulièrement est sa nature sacramentelle. Il est un sacrement, et c'est à ce titre qu'il est étudié, mais, cette évidence énoncée, elle est développée moins unanimement. Les points qui feront problème sont (en suivant ici la numérotation des paragraphes qui vont suivre), d'abord,

a) la justification de cet énoncé,

b) puis le développement de catégories convenant à tous les sacrements.

Dans ces développements nous nous arrêterons sur :

c) le lien entre un acte de la volonté humaine et ses effets surnaturels,

d) y compris chez les infidèles,

ce qui nous obligera d'abord à expliquer :

e) en quoi il est un signe efficace,

pour pouvoir discerner

[32] Voir les discussions avec J. DUNS SCOT, *Commentaria oxoniensia ad IV libros Magistri sententiarum*. I. *In I lib. Sententiarum*, Quaracchi, Typographia Collegii s. Bonaventure, 1912, dist.46-48, 1298-1317 ; et surtout J. DUNS SCOT, *Opera omnia. Editio minor.* III/2. *Opera Theologica. Ordinatio.* III-IV. Alberobello, Editrice Alberobello, 2001*;* Liber IV. dist. 26, q. unica, 31 [10] ; 1031s, où il tiendra, contre Bonaventure, que l'être humain est libre de se marier indépendamment de l'autorisation divine. Cette assertion nous intéresse dans la mesure de ce qu'entendent ces auteurs par mariage, car selon cette dimension du mariage nous pourrions entendre « autorisation divine » dans le sens d'*efficacité symbolique*. En sens contraire, si, pour ces auteurs, le mariage ne peut être considéré que dans le plan divin, et ne saurait avoir de valeur en dehors, cette autorisation divine est une réalité complètement séparée du consentement humain. La comparaison que fait Duns Scot avec l'esclavage volontaire, réel dans ses effets humains bien que contraire au plan divin, semble indiquer que nous demeurons ici au plan légal ou institutionnel, avec déjà un certain nominalisme. C'est la *potestas absoluta* qui rend cet esclavage volontaire possible. La réalité est tordue par le volontarisme scotiste. (L'usage que nous faisons ici de plusieurs éditions différentes des œuvres de Duns Scot est ici dû à la présence de certains flottements dans les références de ses textes, suite à la réattribution et au redécoupage de ses œuvres au cours du XXe siècle. Les tables de concordances devraient suivre l'édition vaticane en cours d'achèvement et permettre de se repérer plus exactement.)

f) l'action de la grâce dans ce sacrement,

et enfin, avec l'aide de saint Thomas d'Aquin,

g) la place de l'Église dans cette institution,

c'est-à-dire non seulement son autorité mais aussi son implication dans cet événement.

Ce développement se fera en suivant la recherche chronologique que nous avons commencée. Les deux derniers points nécessiteront de passer par la synthèse thomiste pour comprendre la théologie actuelle du mariage et les bases sur lesquelles[33] s'est construit le concile de Trente.

9.2.1 Comment le mariage peut-il être un sacrement ?

a) Comment pouvons-nous dire que le mariage est un sacrement ?

L'affirmation de la sacramentalité du mariage est classique et permanente[34] dans l'Église catholique, au moins au deuxième millénaire[35]. Mais il est difficile d'expliquer comment le consentement, purement humain et naturel[36], peut être la cause efficiente du sacrement, surtout si ce consentement est entaché d'une faute morale. Si par exemple une cause finale mauvaise est recherchée dans l'établissement du lien conjugal, comme satisfaire un désir de plaisirs[37] ou de richesses, il est difficile de comprendre comment ce consentement clairement imparfait peut causer un sacrement, bon par définition.

[33] Notons, à la fin du premier millénaire, l'absence d'une théologie de la création au sein de la théologie de la rédemption. Cette absence – ou en tout cas cette séparation et cette exclusion – se fait cruellement sentir dans l'augustinisme et dans la théologie de M. Luther.

[34] « nous lions par le même lien de l'anathème tous ceux qui […] osent prêcher […] et tous ceux qui ne craignent pas de penser et d'enseigner autrement au sujet du sacrement du corps et du sang de notre Seigneur Jésus Christ, ou du baptême ou de la confession des péchés, du mariage ou des autres sacrements de l'Église, que ce que prêche et observe la très sainte Église romaine » *Dz* 761, concile de Vérone en 1184. Les professions de foi des conciles suivants reprendront et préciseront ce point, par exemple avec l'empereur Michel Paléologue : « un autre le sacrement de l'ordre, un autre le mariage […] Sur le mariage, elle tient qu'un homme n'a pas le droit d'avoir simultanément plusieurs épouses, ni une femme plusieurs maris. Quand le mariage légitime est rompu par la mort d'un des conjoints, elle déclare que les secondes et, ensuite, les troisièmes noces sont successivement licites, si ne s'y oppose pas un autre empêchement canonique pour quelque raison. » *Dz* 860.

[35] Nous l'avons vu au chapitre précédent, cette affirmation était faite plus sporadiquement au premier millénaire, mais elle était moins nécessaire de par le recours Realsymbolique, évident dès l'Évangile, à la sacramentalité antérieure du Christ époux.

[36] Semble-t-il, mais il serait plus exact de dire culturel.

[37] Tb 8,7.

Sur ce point la controverse est présentée par saint Thomas[38] avec la conclusion maintenant classique sur la possibilité qu'un mariage soit valide tout en étant peccamineux. Pour cela il distingue dans la cause finale du mariage ce qui est la cause essentielle et les (nombreuses) causes accidentelles possibles. Ces dernières peuvent être imparfaites sans entacher la cause principale, car elles consistent en ce que les époux attendent du mariage. En cela leurs attentes sur les conséquences – bonnes ou mauvaises – du mariage n'éliminent pas la volonté positive de se marier et le mariage lui-même n'en subit pas de conséquences – bonnes ou mauvaises. En revanche les époux en pâtissent, selon la fin bonne ou mauvaise qu'ils recherchent. Cela est visible par exemple pour un couple qui désire véritablement se marier et qui est encouragé dans ce projet par la bonne fortune nouvelle d'un des conjoints. Ce dernier point restant secondaire, il ne contrevient pas à la validité du mariage mais apporte un coefficient destructeur s'il tend à devenir la raison principale du mariage.

Le parallèle de cette affirmation est qu'il ne peut exister de consentement matrimonial entre deux baptisés qui ne soit en même temps un sacrement[39].

b) Les catégories communes aux sacrements

Il faut alors expliciter la notion de sacrement. Pour certains[40] il est un signe d'une réalité spirituelle. Selon cette approche nous pouvons trouver dans le mariage plusieurs sacrements[41], signes par exemple de l'union du Christ avec l'âme, du Christ et de l'Église, et de Dieu avec l'humanité[42]. Ces différences qui pourraient passer pour des divergences entre les auteurs, ou des tâtonnements dans le cheminement théologique qui nous conduit jusqu'au concile de Trente et sa clarté quasi juridique, sont en réalité l'expression d'un point capital pour nous : la

[38] *In IV Sent.*, dist.30, q.1, art. 3. Voir surtout le *respondeo* et ses conséquences.

[39] *CIC* 1055 §2.

[40] *Sacrae rei signum*, et plus simplement *sacrum signum*, mais toujours dans un sens augustinien, voir J. DE GHELLINCK, ed., *Pour l'histoire du mot «*Sacramentum». I. *Les anténicéens*, ainsi que, par exemple, AUGUSTIN, *De civitate Dei*, X, 5 ; *PL* 41, 282 A. Les auteurs médiévaux qui suivent cette piste suivent aussi principalement Hugues de Saint Victor, *De sacramentis christianae fidei*, livre I, pars 9, cap. 2 ; *PL* 176, 317 B – 319 A. Toujours sur Augustin, voir aussi le précis H.-M. FERET, « *Sacramentum. Res.* dans la langue théologique de St Augustin », *RSPT* 2-4 (1940) 218-243. Sur l'efficacité de ces signes, voir aussi F. VAN DER MEER, « *Sacramentum* chez saint Augustin », *La Maison-Dieu* 13 (1948) 58-62.

[41] Selon que l'on considère l'union des consentements, des âmes ou des corps, ou encore selon la succession de la puissance et de l'acte de mariage.

[42] Distinctions que nous pouvons retrouver chez H. de Saint Victor et G. de Chartres, par exemple, selon J. WERCKMEISTER, « Le mariage sacrement dans le décret de Gratien », *RDC* 42/2 (1992) 252s et notes.

conceptualité englobante de l'incarnation. Ces différents signes et leur grande portée montrent que c'est toujours l'âme humaine de Jésus qui forme le cœur conjugal :

- dans l'union du Christ et de l'âme qui émerge dans le mariage en montrant sa puissance déjà présente depuis le baptême,

- dans l'union du Christ et de l'Église qui est rendue visible et disponible dans les époux sanctifiés par le sacrement de mariage,

- dans la présence de Dieu pour toute l'humanité qui est opérante dans la fécondité et l'ouverture surprenante du mariage humain.

Ainsi ces harmoniques sacramentelles du mariage dans les recherches scolastiques en constituent le trésor. Mais ce trésor risque d'être dilapidé dans les explicitations successives. Désirant expliquer clairement[43] ce qui constitue le mariage, les théologiens mirent ainsi l'accent sur des causes les plus importantes parmi ces signes du mariage, au risque d'en négliger ou d'en éliminer d'autres.

Ainsi E. Langton tient pour l'unité de deux signes : le mariage représente selon lui l'union du Christ et de l'Église militante avant la *commixtio sexus*, du Christ et de l'Église triomphante une fois le mariage consommé[44]. Cette séparation se justifie peut-être selon lui pour exprimer l'indissolubilité du mariage consommé, par opposition au consentement au mariage qui n'est pas encore achevé. Cela peut aussi vouloir évoquer[45] ce qui est encore fragile et non définitif dans le mariage et qui, comme l'union de l'âme au Christ, peut être détruit par le péché. Quelle que soit l'explication nous constatons dans cette vision plus ou moins simple du mariage une graduation vers le mariage sacramentel qui est certainement total et indissoluble, mais qui ne peut être séparé de l'engagement naturel. Par là, c'est aussi la question de la valeur du mariage des infidèles qui est posée. Mais ces explications, utiles, risquent de laisser de côté le lien de tout cœur conjugal avec l'âme humaine de Jésus.

---

[43] Pour éviter l'excès « d'une définition du sacrement qui tient trop exclusivement compte du symbole » selon G. LE BRAS, « La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille », *DTC*, IX, 2199. L'excès inverse était pourtant plus à craindre, selon ce que nous enseignent l'histoire et notre recherche.

[44] E. LANGTON, *Summa magistri Stephani Cantuariensis archiepiscopi*, q. 3 de matrimonio ; B.N.F. manuscrits latins - fonds Abbaye de saint Victor, Ms. 14556, f. 166 recto – 166 verso.

[45] Si nous nous replaçons par exemple dans la perspective du triple signe (vu plus haut dans ce même paragraphe), dans sa complémentarité englobante.

c) Le lien entre acte humain naturel et effets surnaturels

Nous voudrions maintenant considérer le *mariage naturel* pour le différencier du mariage religieux, mais comme le mariage concerne des natures rationnelles en tant que rationnelles il ne peut être considéré comme expression univoque de la nature. Ainsi sa nature même est d'être culturel. Nous garderons donc la convention de parler de mariage naturel / culturel.

Notre discipline actuelle sur le mariage naturel / culturel, donc, qui est automatiquement élevé au rang de sacrement par le baptême des époux, trouve son origine dans ces discussions[46]. Or suivant les auteurs la notion de sacrement est encore fluctuante. Le sens augustinien de signe sacré, puis, au début du XIIe siècle, de signe d'une chose sacrée, demeure assez stable et général. Pour répondre aux explications étymologiques d'Isidore de Séville, liant sacrement et secret, des auteurs ont opéré un glissement motivé par la recherche de la compréhension de l'efficience des sacrements[47]. Or, ce qui dans le sacrement n'était qu'un voile destiné à dévoiler ce qu'il mettait d'une certaine manière à portée devient le point focal de l'explication médiévale. Car si le sacrement est un signe qui cache une réalité sacrée comment expliquer qu'il est signe sinon justement par sa capacité de cacher la réalité sacrée ?

Ainsi, vers 1140, apparaît la distinction entre signe cachant une réalité sacrée et signe caché d'une réalité sacrée. Celui-ci se rapproche de la mémoire ou anamnèse isidorienne[48] d'une action du Christ, celui-là, insistant moins que les Pères de l'Église sur l'action liturgique, met en relief la valeur du signe mais risque de le réduire à un instrument. Cette distinction était aussi motivée par le désir de mettre en relief les sacrements de la nouvelle alliance par rapport à ceux de l'ancienne. Comme la capacité de signification des *sacrements*[49] était grande, il devenait nécessaire d'insister sur l'efficacité de ce que figurent les sacrements[50].

---

[46] Résumées en leur nœud Realsymbolique (bien qu'abordé sous le vocable de signe, mais l'aspect Realsymbolique est bien présent à travers ses atteintes chez cet auteur) par D. BOURGEOIS, *Le champ du signe*, Fribourg, Université de Fribourg, 2007, 297-301, paragraphe intitulé : « De la signification à l'efficience ».

[47] Voir H. DE LUBAC, *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge : étude historique*, 275, pour des exemples concernant surtout l'eucharistie. Il y est aussi question (*Ibid.* 252-258) de cette mentalité nouvelle qui se répand – et dont Béranger de Tours est témoin et artisan – dans lequel le Realsymbolisme où s'épanouissait la foi est blessé à mort. La source de cette blessure, de ce changement capital, est à chercher dans les sous-sols obscurs de l'esprit (*Ibid.* 253), mais encore à expliciter.

[48] Qui avait donné dans ses *Etymologiarum* une définition du *sacramentum* ancrée dans le *secretum*, voir D. BOURGEOIS, *Le champ du signe*, 298. Dans cette explication maladroite (*Ibid.* 299) il fait passer les réalités corporelles pour un cache (au sens quasiment photographique) de la réalité sacrée. Par la suite et dans la même ligne de pensée la notion de vase contenant des grâces a connu un certain succès.

[49] Il serait ici nécessaire de parler de sacramentaux ou de quasi-sacrements, justement car le vocabulaire technique était en cours de fixation.

[50] Ici au sens technique actuel du septénaire, cf. D. BOURGEOIS, *Le champ du signe*, 299s.

Par la suite il faudra que saint Thomas d'Aquin précise le sens de *signe d'une chose sacrée* pour éliminer de cette catégorie des Realsymboles non-sacramentels, comme le serpent de bronze. La controverse sur le mariage naturel / culturel comme sacrement n'a donc pas le même sens qu'aujourd'hui, mais nous permet déjà de reconnaître une valeur non nulle du mariage naturel / culturel (c'est-à-dire avant même d'être sacramentel et donc aussi entre non-baptisés). Car, si la discussion antérieure à saint Thomas a eu pour effet de passer largement sous silence la capacité de signification du sacrement de mariage, le symbolisme ontologique[51] n'a pu être complètement évacué. Le mariage ne pouvant être facilement expliqué par son aspect matériel il fallut reconnaître une valeur non nulle à la base humaine du mariage pour qu'il puisse avoir pour efficacité un sacrement.

Pour comprendre cela, le témoignage du décret de Gratien est important : il utilise le mot sacrement plus rarement quand il traite du mariage, et avec un sens assez fluctuant. Sacrement peut simplement évoquer un signe, ou une promesse. Il l'utilise aussi dans son sens étymologique premier de serment. Souvent il rattache l'usage de ce mot aux trois biens (ou qualités) du mariage selon saint Augustin. Sacrement est alors souvent synonyme de fidélité[52]. Ainsi en parlant de la qualité de mariage de l'union de Marie et Joseph, il reprend les catégories augustiniennes. De là le sacrement évoque chez lui l'indissolubilité. Si nous continuons à nous intéresser aux causes du traité *De matrimonio* (seconde partie du décret, causes 27 à 36) nous trouvons aussi, bien que rarement, le mot *mysterium*. Son usage est assez précis : pour Gratien le sacrement n'existe pas sans la consommation, qu'il lie – ou même identifie – au mystère nuptial. Ainsi, se démarquant de la vision consensuelle – faisant du consentement seul la cause suffisante du mariage – il appuie la nécessité du signifiant visible de la *copula carnalis* pour qu'existe le signifié invisible des noces du Christ et de l'Église[53]. La consommation n'est pourtant pas pour lui le seul élément nécessaire à l'établissement du mariage, elle doit accomplir le consentement et ne le précède pas. Cette théorie n'est pas nouvelle mais il est le premier à la systématiser. La postérité s'appuie sur lui pour cela.

Nous le voyons, l'ensemble de ces discussions cherche à tenir que le mariage est un sacrement, sans préciser ce qu'est un sacrement, sans blesser la qualité du mariage de Marie et

[51] H. DE LUBAC, *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge : étude historique*, 253. Nous aurions pu parler de Realsymbolisme ontologique, mais nous craignons la lapalissade redondante.
[52] E. SCHMITT, « Le "*sacramentum*" dans la théologie augustienne du mariage », 202-204.
[53] Voir l'analyse des canons 16 et 17 du traité *De matrimonio* de Gratien, c'est-à-dire la deuxième partie, cause 27 question 2, faite par J. WERCKMEISTER, « Le mariage sacrement dans le décret de Gratien », 244-249, et plus loin, pp. 250s sur la théorie de la *copula* par rapport à la conception consensualiste du mariage.

de Joseph, mais sans aller jusqu'à faire entrer dans une dimension sacrée la dimension charnelle du mariage, l'*ardor carnalis*, alors qu'il est impossible de la négliger. Les théologiens qui ont précédé saint Thomas d'Aquin ont ainsi dû faire avancer la théologie en évitant ce qui semble être des écueils. Cela reste l'avancée de Gratien, malgré la diversité des sources qu'il compile et la fiabilité quelquefois douteuse de leurs extrapolations[54], d'avoir redit l'importance du consentement et de la consommation du mariage pour exister.

Une difficulté demeure : quelle valeur positive donner au mariage des non croyants ? Une piste de réflexion sera de voir quel lien a pu être fait entre la dimension naturelle-culturelle du mariage et sa dimension sacramentelle.

9.2.2 Comment le signe du mariage peut-il être efficace ?

d) Le lien acte humain - effets surnaturels, aussi chez les infidèles[55]

Il était déjà clair pour Augustin que le mariage naturel / culturel[56] possède un lien intrinsèque avec le grand mystère de l'union du Christ et de l'Église[57]. Or ce qui est devenu indispensable pour nous au cours de notre recherche est devenu, à l'époque médiévale que nous étudions, difficile à justifier et surtout à déployer.

La liturgie ne nous aide pas beaucoup dans cette tâche et il serait dangereux d'extrapoler les lacunes de ce qu'elle a pu nous transmettre. Si par exemple nous ne nous basons que sur les sources liturgiques dont nous disposons nous pourrions croire que le mariage n'était pas un sacrement pendant les trois premiers siècles de l'Église, qu'il est devenu ensuite une consécration de l'épouse et qu'enfin au Moyen Âge il est devenu la bénédiction d'un contrat civil extérieur à l'Église. Cela nous indique pourtant que la valeur du mariage humain ou

---

[54] Les textes de Léon Ier, par exemple : J. WERCKMEISTER, « Le mariage sacrement dans le décret de Gratien », 246 et note.

[55] En prenant ici le terme « infidèles » au sens technique de personnes n'ayant pas la foi, y compris des baptisés, et non dans le sens d'une appréciation morale. Voir par exemple : P.-M. GY, « Le sacrement de mariage exige-t-il la foi ? La position médiévale », *RSPT* 61 (1977) 437-442 et la référence à l'article de H. Schmeck, 437, n. 2.

[56] Voir le début du sous-paragraphe c) au paragraphe 9.2.1 .

[57] Ce lien n'est pas simplement le fruit d'une convention. Voir E. SCHMITT, « Le "*sacramentum*" dans la théologie augustienne du mariage », 204s et AUGUSTIN, *De nuptiis et concupiscentia* I, 21 (23), *PL* 44, 427 D, pour qui chaque couple d'époux est un *minumum sacramentum*, alors qu'entre le Christ et l'Église ce *sacramentum* est *magnum*. Voir aussi, rappelé par le même auteur dans sa thèse, p. 317, le commentaire d'AUGUSTIN, *In Joannis Evangelium tractatus VIII* et *IX*, *PL* 35, 1450-1466, sur Jn 2,1-11.

naturel-culturel (nous dirions civil dans le contexte français actuel) ne pouvait être considérée indépendamment de la valeur du sacrement.

Pouvons-nous imaginer qu'il existait pour ces auteurs la même différence que celle que nous considérons aujourd'hui entre un mariage naturel / culturel indissoluble – et pourtant exposé au privilège paulin – et un mariage civil préambule du mariage religieux mais sans efficacité du point de vue religieux car, pour reprendre nos catégories Realsymboliques, n'étant pas le plus haut degré d'engagement possible ? Cela signifierait pour les théologiens scolastiques faire une différence entre le mariage des non baptisés et le mariage sans rites de deux baptisés. De notre point de vue, c'est-à-dire pour la théologie actuelle, le deuxième cas est différent car il peut être vu comme une union totale s'il existe une impossibilité de contracter mariage religieux. Ce fut par exemple le cas de beaucoup de mariages clandestins. Nous reviendrons sur ce point lors de l'étude du concile de Trente. Dans une première approximation, et parce que, pour Rufin par exemple, le mariage ne peut être sacramentel entre infidèles, entre serfs, ou entre libre et esclave[58], nous étudierons ensemble tous ces mariages non sacramentels.

Le terme sacrement est utilisé à plusieurs reprises dans des décrétales[59] pour caractériser ces mariages, mais dans un sens assez flou et général. Ces imprécisions se retrouvent jusque dans les écrits pontificaux. Par exemple, parmi d'autre hypothèses[60], Honorius III va même jusqu'à imaginer possible que la foi puisse suppléer le baptême et permettrait de recevoir le sacrement de mariage. Mais la contradiction affleure, pointée par Albert le Grand[61] : si le baptême est la porte d'entrée de tous les sacrements, le mariage des non baptisés ne peut être un sacrement.

Retenons alors de ces hésitations, et avant les clarifications de saint Thomas d'Aquin, que si le mariage naturel / culturel doit être différencié du mariage sacramentel (aux différents sens de ce mot à cette époque) il n'en garde pas moins une valeur qui ne peut être tenue pour simplement sociale[62]. Il entre dans la capacité de réalisation du mariage sacramentel et, selon

---

[58] Faisant preuve de plus de fermeté, ou de fermeture, que Gratien : voir J. WERCKMEISTER, « Le mariage sacrement dans le décret de Gratien », 258s.

[59] D'Innocent III, Honorius III et Boniface VIII selon G. LE BRAS, « La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille », *DTC*, IX, 2201. Voir aussi la lettre à Philémon, en particulier Phm 16 montrant que l'esclave chrétien doit être vu comme un frère très cher. Il pourrait donc aussi être vu comme conjoint.

[60] Et citées par G. LE BRAS, « La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille », *DTC*, IX, 2201.

[61] ALBERT LE GRAND, *Opera omnia*. 29. *In IV lib. Sententiarum*, Paris, L. Vivès, 1894, dist. VI, art. 6 ; 132s.

[62] Il suffit pour s'en convaincre de se rapporter à la qualification des enfants nés ou non d'un tel mariage. Les uns seront dits légitimes, ce qui n'évoque que la conformité à la loi, les autres seront appelés naturels. Faudrait-il alors, par opposition, requalifier les premiers en surnaturels ? Même sans cela il suffit de rappeler le poids d'une naissance illégitime qui ne peut que difficilement être effacée, comme par exemple Guillaume le Conquérant qui

beaucoup, porte en lui-même une part de cette valeur sacrée. L'articulation de ces deux dimensions peut nous aider à discerner ces valeurs.

e) En quoi le mariage est un signe efficace

Les questions nombreuses qui entourent l'articulation des différentes parties du mariage pour constituer un sacrement ont été l'objet de discussions pointilleuses dans lesquelles il faudrait démêler l'écheveau des influences et surtout des changements de significations des termes employés. Notons simplement les origines des problèmes : le consentement peut être différent de la consommation charnelle, il peut même être largement séparé dans le temps, voire être donné par personnes interposées (c'est-à-dire par procureur) ou être soumis à des influences extérieures. De plus ce consentement a eu du mal à s'articuler avec les catégories de la théorie hylémorphique des sacrements : quelle est la matière ? Quelle est la forme ? Les questions ci-dessus s'augmentent de considérations plus précises encore : est-ce le premier consentement[63]qui permet la forme du mariage, ou l'union des deux consentements ? Qu'en est-il des muets ? La matière est-elle le corps des contractants ou le don de l'un, ou des deux ? Quel est le ministre nécessaire ?

f) L'action de la grâce dans ce sacrement

Plutôt que de chercher à répondre dans le détail à ces questions, voyons quelle efficacité les théologiens attribuent au sacrement du mariage et à ses éléments. Par exemple Duns Scot attribue une certaine grâce à ceux qui se lient par un contrat de mariage même si ce mariage n'est pas un sacrement[64]. Il ne précise pas pour autant la nature et la portée de cette grâce. Il se situe à la fin d'une chaîne de théologiens qui ont étudié ce point, avec des réponses variées. Cherchons donc quelles grâces le mariage peut apporter selon les scolastiques, et par là quelle dimension eschatologique ils lui attribuent[65].

---

ne put se détacher de son surnom de Bâtard que vis-à-vis de l'histoire, mais pas de son temps. Il faudrait ici tempérer cette dernière affirmation en précisant le point de vue médiéval qui s'attache à la légitimité pour montrer qu'il ne s'agit nullement d'un jugement de valeur, mais seulement d'une illustration de l'importance du type de naissance.

[63] Du fiancé qui l'exprime le premier.

[64] J. DUNS SCOT, *Opera omnia.* XIII. *Ordinatio. Liber quartus.* dist. 39, q. unica ; 491-499, et surtout ID., *Opera omnia. Editio minor*. III/2. *Opera Theologica. Ordinatio. Liber IV*, dist. 26, q. unica, 45 [15] ; 1033s

[65] Suivant entre autres la recension de J. BERNHARD, « Le mariage sacrement au concile de Trente », *RDC* 42/2 (1992) 269-271.

Comme le mariage comporte des aspects financiers, et que ces aspects ont aussi pu être mis en valeur dans la liturgie, les canonistes ne pensent généralement pas possible que ce sacrement confère une grâce, car ils veulent éviter tout risque de simonie. Et même s'il était gratuit la place importante de la volupté fait qu'il est toujours associé au péché et ne peut donc pas être porteur de grâce. Au XIIe siècle et encore au XIIIe des théologiens et des moralistes tiennent aussi ce discours. La fonction du mariage reste médicinale, il n'a pour but, négativement, que d'éviter ou d'excuser le péché, comme par exemple pour les mariages dispars.

Plusieurs théologiens[66], à partir du XIIIe siècle, commencent à enseigner que la grâce est présente dans le sacrement de mariage. Ils expliquent alors soit que le sacrement de mariage préserve la grâce baptismale chez des baptisés qui, sans cela tomberaient dans le péché[67], soit confère une grâce. Ce dernier point peut alors s'appuyer sur la bénédiction nuptiale, ce qui laisse alors une certaine bonté au sacrement lui-même, et ainsi au mariage naturel / culturel. Il peut aussi s'appuyer (comme le fait Bonaventure) sur la vision intégrale du mariage, ce qui permettrait alors de le dire bon en soi et pouvant s'accorder avec le don de la grâce, mais ce dernier pas n'a été fait que par Albert le Grand.

Albert le Grand et la bonté du mariage

Albert le Grand a commencé par rappeler que le mariage est un remède à la concupiscence, ce qui a ouvert la voie à la précision thomiste ci-dessous provenant de la certitude que si Dieu, dans la nouvelle alliance, ne se contente pas de préserver du mal ou de donner des conditions permettant de le tolérer, Il a certainement fait que le mariage incline au bien. Ce changement d'opinion tient plus de la révolution, non seulement de point de vue, qui maintenant regarde avec optimisme la nature humaine, mais aussi selon la grâce. Ainsi nous ne voyons plus en Dieu un réparateur de faïences qui ne pourrait, au maximum, que rétablir le mariage et la nature humaine dans un état presque semblable à celui d'avant la chute[68]. Mais nous osons espérer que le mariage, renouvelé par la grâce, élève le couple humain dans la charité. Bien plus : cette ouverture, par l'Église épouse, du mariage à la grâce, fait qu'elle devient à travers ce sacrement

[66] Voir G. LE BRAS, « La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille », *DTC*, IX, 2207-2214.

[67] Ce qui peut s'expliquer par le prestige et la vision prédominante de la vie consacrée comme modèle de sainteté. Le mariage, vu selon cette perspective, tient alors du pis-aller, dans la ligne de saint Paul : « Mais s'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient ; car il vaut mieux se marier que de brûler. » 1 Co 7,9. Ce poids du monachisme est visible depuis la fin des persécutions au IVe siècle (et le relais du martyre que les moines ont pris en charge par un martyr volontaire et non sanglant au désert) jusqu'au concile de Trente et ses bouleversements dus à la réforme.

[68] C'est le passage eschatologique du *non posse non peccare* actuel non pas seulement au *posse non peccare* antérieur, mais au *non posse peccare*. Voir AUGUSTIN, *Secundam Juliani responsionem*, lib. V, 58, *PL 45*, 1491s.

structurante de la famille de Dieu comme le lieu propre de la charité. La question de la grâce montre alors que le sacrement de mariage ne peut être réduit à un remède à la concupiscence selon l'acception la plus limitée du remède, mais doit bien être accueilli selon ce que la bonté divine désire établir.

À la fin du Moyen Âge l'opinion selon laquelle le mariage confère la grâce est communément admise. Le renversement de ces quelques siècles de réflexion est patent, par exemple chez Thomas de Strasbourg : « non seulement le mariage est signe de grâce, comme les autres sacrements, mais il est signe de la conjonction du Christ et de l'Église. »[69] La question attenante est celle du caractère, qui sera reprise dans les discussions autour des secondes noces, mais qui n'a que peu d'importance pour l'instant.

Toutes ces questions nous portent à remarquer que chez la plupart des scolastiques avant (et même après[70]) saint Thomas d'Aquin il était difficile d'imaginer une valeur eschatologique du mariage. Elle n'est pas niée par eux, mais rentre difficilement dans leurs catégories. Ils peuvent trouver une certaine grâce dans l'un ou l'autre aspect du mariage, ils peuvent lui trouver une valeur que nous appellerons sacramentelle par la suite, mais le pessimisme vis-à-vis de la dimension charnelle du mariage, ou l'estime en laquelle ils tiennent la virginité semblent être la raison pour laquelle ils ne s'intéressent qu'à la partie temporelle du mariage et peu à ses répercussions eschatologiques.

9.3 ***Saint Thomas d'Aquin***

Les fins du mariage

C'est justement saint Thomas d'Aquin qui précise et rassemble le mieux ces différentes études :

Sur les fins du mariage tout d'abord il redit ce qui est commun aux hommes et aux animaux : la continuation de l'espèce[71] ; ce qui est propre à l'homme, à la fois corps et âme : l'éducation

[69] THOMAS DE STRASBOURG, *Commentaria In IIII libro Sententiarum*. II. *Lib. IIII*, Strasbourg 1490, Reproduction : Venezia, Ex officina Stellae, Iordani Ziletti, 1564, dist. XXVI.
[70] Par exemple Duns Scot.
[71] La fin première du mariage, selon l'articulation du *Suppl.*, q. 41, art. 1. Voir aussi les passages correspondants de la *SCG* et du *In IV Sent.*.

de la descendance[72] ; ce qui provient de la nature sociale de l'homme (et qui constitue la deuxième fin du mariage) : l'aide mutuelle des époux qui constitue la famille[73].

À propos de l'acte conjugal, il atteste aussi de la bonté foncière du mariage et de cet acte. Cette appréciation doit être tempérée car il considère que l'acte conjugal, s'il n'est accompli en vue de la procréation[74], est alors au moins un péché véniel. Le plaisir qui y est recherché n'est pas pour lui une cause en soi du mal. Mais, à cause du péché originel et car il comporte un risque de perte de la maîtrise de la raison[75], il est une imperfection[76].

Cependant, bien qu'il ait dit que l'amitié entre les époux était la plus haute[77], il n'en a tiré aucunes conséquences dans ses écrits postérieurs. Il aurait été intéressant de voir l'articulation thomiste entre le prochain conjugal que constituent les époux l'un pour l'autre, l'amour de Dieu et la nature politique de l'être humain. Ces considérations manquent presque totalement[78]. Ceci est sûrement dû à l'interruption de la rédaction de la *Summa* avant le traité du mariage[79].

Mariage sacrement ?

Sur la question de la sacramentalité saint Thomas d'Aquin arrive à une notion positive de la grâce du mariage qui lui permet de l'intégrer plus complètement dans la vision plus

[72] *Suppl.*, q. 65, art. 2.
[73] C'est une fin secondaire pour Thomas d'Aquin : *Suppl.*, q. 49, art. 2. La fin procréatrice est, elle, si importante que l'exclure reviendrait à ne pas contracter mariage : *Suppl.*, q. 49, art. 3.
[74] *Suppl.*, q. 49, art. 1.
[75] *ST* III, q. 65, art. 1 ad 5. Cette justification du risque de pécher dans l'acte conjugal par la grandeur de la raison change de trop nombreuses visions pessimistes de l'union corporelle chez ses contemporains.
[76] Ce qui n'était pas le cas pour nos premiers parents, ce qui conduit saint Thomas à dire que le plaisir sensible en était d'autant plus grand : *ST* I, q. 98, art. 2.
[77] *SCG* III, 123, 6. Il s'appuie pour cela sur le signe que l'homme doit même quitter son père et sa mère (Gn 2,24) pour son épouse. Le premier prochain à entrer dans le commandement du Christ, la loi royale d'aimer son prochain comme soi-même (Jc 2,8 ; Lc 10, 27 citant Lv 19,18, entre autres) est ainsi le conjoint, qui devient par ce biais le prochain conjugal.
[78] Il faut se pencher ici sur les articles 8, 9 et 10 de la partie des Q*uaestiones disputatae* qui traite de la charité (et qui manque aussi, à cause de l'interruption mystique de ses travaux, au compendium de théologie) : THOMAS D'AQUIN, Q*uaestiones disputatae*, II, Romae, Marietti, 1949[8], *De caritate*, art. 8-10, 772-781, où il articule l'amour du prochain selon la disponibilité dudit prochain et l'héroïsme nécessaire au chrétien. Il en déduit que les proches seront le plus naturellement aimés selon l'affection. Il utilise ensuite le Cantique des Cantiques pour mettre l'amour de Dieu à la première place, mais pas l'amour conjugal. Le manque de la charité conjugale est ensuite pesant dans l'usage de 1 Co 7,33 pour justifier que le conjoint fait pencher vers les choses de ce monde et, à l'instar du sommeil, détourne de l'amour parfait de Dieu. Enfin, il en conclut qu'il est nécessaire de s'éloigner des occupations séculières pour progresser vers Dieu. Nous voyons qu'il était encore difficile d'articuler l'amitié la plus haute des époux de *SCG* III, 123, 6 et les autres formes de charité. Le traité sur le mariage fait ici cruellement défaut.
[79] Interruption qui a peut-être aussi empêché saint Thomas de faire évoluer sa doctrine du mariage comme celle de la pénitence, où les actes du pénitent sont devenus parties intégrales du sacrement (*ST* III, q. 90, art. 3) selon L.-M. CHAUVET, « Le mariage un sacrement pas comme les autres », *La Maison-Dieu* 127 (1976) 104, n. 105.

systématique et hylémorphique du mariage. Pour lui[80], comme pour Albert le Grand[81], le mariage apporte une grâce[82] médicinale permettant aux époux d'accomplir les devoirs propres à leur état, en plus de les détourner du mal. Cela est cohérent avec les développements généraux de la *Somme* pour laquelle tous les sacrements donnent la grâce et pour laquelle aussi le mariage est bien un des sacrements[83]. Notons toutefois que dans cette même *Somme*, associant à chaque sacrement une vertu, saint Thomas d'Aquin assigne la charité à l'eucharistie et la tempérance au mariage[84]. Ces discussions, interrompues trop tôt, ne permettent pas à saint Thomas de préciser le type de grâce que le mariage peut apporter. Les auteurs qui lui succéderont hésiteront à la qualifier de sanctifiante, et pourtant rien ne les en empêche dans les écrits de l'Aquinate.

Distinction entre matière et forme

Une conséquence inattendue de cette synthèse arrêtée avant d'avoir pu traiter entièrement du sacrement de mariage est que l'hylémorphisme sacramentel est resté comme suspendu dans son application. Cette doctrine, qui remonte peut-être à Guillaume d'Auxerre, s'implante dans la théologie scolastique vers 1230 et pose certains problèmes dans son application au mariage. Le principal concerne la matière. Duns Scot par exemple avance que ce sacrement n'a pas de matière, et que la forme du consentement suffit à l'établir[85]. Albert le Grand tient que la matière du sacrement est à la fois dans les dispositions et les actions des époux[86], ce que reprend saint

[80] *SCG* IV, 78, 4, car un sacrement apporte la grâce et celui-ci scelle l'appartenance à l'union du Christ et de l'Église.

[81] ALBERT LE GRAND, *Opera omnia.* 30. *Commentarii In IV lib. Sententiarum*, Paris, L. Vivès, 1894, dist. 26, art. 14, en particulier ad q. 2 et ad q. 3, établissant l'efficacité du sacrement sur l'union du Christ et de l'Église.

[82] C'est cette question de la grâce qui permet de comprendre pourquoi le mariage n'est généralement pas considéré par les communautés protestantes comme un sacrement. Leur grande insistance sur le secours baptismal réduit par contraste la grâce attendue du mariage. Cette union tire en général pour eux ses qualités du baptême des époux (et, éventuellement, selon la communauté, de l'eucharistie qui entretient ce que le baptême a sauvé, et de la confirmation qui restaure les sept opérations). Cela permet facilement d'expliquer comment le baptême sanctifie le mariage naturel (ou, mieux, le mariage culturel), mais est plus difficile à appliquer quand des baptisés se marient : comment un acte extérieur à la vie de la communauté chrétienne peut-il avoir un effet sacré ? Une explication basée sur le bien communicatif du baptême pourrait alors être utilisée. Elle présente le défaut de rendre alors inutile le baptême d'enfants de chrétiens, leur naissance de parents chrétiens suffirait par cette explication à les sanctifier. Ceci constitue pour ces communautés un autre argument pour ne pas définir le mariage comme un sacrement. Il faudrait, pour sortir de cette impasse, distinguer dans les sacrements ceux qui offrent la perfection du « vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5,48), tels le baptême, et les sacrements qui permettent de mettre en actes ces grâces, tels le mariage et l'ordre. L'exemple de Marie-Madeleine, libérée (Lc 8,2) et envoyée en mission auprès des apôtres (Mc 16,1-8, Mt 28,1-8, Lc 24,1-11 et Jn 20,1-18), est utile pour accueillir cette distinction. C'est cette réouverture à un tiers qui manque une fois la blessure du péché établie. Nous le voyons, il reste encore beaucoup à dire sur la qualification protestante du mariage.

[83] *ST* III, q. 62, art. 1 et *Ibid.* q. 65, art. 1.

[84] *ST* III, q. 65, art. 1 ad 3.

[85] J. DUNS SCOT, *Opera omnia. Editio minor.* II/2. *Opera Theologica*. *Reportata parisiensa*. Alberobello, Editrice Alberobello, 1999, *Liber quartus.* dist. 28, q. unica, 42 [23] ; 1704 et toute la question : 1695-1707.

[86] ALBERT LE GRAND, *Opera omnia.* 30. *Commentarii In IV lib. Sententiarum*, dist. 26, art. 14, ad q. 1, ad 2um et aussi ad q. 2 ; 122s.

Thomas d'Aquin[87], en attribuant déjà aux paroles des époux d'être la forme du sacrement[88]. Ce dernier point cherche surtout à répondre à la vision cléricale du mariage selon laquelle ce serait le prêtre qui établit le sacrement. Il faut pour la compléter s'arrêter sur l'ensemble de cette distinction 26 et la suivante, mais déjà cette insistance sur la parole permet de voir que ce sont les époux qui établissent dans la formulation de leur engagement la forme du mariage.

Nous passerons sur les questions posées par Duns Scot sur la teneur exacte de ces paroles et sur leur nécessité pour que le sacrement existe[89], et ne retiendrons que la synthèse que Thomas fait entre les différents courants de pensée de son époque, en les articulant. Or, ce faisant, il établit une distinction, conceptuelle pour lui, entre contrat et sacrement[90] qui conduit[91] à ne prêter de valeur sacrée qu'au sacrement. Sa position était équilibrée, reconnaissant à l'État une certaine autorité sur le contrat de mariage car le mariage est ordonné à la continuité d'un certain bien politique[92], mais soumettant cette autorité à celle de l'Église[93]. Cette articulation délicate est le lieu principal de possibles confusions : le contrat et le sacrement peuvent être distingués, mais alors comment les articuler ? est-ce le contexte du contrat qui fait le sacrement, ou bien sa ratification par l'Église, ou encore aussi sa ratification par l'État et l'Église ? comment alors comprendre la primauté de l'autorité de l'Église ? et surtout comment faire cela sans enlever toute possibilité d'attribuer une valeur sacrée à un mariage non sacramentel ?

Saint Thomas reconnaît pour sa part une certaine valeur sacrée à ce mariage non sacramentel, le qualifiant de réalité spirituelle[94]. Cette distinction où la séparation est absolument exclue[95] va pourtant être utilisée par la suite, politiquement pour séculariser

---

[87] *In IV Sent.*, dist.26, q.2, art. 1, ad 2um. C'est ainsi que le mariage ne possède pas d'autre matière que les actes, à l'instar du sacrement de pénitence.

[88] *In IV Sent.*, dist.26, q.2, art. 1, ad 1um : « Les paroles par lesquelles le consentement matrimonial est exprimé sont la forme de ce sacrement, mais non la bénédiction du prêtre qui est un sacramental. »

[89] J. DUNS SCOT, *Opera omnia. Editio minor*. III/2. *Opera Theologica. Ordinatio*. Liber IV, dist. 26, q. unica, 39-46 [14-15] ; 1033s.

[90] Distinction qu'il fait avec beaucoup de précautions : en *In IV Sent.*, dist.27, q.1 art. 2, ad 4um, sol. 2 il parle analogiquement d'un contrat, en *In IV Sent.*, dist.31, q.1 art. 2, ad 2um il parle d'*une sorte de* contrat. Il suit ALBERT LE GRAND, *Opera omnia*. 30. *Commentarii In IV lib. Sententiarum*, dist. 27, art. 6, qui hésite à introduire un contrat dans le sacrement. En général les scolastiques voient surtout dans le contrat une dénomination : G. LE BRAS, « La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille », *DTC*, IX, 2183. *A posteriori*, cette distinction se révèle évidente et indispensable, car si le mariage n'est qu'un contrat alors tout changement dans sa forme – liturgique par exemple – est une remise en question directe de sa validité.

[91] À terme, mais pas selon une responsabilité ou une causalité directe. D'autres développement sont possibles, c'est justement le but actuel de notre recherche.

[92] *SCG* IV, 78, 2.

[93] *SCG* IV, 78, 2 et *In IV Sent.*, dist.42, q.2, art. 2.

[94] *In IV Sent.*, dist.27, q.1, art. 2.

[95] Voir tout le développement de la question *SCG* IV, 78, avec l'insistance sur le mariage figurant l'union du Christ et de l'Église pour maintenir cette unité.

totalement le mariage, et théologiquement pour séparer effectivement le contrat et le sacrement[96] ; nous ne pouvons pas parler de responsabilité particulière de saint Thomas d'Aquin[97] mais son époque a été un tournant dans le passage de la distinction à la séparation.

Conséquences de la séparation

Les conséquences d'une telle séparation sont visibles par exemple politiquement quand l'État développe une vision purement profane du mariage. Le nominalisme a eu les mêmes effets en théologie, aboutissant à la séparation effective du contrat et du sacrement dans le mariage. Nous reviendrons sur les conséquences qu'ont pu avoir des doctrines comme celle de la pure nature ou certains aspects du gallicanisme sur la séparation effective et généralisée du sacrement et du contrat quand nous verrons les solutions apportées par Bellarmin au problème du rapport nature-grâce, ou quand nous verrons la doctrine du mariage de Luther. Mais nous pouvons déjà observer que le lien entre le mariage naturel / culturel[98] et le mariage sacramentel s'est distendu : depuis l'époque scolastique il est difficile d'articuler le caractère sacré[99] du mariage naturel / culturel dans l'économie de la création et sa sacramentalité dans l'économie du salut[100]. Ainsi l'affirmation claire du caractère sacramentel du mariage s'est faite à partir du XIIe siècle en laissant de côté la dimension sacrée du mariage en dehors de son élévation à la dignité de sacrement. Cette dimension n'a pas été niée, mais la mise en valeur de la dimension sacramentelle a eu cet effet collatéral.

Regardons maintenant si, dans la théologie scolastique systématisée par saint Thomas d'Aquin, l'efficacité du mariage comme source de grâce et, éventuellement, porteur d'un caractère propre peut offrir un point d'appui pour réunir ces dimensions.

---

[96] Voir le développement qu'en fait E. CORECCO, « Il sacramento del matrimonio : cardine della costituzione della chiesa », *Communio (edizione italiana)* LI (1980) 98-100.

[97] Les franciscains comme Bonaventure et Duns Scot ont été par exemple bien plus enclins à parler de contrat. Mais cela ne suffit pas pour faire de l'un ou de plusieurs de ces auteurs le responsable d'une telle dérive. Dire que des événements sont la cause l'un de l'autre car ils arrivent en même temps serait un sophisme dangereux (confondre *post hoc* et *propter hoc*).

[98] Voir le début du sous-paragraphe c) au paragraphe 9.2.1 .

[99] Un révélateur de ce caractère sacré du mariage pourrait être la pudeur qui l'a toujours entouré, si nous acceptons de ne pas oser confondre la nudité des origines (Gn 2,25 et 3,7) avec un naturisme sans prises avec la nature humaine déchue : se dévoiler efface peut-être une conséquence du péché, mais pas le péché lui-même. La pudeur, en revanche, protège ce qui doit encore être protégé car encore sacré dans la relation homme-femme.

[100] Voir E. CORECCO, « Il sacramento del matrimonio : cardine della costituzione della chiesa », 103, et les solutions qui, selon lui, ont été apportées au problème, par exemple par LEON XIII, *Arcanum divinae sapientiae*, Città del Vaticano, Ex Typographia Vaticana, 1880, 22.

Mariage source de grâces et caractère matrimonial

Nous avons vu plus haut que le mariage pouvait, pour saint Thomas d'Aquin, non seulement conserver la grâce baptismale mais aussi en apporter d'autres. Plus qu'un signe, le mariage est un remède sanctifiant s'opposant au péché[101], un sacrement qui confère aux époux les grâces dont ils ont besoin. Mais quelle est alors la grâce communiquée par le mariage ?

La position de saint Thomas d'Aquin a varié au cours du temps[102]. Il a d'abord suivi, comme beaucoup d'autres, l'opinion de P. Lombard : le mariage signifie la grâce de l'union du Christ et de l'Église mais ne la contient pas[103]. Il adopte cette distinction et écrit d'abord[104] que l'union du Christ à l'Église n'est pas la grâce contenue dans le sacrement de mariage mais la grâce signifiée par celui-ci. Il se démarque ici du Lombard qui pensait qu'il n'y avait absolument pas de *res contenta* dans le sacrement de mariage. Et, dans la somme contre les Gentils[105], saint Thomas s'éloigne encore plus de cette position en définissant la grâce donnée par le sacrement de mariage comme grâce d'appartenance des époux à l'union du Christ et de l'Église :

> Et parce que les sacrements réalisent ce qu'ils signifient, on doit croire que cette grâce est conférée aux époux par ce sacrement, par laquelle ils appartiennent à l'union du Christ et de l'Église ; ce qui leur est nécessaire au plus haut point pour qu'ils ne soient pas détachés du Christ et de l'Église par l'attrait des choses charnelles et terrestres.[106]

Il est vrai qu'en cela il ne parle pas directement de *res contenta* substantiellement, mais plutôt de participation[107]. En cela il est témoin d'un lien important : plus qu'un secours pour accomplir les devoirs du mariage[108], la grâce du sacrement de mariage permet l'accomplissement des tâches du mariage par participation à l'amour du Christ et de l'Église.

---

[101] *In IV Sent.*, dist.26, q.2, art. 1, et l'ensemble de la dist. 26.

[102] Voir A. DIRIART, « Un amour sauvé : la forme pascale de la vie conjugale », *N et V* 92/3 (2017) 289-291.

[103] P. LOMBARD, *Les quatre livres des sentences*, I-IV, tr. M. Ozilou, Paris, Les Éditions du Cerf, 2012-2015, liv. IV, dist. XXVI, chap. 6, 321 : « étant donné que le mariage est un sacrement, il est un signe sacré et d'une chose sacrée, à savoir de l'union du Christ et de l'Église » ; voir aussi ID., dist. 2, chap. I, 67s : « Que le sacrement de mariage existait avant le péché. Cependant, le mariage fut institué avant le péché ; non pas, il est vrai, en raison du remède, mais selon le sacrement et en vue d'un devoir. Tandis que, après le péché, il le fut pour un remède contre la corruption de la concupiscence charnelle. »

[104] En 1254-1256, approximativement : *In IV Sent.*, dist.26, q.2, art.1 ad 4 : « Ad quartum dicendum, quod unio Christi ad ecclesiam <u>non est res contenta</u> in isto sacramento, <u>sed res significata non contenta</u> ; et talem rem nullum sacramentum efficit, sed habet aliam rem contentam et significatam, quam efficit, ut dicetur. Magister autem posuit rem non contentam: quia erat hujus opinionis, quod non haberet rem aliquam contentam. » (nous soulignons).

[105] En 1264-1265, soit environ dix ans plus tard.

[106] *SCG* IV, 78, 4 : « Et quia sacramenta efficiunt quod figurant, credendum est quod nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur, per quam ad unionem Christi et ecclesiae pertineant : quod eis maxime necessarium est, ut sic carnalibus et terrenis intendant quod a Christo et ecclesia non disiungantur. »

[107] C'est ce que nous retrouverons avec le couple *signifie* et *en y participant* en *LG* 11.

[108] Saint Thomas tenait cela dans un premier temps : *In IV Sent.*, dist.26, q.2, art. 3 : « *habet ut conferat gratiam adjuvantem ad illa operanda quae in matrimonio requiruntur* », traduit par : « [le mariage contracté dans la foi] fait en sorte que de conférer la grâce qui aide à faire ce qui est nécessaire dans le mariage. »

Une question demeure : peut-on parler pour le mariage de caractère comme pour le baptême, la confirmation ou l'ordre ? À première vue il semble que non puisque un remariage est possible à la mort de l'autre conjoint. Ce qui a été inscrit dans la personne mariée est donc réitérable. Cela signifie-t-il que cette marque puisse être effacée, ou que la personne veuve puisse admettre une autre marque ? Il existe une vraie analogie entre les caractères sacramentels et la *res et sacramentum*[109] du mariage. Augustin fait par exemple plusieurs fois le parallèle entre cet aspect sacré de l'indissolubilité du mariage et le caractère baptismal ou de l'ordre[110]. De plus le mariage s'apparente à une consécration, et requiert un effort de toute la vie. Nous pourrions donc presque parler d'un caractère s'il était définitif. Mais cela ne correspond pas à la définition bien précise qu'en donne saint Thomas[111]. Plus précisément, il admet une certaine analogie entre la capacité de poser des actes spirituels (ce que donnent les sacrements à caractère) et la capacité de poser des actes corporels que donne le mariage. Or le mariage se limitant à cette vie présente son absence de caractère est cohérente avec son absence de portée eschatologique[112].

Son point de vue, à l'époque de la rédaction du *Commentaire des Sentences*, se limite donc à la partie temporelle du mariage. La question se posera à nouveau quand nous nous intéresserons à la possibilité des secondes noces et donc au caractère éternel des noces. Pour l'instant voyons quelle place tient l'Église, pour la théologie scolastique et pour saint Thomas d'Aquin en particulier, dans l'établissement et éventuellement dans la dissolution du mariage. Nous chercherons non seulement à discerner les bases de son autorité mais aussi son implication dans ces événements.

g) La place de l'Église dans cette institution

Deux points peuvent nous servir d'indices : la question du ministre du mariage et celle de la puissance qu'a l'Église de dissoudre un mariage. Ces points se développeront par la suite dans la question de l'autorité de l'Église sur les mariages non sacramentels, par exemple avec disparité de culte.

---

[109] Identifié avec l'indissolubilité : *Suppl.*, q. 42, art. 1, ad 5um.

[110] AUGUSTIN, *De bono conjugali* XXIV, 32, *PL* 40, 394 avec l'ordination, ou aussi ID., *De nuptiis et concupiscentia* I, X, 11 ; *PL* 44, 420 C ou ID., *De conjugis adulterinis* II, V, 4 ; *PL* 40, 473 avec le baptême.

[111] *ST* III, q. 63, art. 1 et 2.

[112] *In IV Sent.*, dist.31, q.1, art. 3, arg. 5 sur l'existence du mariage même sans enfants et parallèlement même sans sacrement, et ad 3um sur l'inexistence du mariage dans l'éternité.

À première vue, puisque le consentement établit le mariage, les époux qui échangent ce consentement devraient être les ministres de ce sacrement. Ceci n'est pourtant pas énoncé souvent à l'époque scolastique[113], ni d'ailleurs que le prêtre soit le ministre de ce sacrement. Le prêtre a pris, au cours du premier millénaire, la place des parents pour l'établissement du contrat, ou celui de l'orateur dans la *datio* germanique. Il garantit la validité du contrat. Mais un mariage sans cérémonies, bien qu'illicite, est généralement considéré valide, ce qui est source de complications non négligeables. Plus précisément : le sacrement se forme-t-il par l'établissement du contrat ou bien le prêtre, par la bénédiction nuptiale par exemple, en est-il le ministre ? Si nous évitons l'amalgame dû au sens jusque-là assez général de *sacrement*, le prêtre est surtout celui qui solennise le mariage.

Saint Thomas d'Aquin, distinguant[114] le contrat et le sacrement, reconnaît évidemment[115] aux autorités civiles un certain pouvoir sur le contrat à cause de sa dimension sociale. En même temps, dans la ligne patristique et augustinienne, il reconnaît une certaine valeur sacrée au contrat[116]. Il précise pourtant que l'État n'aurait pu établir d'empêchements dirimants[117] en opposition à l'autorité de l'Église[118]. C'est probablement à partir de cette position qu'il peut

---

[113] Il faudra attendre longtemps pour qu'un Pape énonce cela : FRANÇOIS, Exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* du 19 mars 2016, *AAS* 108/4 (2016) 341 (n. 75) : « Selon la tradition latine de l'Église, dans le sacrement de mariage les ministres sont l'homme et la femme qui se marient. » Il reprend ici, en la précisant, PIE XII, Lettre encyclique *Mystici corporis*, Città del Vaticano, LEV, 1943, *AAS* 35 (1943) 202 qui laissait en latin une certaine latitude d'interprétation : les époux y sont dits ministres du sacrement, mais en sont-ils *des* ou *les* ministres ? (« Matrimonio enim, quo coniuges sibi invicem sunt ministri gratiae, externo Christianae consortionis providetur ordinateque incremento ; » rendu par : « Par le mariage, où les époux sont l'un pour l'autre ministres de la grâce, il a procuré l'accroissement extérieur et ordonné de la communauté chrétienne »). Pour un point plus complet de ces questions, voir par exemple le bulletin récent : TH. MICHELET, « Bulletin de théologie sacramentaire (I) : Le mariage », *Revue Thomiste* 117/1 (2017) 131-160. Avec les analyses du cardinal Ouellet sur le mariage comme sacrement primordial, le traité du mariage de Jean-Philippe Revel et la thèse d'Hélène Bricout sur le ministre du sacrement du mariage. Il y insiste sur un retour aux sources liturgiques, largement inexploitées mais disponibles par exemple dans le traité REVEL J.-PH., *Traité des sacrements*. VII. *Le mariage*, Paris, Les éditions du Cerf, 2012. Un exemple de ce rapprochement trop rare entre symbole et liturgie se trouve en P. J. LEVESQUE, « A Symbolical Sacramental Methodology : an application of the thought of Louis Dupré », *Questions Liturgiques* 76 (1995) 161-181, mais il reste limité par sa référence à Dupré et le cadre d'un article. Dans le même volume le Realsymbole de Rahner est mieux explicité en lien avec le mariage, mais sans le relier clairement à sa liturgie : J. C. K. GOH, « Christian marriage as a Realsymbol », *Questions Liturgiques* 76 (1995) 254-264.

[114] Sans les séparer.

[115] Dans l'absolu, le mariage étant une réalité de la Cité, il est ordonné *ad bonum politicum*, *SCG* IV, 78, 2, il est donc normal que les autorités civiles aient une autorité sur ce qui les concerne directement. La question connexe de l'autorité sur le contrat qui est à la base du sacrement est plus discrète, au moins car jusqu'à la Révolution Française il était presque inimaginable de soumettre l'établissement du lien sacramentel à l'établissement d'un contrat sous l'autorité exclusive de l'autorité civile.

[116] Voir, entre autres : *In IV Sent.*, dist. 27, q. 1, art. 2, resp. et *In IV Sent.*, dist. 39, q. 1, art. 2.

[117] Nous voyons aujourd'hui une tentative de l'État Français d'établir une autorisation dirimante en opposition à l'autorité de l'Église par l'institution du « mariage pour tous ».

[118] Dans la mesure où le mariage est ordonné *ad bonum politicum*, *SCG* IV, 78, 2, mais en gardant à l'Église une certaine primauté : *In IV Sent.*, dist. 42, q. 2, art. 2 ad 4um « L'interdiction de la loi humaine ne suffirait pas à empêcher le mariage si n'intervenait pas l'autorité de l'Église, qui interdit aussi la même chose. » (Pour équilibrer

dire que l'Église a sur le sacrement de mariage un pouvoir plus grand que sur le sacrement du baptême[119]. Nous le voyons, les pouvoirs sont reconnus, mais leur articulation reste ambiguë, ce qui restera le cas même après le concile de Trente et la question délicate des mariages clandestins.

En cherchant à préciser comment s'est faite l'institution de ce sacrement, nous aurions pu espérer une certaine clarification, mais les théologiens ont distingué l'institution primitive, en Éden, puis dans l'ancienne, et enfin dans la nouvelle alliance. Saint Thomas d'Aquin regroupe ces points en expliquant que le mariage fut institué avant le péché pour la multiplication de l'espèce rationnelle[120], après la chute pour remédier à la concupiscence infra-rationnelle, et est devenu un signe après la loi nouvelle, alors que la loi mosaïque ne fit qu'en réglementer les empêchements[121]. Et l'Église aussi a reçu pouvoir de réglementer la forme de ce sacrement et les qualités nécessaires pour le recevoir, par exemple pour établir la validité des secondes noces ou pour savoir s'il faut les bénir[122]. L'institution matrimoniale, dans sa complexité, a surtout suscité des questions de validité. Il fallait comprendre comment un sacrement avait pu être institué de manière si progressive, et alors si c'était bien un sacrement, et à partir de quelle étape de son institution. Mais tout ce questionnement n'a permis que[123] de reconnaître l'ancienneté de l'institution du mariage, l'ancienneté aussi de l'autorité qui l'institua et son rattachement à l'autorité de l'Église.

Il manque dans ce sacrement une parole claire du Christ aux apôtres, qui ressemblerait à : « allez de toutes les nations, bénissez l'homme qui s'attache à sa femme au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit et ils ne feront plus qu'un » ou « ceux que vous aurez unis sur la terre seront unis dans le ciel ». Il manque encore plus un « ceux que, en faveur de la foi, vous aurez désunis sur la terre seront désunis dans le ciel ». Saint Thomas d'Aquin précise que, même si ce sacrement existait déjà selon le droit naturel, il avait besoin d'être déterminé[124]. De plus,

---

l'objection selon laquelle les sacrements de l'Église ne sont pas soumis aux lois humaines de l'arg. 4). Cela signifie que l'état peut établir des empêchements qui, même s'ils ne sont pas édictés par l'Église, peuvent être tacitement acceptés par elle, comme par exemple l'inceste.

[119] *In IV Sent.*, dist. 34, q. 1, art. 1.

[120] *In IV Sent.*, dist. 26, q. 2, art. 2 ad 4um rappelle que « croissez et multipliez » a aussi été dit « aux autres animaux, [mais] cela ne doit cependant pas être accompli par eux de la même manière. »

[121] *In IV Sent.*, dist. 26, q. 2, art. 2.

[122] *In IV Sent.*, dist. 42, q. 3, art. 2.

[123] Pour éviter une solution de continuité dans l'histoire de son institution, c'est-à-dire une rupture trop dangereuse pour l'intégrité actuelle du sacrement.

[124] *In IV Sent.*, dist. 26, q. 2, art. 2, ad 1um : « Ce qui est commun selon le droit naturel a besoin d'être institué pour que soit déterminé ce qui convient diversement selon les divers états. Ainsi, il est de droit naturel que les mauvaises actions soient punies ; mais que telle peine soit donnée pour telle faute, cela vient d'une détermination du droit positif. »

l'Église étant partie prenante dans un mariage qui s'appuie sur le mariage du Christ et de l'Église, il semble logique qu'elle ait une certaine autorité sur cette institution. Mais ce dernier point n'a pas été établi en ces termes par les scolastiques, le témoignage unanime de l'histoire semblant ici suffisant pour le dire.

Une application surprenante de cette autorité de l'Église[125] est que le mariage est considéré par saint Thomas d'Aquin comme dissout par l'entrée en religion[126], sorte de mort spirituelle[127]. À l'origine évangélique de cette *sequela Christi* nous voyons les apôtres eux-mêmes qui ont tout quitté pour suivre le Christ alors qu'ils étaient pour la plupart mariés. Ils ont abandonné leur foyer[128] comme si leur mariage n'existait plus. Le texte évangélique ne donne jamais de justification par la dissolution du mariage, mais convoque toujours l'éternité. Cette primauté de la consécration est donc eschatologique mais ne nous permet pas de suivre saint Thomas jusqu'à l'hypothèse de la dissolution du mariage. Ces questions se retrouveront dans l'étude des privilèges paulin et pétrinien.

9.4 *Conclusion : l'indissolubilité éternelle ?*

Ayant suivi la pensée des théologiens scolastiques, et en particulier de saint Thomas d'Aquin, nous devons admettre que, malgré une clarification certaine des termes utilisés pour décrire le mariage, sa dimension eschatologique est demeurée en retrait. Cette absence n'empêche pas de certifier qu'à l'institution humaine correspond déjà une certaine dimension sacrée, qui doit encore être décrite avec plus de précision[129], et qu'à l'institution sacramentelle correspond une grâce encore à préciser.

---

[125] Et de l'opinion selon laquelle le mariage n'est pas éternel car, selon saint Thomas, le mariage étant une relation, il cesse d'exister quand l'un des deux vient à disparaître : *In IV Sent.*, dist. 42, q. 3, art. 2, ad 1um.

[126] Or, normalement, le seul mariage célébré qui peut être dissout est le mariage non consommé. Ce qui n'est jamais mis en avant pour un mariage qui est supplanté par une consécration religieuse.

[127] *Suppl.*, q. 61, art. 2, mais à confronter à *In IV Sent.*, dist. 27, q. 2, art. 3 et surtout à *In IV Sent.*, dist. 27, q. 1, art. 3.

[128] Voir Mt 19,27-30, Mc 10,28-30 : « Pierre se mit à lui dire : "Voici que nous, nous avons tout laissé et nous t'avons suivi." Jésus déclara: "En vérité, je vous le dis, nul n'aura laissé maison, frères, sœurs, mère, père, enfants ou champs à cause de moi et à cause de l'Évangile, qui ne reçoive le centuple dès maintenant, au temps présent, en maisons, frères, sœurs, mères, enfants et champs, avec des persécutions, et, dans le monde à venir, la vie éternelle." » Et surtout Lc 18,28-30, mentionnant l'épouse : « Pierre dit alors : "Voici que nous, laissant nos biens, nous t'avons suivi !" Il leur dit : "En vérité, je vous le dis : nul n'aura laissé maison, femme, frères, parents ou enfants, à cause du Royaume de Dieu, qui ne reçoive bien davantage en ce temps-ci, et dans le monde à venir la vie éternelle." »

[129] Ce que nous ne pouvons justement pas encore faire, à cause des imprécisions entourant cette dimension sacrée chez les différents auteurs de cette époque que nous avons consultés. La seule description constante et générale chez ces auteurs de cette dimension sacrée est qu'elle est liée à la dimension sacrée du sacrement de mariage.

À l'opposé de cette valeur redécouverte des éléments du mariage un danger guette sa compréhension eschatologique. La possibilité paulinienne des secondes noces pour les veufs n'inciterait pas à pencher pour une dimension éternelle du mariage. Ce raisonnement est trop rapide mais il a l'avantage de la simplicité : si un autre mariage peut être célébré, il est plus simple d'imaginer que le premier a disparu. Cette erreur grave vient de la difficulté, qu'ont eue aussi les sadducéens[130], d'imaginer que puissent subsister plusieurs liens matrimoniaux engageant la même personne, et donc que le mariage ait une dimension eschatologique. À l'appui de cette même erreur, les différentes possibilités qu'ont l'Église et les époux de rompre le lien d'un mariage non consommé ou non sacramentel ne permettent pas non plus de prêter au mariage une indissolubilité éternelle. Or ces différents indices, et surtout ces différentes absences de preuves, ne constituent pas un raisonnement théologique complet. Il sera donc nécessaire d'y revenir.

Conclusion

Nous assistons avec le développement de la scolastique à un changement radical dans la compréhension du mariage : de réalité sacrée avec les Pères elle devient un sacrement. Grâce à la précision de ses concepts la théologie distingue maintenant le contrat du sacrement, rattachant l'étude du mariage aux questions de la nature et de la grâce, du droit naturel et du droit divin, de la raison et de la foi. Ces deux dernières distinctions, introduites par saint Thomas d'Aquin et, avant lui, par Albert le Grand, ont cherché à éviter une séparation totale qui risquait de ne voir la sacralité du mariage que dans sa dimension sacramentelle. Ainsi Thomas, reconnaissant aux pouvoirs civils une certaine autorité sur le contrat de mariage, garde au mariage non sacramentel une valeur sacrée. Ce sont là deux actes réciproques de liberté.

Alors que les développements politiques de cette distinction aboutiront d'abord à une sécularisation absolue du mariage[131], puis à sa disparition[132], l'approche scolastique du mariage ne se détache pas complètement de son Realsymbole biblique. Cet éloignement aura pourtant pour conséquence une disparition presque totale du discours Realsymbolique au profit d'une

[130] Voir la discussion sur la résurrection et le lévirat, Mt 22,24-30 ; Mc 12,18-27 ; Lc 20,27- 40 ainsi qu'en 7.3.2 et 12.2 . Notons que, si les sadducéens se trompent sur la résurrection, nous ne pouvons en déduire que c'est la seule erreur qu'ils faisaient, ou à l'opposé que toutes leurs croyances etaient fausses. En tout cas leur raisonnement par l'absurde –selon eux- montre que la question de la persistance du mariage peut être posée.
[131] Selon E. CORECCO, « Il sacramento del matrimonio : cardine della costituzione della chiesa », 98-103, avec une proposition d'articulation entre les différents états de vie dans l'Église qui permettrait de retrouver une articulation fructueuse entre le mariage selon la nature et le sacrement de mariage : n. 42, pp. 117-119.
[132] Voir les chiffres donnés en l'annexe A.

réflexion analogique poussée mais qui risque de laisser de côté, par exemple, la dimension eschatologique du Realsymbolisé, et par conséquent la dimension eschatologique de la convergence Realsymbolique.

Arrivés à ce point de la réflexion nous devrons continuer à suivre au long de l'histoire de la théologie du mariage le développement de la séparation entre contrat et sacrement pour voir si nous pouvons attribuer à ce fait la responsabilité de l'obscurcissement de la notion de Realsymbole, en particulier pour ce qui concerne le mariage. Une piste de réflexion possible sera de chercher les conséquences eschatologiques du mariage, par exemple dans la compréhension des secondes noces. Il faudra pour cela intégrer à nos conclusions la possibilité que se garde encore aujourd'hui l'Église de dissoudre certains mariages, naturels[133] ou sacramentels. Enfin nous chercherons à comprendre de quelle manière la compréhension de l'Église comme épouse du Christ a pu être influencée par ces évolutions.

[133] Sacraux, en réalités, selon ce que nous avons déjà dit en 4.5.3 . Il est vrai qu'il serait plus logique de parler de mariage seulement culturel plutôt que seulement naturel puisqu'un mariage ne peut être dit absolument naturel et qu'il possède toujours une dimension culturelle. Il peut aussi être dit sacral car, même sans être un sacrement, il possède une certaine dimension sacrée.

10. **Théories des analogies autour du concile de Trente : Obscuration du Realsymbole**

Les recherches menées jusqu'ici nous ont montré que le mariage était clairement reconnu comme sacrement à l'époque scolastique, mais les distinctions entre contrat et sacrement, matière et forme, ou d'autres, nécessaires pour discerner ce qu'est ce sacrement, semblent *a posteriori* porter en elles des menaces : ces distinctions sifflent sur nos têtes comme des divisions. Nous savons aujourd'hui la séparation presque consommée entre la cause Realsymbolique du mariage et son efficacité, nous apprendrons la concomitance de cette séparation et des stratégies de Contre-Réforme, en nous gardant de conclusions simplistes. Nous chercherons non seulement à rendre compte de l'évolution historique de ces distinctions devenues séparations mais aussi et surtout à comprendre les raisons qui ont présidé à ces choix. Pour cela nous commencerons dans ce prologue par rassembler l'ordre des raisons émergées de nos recherches, puis nous nous attacherons à suivre les raisonnements théologiques qui ont pu faire qu'une épaisse nuit tout à coup tombe sur le Realsymbole de l'épouse.

Rappelons qu'au cours des chapitres précédents nous avons donné comme résumé des découvertes les plus importantes les éléments suivants[1] sur les liens existant entre le mariage du Christ et de l'Église et le mariage humain :

– Le Christ établit entre lui et l'Église un symbole (réel) ouvert dans lequel s'amplifie chaque mariage particulier, mais auquel son non-mariage à vue humaine, son mariage non particularisé, nous donne paradoxalement le meilleur accès.

– La vérité eschatologique du Christ Époux se réalise dans la sponsalité ecclésiale indéfectiblement pour l'Église du ciel et défectiblement pour les membres de l'Église *viatrix*.

– Cette vérité eschatologique du Christ Époux se réalise par l'Esprit-Saint dans le sacrement du mariage non sans une action réciproque[2], mais différenciée.

[1] Au paragraphe 6.3 .

[2] Toujours en l'Esprit Saint et par l'intermédiaire du sacrement de mariage, action du mariage dans l'ordre de la signification sur l'union du Christ et de l'Église et action de l'union du Christ et de l'Église dans l'ordre de la réalisation sur le mariage.

– La sponsalité de l'Église est l'expression de la sponsalité de la créature humaine, selon l'action appropriée de l'Esprit-Saint.

– La charité permet cette expression de la sponsalité de la créature humaine dans celle de l'Église, en particulier à travers le mariage : les actes de charité dévoilent la subsistance sponsale de la *plebs adunata*.

– Le mariage est le lieu de la charité la plus éminente, selon les notes de la liberté réciproque, de l'égalité et de l'intimité.

Cela nous a conduit à chercher à comprendre comment le Christ a effectivement établi un lien matrimonial (sponsal ou conjugal) avec son Église, et la manière dont l'Église l'a compris au long de son histoire.

– Le mariage-signe sacré et le mariage-signifiant et causant la grâce s'excluent

Cette étude historique a montré, depuis la période patristique, une série de mutations dont certaines sont qualifiables de revirements. En plus de l'union progressive du contrat et du sacrement de mariage, notons surtout l'articulation dans le sacrement de mariage du signe sacré et de la cause de la grâce signifiée. Ces deux derniers semblent s'être exclus l'un l'autre plusieurs siècles[3]. De saint Augustin à Pierre Lombard le mariage était surtout vu comme un signe sacré, et malgré la définition générale des sacrements (de Pierre Lombard) il était difficile à son époque de parler d'une grâce sanctifiante propre causée par le mariage.

En plus des trois biens du mariage selon Augustin, le seul don surnaturel systématiquement attaché au mariage était de remédier à la concupiscence, si nous nous plaçons du point de vue des sacrements en général : tout comme le don du baptême dépasse largement les vertus d'un bain, le sacrement de mariage apporte plus que les biens normalement attendus d'une union telle que tous les êtres humains la vivent. Ils peuvent attendre de cette union une descendance, un soutien mutuel dans beaucoup de domaines, y compris spirituel, alors que les chrétiens recevant ce sacrement ne peuvent – semble-t-il à cette époque – qu'espérer en retirer qu'un remède à la concupiscence en plus du sacrement. Cela semble faible par rapport aux biens espérés du baptême quand il est comparé à un bain qu'une parole accompagne. Cette étroitesse de vue semble malheureusement avoir été à l'origine d'une vision bien faible du mariage, dont la nature bancale et fragile serait soutenue par le sacrement de mariage. Dans cette ligne de

[3] R. LAWRENCE, *The sacramental interpretation of Ephesians 5:32 from Peter Lombard to the council of Trent*, Washington, D.C., Catholic University of America, 1963, 140-152.

pensée la consécration religieuse peut ressembler à une fuite du monde où règne encore le mariage, la clôture monastique étant alors un rempart contre une concupiscence si imposante qu'elle en définit le sacrement de mariage. Cela est totalement contredit par l'apôtre des apôtres – Marie-Madeleine – transformée à l'intime par la rencontre (Jn 20,11-18) de l'époux vrai Dieu et vrai homme, et vraiment masculin et vraiment nubile, qui élève, par la nature même de ce mariage du Christ et de l'Église (mariage qui ne fait qu'un avec le sacrement de mariage selon une analogie directe, *pros hen* : *vers un*). Cette pécheresse a été transformée par la charité de l'époux véritable et non par une abstraction du monde ; c'est un homme véritable et non une vierge en plâtre qui a transformé son cœur de pécheresse en cœur d'apôtre.

– Le mariage reste lié au Christ et à l'Église

Un point ferme est ici remarquable : la qualité de sacrement du mariage était en revanche encore universellement reconnue à cause de sa valeur de signe de l'union du Christ et de l'Église.

– Puis le mariage est avant tout vu comme cause de grâce

Par la suite ce fut l'inverse : il était vu comme un sacrement d'abord comme cause de grâce pour les époux, et secondairement comme signe de l'union du Christ et de l'Église. Ep 5,32 a servi en cela de référence permanente et a permis de toujours garder le caractère sacré du mariage[4], et aussi de signe d'une réalité sacrée, l'union du Christ et de l'Église. Chez les auteurs les plus anciens (avant Pierre Lombard) c'est ce lien Realsymbolique qui rend possibles les qualités sacrées du mariage, alors qu'à partir de 1230 c'est plus la grâce sanctifiante du sacrement de mariage qui est tenue pour la justification de la sainteté du mariage.

Obscuration

À tel point qu'à la fin du XIIIe siècle le lien entre la sainteté du mariage et l'union du Christ et de l'Église n'était plus perçu comme indispensable à la compréhension du mariage. Cette nouvelle insistance permettait de mieux distinguer le mariage sacramentel des autres mariages, mais avait d'autres inconvénients. Les théologiens à la veille du concile de Trente professaient soit que le mariage est un signe de l'union du Christ et de l'Église, mais n'est pas un sacrement pour autant, soit – et c'était la majorité – que la qualité sacramentelle du mariage découle de ses liens avec l'union du Christ et de l'Église. Comme le concile cherchait à réfuter la position

[4] Appuyé par les noces de Cana et les paroles du Christ sur le mariage.

réformée les Pères conciliaires arrivèrent à un accord sur ce point, mais ces deux courants théologiques se maintinrent. Nous aurons donc besoin, dans la suite de notre étude, de rester attentifs aux équilibres existant dans la théologie selon les importances relatives donnés à l'union du Christ et de l'Église comme signe (et même plus) du mariage, et à l'efficacité propre du mariage sacramentel.

Ordre des raisons

Rappelons aussi que le but de cette recherche est de confronter aux découvertes et aux insistances de la théologie et surtout du Magistère ce qui émerge de nos recherches comme ordre des raisons, savoir :

1	Le Christ est le sacrement antérieur de la conjugalité dans son âme humaine et virile.
2	Cette conjugalité du Christ est ordonnée à l'*eschaton*, elle n'est donc pas génitale[5].
3	Face au Christ la nouvelle Ève, l'Église épouse, est appelée à passer, par la chasteté du Christ époux, de son péché à sa sainteté[6].
4	L'Église sanctifiée devient structurante de l'humanité comme famille humaine[7], constituée par la charité conjugale.
5	Ainsi le mariage sacramentel est la cellule ordinaire où se déploie la charité de l'époux et de l'épouse.

Cet ordre des raisons une fois établi, nous le confronterons à l'histoire théologique pour voir comment, et surtout pourquoi il a pu disparaître. Pour éviter tout jugement hâtif nous commencerons[8] par rappeler que la valeur Realsymbolique d'Ep 5 n'a pas été absolument niée ou même dissimulée. Nous le verrons dans la postérité du concile de Trente, chez le cardinal Bellarmin, comme dans ses prémisses, chez les théologiens qui l'ont immédiatement précédé.

[5] Nous pouvons parler de noces différées, à l'instar de PH. VALLIN, « "*Voici l'époux qui vient*"(Mt 25, 6) : la formalité théologique du lien conjugal en christianisme comme vérité de l'*eschaton* », 32-40.
[6] Voir Ep 5,27 : « car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée. »
[7] Notre défi sera alors de reconnaître et d'accueillir la maternité de l'Église au-delà de la simple note affectueuse visible dans l'expression : « notre sainte mère l'Église ». Cette maternité est enracinée non seulement dans le baptême et sa renaissance mais aussi dans le *bonum prolis* (bien de la fécondité) qui unit la filiation divine et la filiation ecclésiale.
[8] Au paragraphe 10.1 .

Puis nous regarderons[9] dans le déroulement du concile lui-même comment cette obscuration a pu être décidée ou, au moins, acceptée. Cela nous conduira, dans un souci de compréhension plus poussée, à observer les raisons théologiques et philosophiques sous-jacentes. L'aide de la synthèse thomasienne nous sera utile pour traverser les ramifications de l'histoire de l'analogie, intimement liée à celle de la symbolique du mariage et de l'Église épouse.

Enfin nous pourrons confronter[10] à cet héritage théologique celui plus immédiat du deuxième concile du Vatican. Nous chercherons comment la valeur Realsymbolique du mariage et de l'Église épouse a pu malgré tout transparaître dans ses documents. Et comme ce concile s'y est particulièrement intéressé, nous nous attacherons, d'un point de vue ecclésiologique, à voir comment cette dimension Realsymbolique a pu se maintenir.

En tout cela nous serons attentifs à la réémergence de la valeur sacramentelle d'Ep 5, ou au contraire à sa négation, comme révélateur de la théologie sponsale. Cela sera l'occasion de confronter notre ordre des raisons avec ces évolutions et obscurations théologiques, afin de voir en quoi elles peuvent nous éviter le dénouement tragique d'une nuit Realsymbolique totale.

10.1 *Exceptions à la tendance : des théologiens s'appuient sur Ep 5*

10.1.1 Saint Robert Bellarmin et la postérité du concile de Trente

À la jonction du concile de Trente et de la Contre-Réforme, nous ne pouvons ignorer le rôle joué par le controversiste éminent que fut le cardinal Bellarmin. La puissance de ses synthèses et l'usage de nouveaux arguments le désignent pour ouvrir le cheminement théologique que nous voulons suivre : vérifier la cohérence et, ponctuellement, l'usage au cours de l'histoire de l'ordre des raisons que nous avons jusqu'ici discerné. Historiquement il semblerait plus sage de l'étudier après le chapitre sur le concile de Trente, puisque même son commentaire de la *Somme* arrive après la clôture de ce concile, mais la puissance de ses positions le rend incontournable et l'établit d'office comme référence permettant d'aborder les positions du concile de Trente. De plus, nous voulons garder à l'esprit des exemples de la permanence de l'usage d'Ep 5 dans un registre symbolique fort. Nous nous intéresserons à ce que ce saint cardinal dit du mariage et de l'Église pour appuyer les raisons correspondantes de notre ordre

[9] Au paragraphe 10.2 .

[10] Ce sera fait de manière plus mécanique et systématique dans le chapitre B (en annexe), pour pouvoir aborder de manière plus large au chapitre suivant les affrontements symboliques qui se sont articulés autour de cet axe du concile Vatican II.

des raisons, ainsi que leur articulation. Cela nous permettra d'affronter les obscurations Realsymboliques successives sans crainte de l'oblitération intégrale du symbole.

Le mariage selon R. Bellarmin

Après avoir traité, de manière cohérente avec ses prédécesseurs immédiats, de la possibilité de dissoudre par des vœux solennels les liens d'un mariage non consommé[11] en invoquant Ep 5,32 et Gn 2,24 pour montrer qu'un mariage seulement célébré est sacramentel mais n'est pas parfait quant à la signification, Bellarmin s'arrête plus longuement sur l'origine de ce sacrement[12]. Il s'appuie pour cela sur le passage d'Ep 5[13] et insiste sur sa dimension mystérieuse et sacramentelle. Selon lui le mot *mysterion* utilisé par saint Paul ne désigne pas forcément un sacrement dans le sens technique du terme mais à cet endroit désigne un symbole sacré[14]. Il tire de ce symbolisme ce qui est professé par le concile de Trente[15] :

> Dans ce texte, Paul nous apprend que le mariage est le signe de cette union qui existe entre le Christ et l'Église. Or cette union a lieu non seulement par conformité naturelle, mais aussi par la charité spirituelle, grâce à laquelle le Christ aime l'Église et la gouverne saintement, tandis que l'Église adhère au Christ par la foi, l'espérance et la charité, et se soumet à lui. De ceci nous ne pouvons douter. Car le Christ ne s'est pas adjoint seulement l'Église par la conformité de sa nature, mais tout le genre humain. Seule l'Église lui est conjointe, comme l'épouse à l'époux, d'une dilection spirituelle. Il faut donc que le mariage symbolise cette union spirituelle qui est entre le Christ et l'Église ; et aussi car le bienheureux Paul insiste au plus haut point sur cette union spirituelle quand il dit : « l'Église se soumet au Christ » Ep 5,24 et « le Christ a aimé l'Église : il s'est livré pour elle, afin de la sanctifier » Ep 5,25s. Il ne peut la symboliser s'il n'y a entre mari et femme, en plus du contrat civil, l'union spirituelle des âmes… Si Dieu unit le mari et la femme pour que, par leur union spirituelle, ils représentent l'union spirituelle du Christ et de l'Église, sans aucun doute il leur accorde cette grâce sans laquelle cette union spirituelle serait impossible[16].

---

[11] R. BELLARMIN, *Opera omnia. II. De controversiis II*, Napoli, Giuliano, 1857, *Secunda controversia generalis de membris Ecclesiae militantis*, lib. IV cap. XXXVIII, 295s.
[12] R. BELLARMIN, *Opera omnia. II. De controversiis III*, Napoli, Giuliano, 1858, *Quinta controversia generalis de extrema unctione, ordine et matrimonio*, lib. III, 775-860.
[13] R. BELLARMIN, *De controversiis III, Quinta controversia generalis de extrema unctione, ordine et matrimonio*, lib. III, cap. II, 777s et cap. IVs, 781-783.
[14] R. BELLARMIN, *De controversiis III, Quinta controversia generalis de extrema unctione, ordine et matrimonio*, lib. III, cap. II, 776 : « Matrimonium esse signum, seu symbolum aliquod sacrum : non autem contractum mere civilem mere naturalem. »
[15] Session 24, *Dz* 1797-1800.
[16] R. BELLARMIN, *De controversiis* III, *Quinta controversia generalis de extrema unctione, ordine et matrimonio*, lib. III, cap. II, 778. Traduction partiellement nôtre, complétant celle qui est principalement due à J. DE LA SERVIERE, *La théologie de Bellarmin*, Paris, Beauchesne, 1909², 497.

Ce long passage concerne aussi l'Église[17] mais nous pouvons déjà remarquer que tout le genre humain est ainsi transformé par l'union du Christ et de l'Église. Cette transformation se fait par l'efficacité Realsymbolique de la conformation de sa nature. Nous retrouvons ici la première des raisons que nous cherchons à corroborer, à l'exception de l'aspect de virilité dont l'importance n'est ici qu'induite.

Le reste des réflexions de Bellarmin, reprenant à l'occasion appui sur le passage de la Lettre aux Éphésiens, en tire la confirmation des notes classiques du mariage mais n'apporte rien de plus dans la Realsymbolique du mariage. Notons toutefois les recommandations qu'il fait aux époux d'imiter le Christ et l'Église dans son opuscule sur l'art de bien mourir[18]. Il commence par demander aux époux d'imiter l'amour du Christ et de l'Église, c'est-à-dire d'un amour d'amitié et pas de concupiscence, puis il indique la forme d'amour de charité que le Christ vit pour son Église, donnant sa vie pour qu'elle ait la vie éternelle, enfin il conclut que c'est la raison pour laquelle le mariage est indissoluble, car « il est le sacrement, signifiant le mariage du Christ et de l'Église »[19]. Nous arrivions ainsi presque à notre 5e raison[20] mais l'efficacité sacramentelle du mariage n'a pas été poussée plus loin que la conséquence de l'indissolubilité. La 3e raison[21] est ici sous-entendue, le passage de l'amour d'amitié à celui de charité étant logiquement supposé réciproque, ou au moins efficace.

L'Église selon R. Bellarmin

Nous passerons sur la comparaison de l'Église avec un corps poussée dans ses retranchements allégoriques jusqu'à identifier la tête au Christ, le cœur à l'Esprit-Saint, le cou à la sainte Vierge[22] etc. Retenons seulement que, selon Bellarmin, l'âme de l'Église est l'ensemble des vertus et dons du Saint Esprit (foi, espérance, charité, etc.) et le corps est la profession extérieure de la foi et la participation aux sacrements. Ainsi les fidèles en état de grâce sont de l'Église à la fois de corps et d'âme, les infidèles en état de grâce sont de son âme,

[17] Il place pourtant notre passage d'Ep 5 d'abord sur un registre prophétique, le considérant comme un geste prophétique (un *ôt*) plus que comme une métaphore.
[18] R. BELLARMIN, *Opera omnia.* VI. *De scriptoris ecclesiasticis*, Napoli, Giuliano, 1862, *De arte bene moriendi*, lib. I, cap. XV, 470-472.
[19] R. BELLARMIN, *De scriptoris ecclesiasticis, De arte bene moriendi*, lib. I, cap. XV, 471.
[20] Le mariage sacramentel est la cellule ordinaire où se déploie la charité de l'époux et de l'épouse.
[21] Face au Christ la nouvelle Ève, l'Église épouse, est appelée à passer, par la chasteté du Christ époux, de son péché à sa sainteté.
[22] Et il continue : les épaules aux évêques, les bras aux martyrs, la poitrine aux prophètes, les reins aux pénitents, les entrailles aux vierges, l'estomac au clergé, les genoux aux contemplatifs, les pieds aux personnes mariées. Voir J. DE LA SERVIERE, *La théologie de Bellarmin*, 170, n. 1.

et les fidèles en état de péché ne sont que de son corps[23]. Il disjoint ainsi l'appartenance complète à l'Église et la possibilité de salut, puisque les catéchumènes par exemple peuvent l'obtenir[24]. Retenons surtout que l'âme de l'Église selon lui se rapproche de ce que nous avons pu dire de la charité conformante[25]. Il utilise rapidement[26] l'image de l'épouse afin de justifier sa septième note caractérisant l'Église : l'union de ses membres avec la tête, mais la dimension Realsymbolique de cette comparaison n'est pas utilisée comme indiqué au paragraphe précédent.

10.1.2 Auteurs antérieurs au concile de Trente

À l'approche du concile de Trente certains théologiens se sont appuyés sur le passage d'Ep 5 pour attester ou réfuter la valeur sacramentelle du mariage, non encore établie de manière parfaitement précise[27] par le Magistère. Citons Pierre Tartaret[28], influencé par Duns Scot. Ce passage de saint Paul se rattache pour lui au mariage mais ne lui donne une valeur sacramentelle qu'au sens large, sens qui permettrait aussi de désigner le vœu de virginité. Pour lui la Lettre aux Éphésiens ne définit pas une réalité de grâce. L'institution du sacrement de mariage se trouve pour lui en Mt 19.

Cajetan et le mariage signifié par Ep 5

De la même manière Cajetan[29], s'en tenant au sens littéral, considère que le passage de cette Lettre de saint Paul permet de définir le mariage comme un mystère et non comme un sacrement. Ce mystère se rapporte selon lui à l'unité du mariage, à son indissolubilité, aux devoirs des époux l'un envers l'autre, mais ne suffit pas à établir la sacramentalité du mariage. Ce mystère est grand aussi car nous sommes membres du corps du Christ. S'il reconnaît la valeur sacramentelle du mariage en revanche cette valeur n'est que signifiée et pas contenue

[23] J.DE LA SERVIERE, *La théologie de Bellarmin*, 170s. Ces points sont aussi déjà présents chez saint Thomas d'Aquin : *ST* III, q. 49 art. 1 et art. 3 ; q. 68 art. 4 ; et surtout q.72 art. 7.
[24] R. BELLARMIN, *De controversiis II, Quarta controversia generalis*, lib. III, cap. III, 76.
[25] N'oublions cependant pas que, d'une manière générale, l'Église est pour Bellarmin principalement l'Église visible, ce qui n'exclut pas les éléments invisibles tels que grâce et vertus.
[26] R. BELLARMIN, *De controversiis II, Quarta controversia generalis*, lib. IV, cap. X, 124.
[27] Il était déjà clair à cette époque que le mariage était un sacrement (voir par exemple le concile de Vérone en 1184 : *Dz* 761, et le septénaire qui figure dans la profession de foi de Michel Paléologue au 2e concile de Lyon en 1274 : *Dz* 860), mais la valeur sacramentelle de ce mariage était loin d'être explicitée ou en tout cas ces explications ne faisaient pas l'unanimité. Ce sont ces divergences d'appui qui nous intéressent ici.
[28] P. TARTARET, *Commentarii in IV lib. Sententiarum I. Duns Scoti*. II, Venezia 1583, XXVI, 1.
[29] TH. DE VIO dit CAJETAN, *Epistolae Pauli et aliorum apostolorum*, Lyon, Apud Gasparem à Portonariis, 1558, le paragraphe sur Ep 5,32.

dans l'assertion d'Ep 5[30] : « Trois réalités y sont signifiées mais pas contenues : l'union spirituelle par la charité entre Dieu et l'âme, l'union aussi par charité entre le Christ et l'Église, et la conjonction par union personnelle du Verbe et de la nature humaine, appelée conformité de nature du Christ et de l'Église. » Le mariage contracté est selon lui un sacrement et confère la grâce, mais il ne signifie parfaitement l'union du Christ et de l'Église qu'une fois consommé.

Henry VIII et le signe porteur de grâce d'Ep 5

À la même époque, le roi Henry VIII, dans son œuvre apologétique sur les attaques de M. Luther contre les indulgences et les sacrements[31], utilise aussi le passage d'Ep 5 pour rappeler que le mariage est un sacrement. Cette défense voit dans le mariage le signe porteur de grâce de l'amour du Christ et de l'Église, et pas seulement une imitation de celui-ci. Il précise que le mystère des écrits de Paul n'équivaut pas au sacrement tel que nous l'entendons, et que, d'après cette Lettre, il était un sacrement dès la création de l'humanité.

Érasme et le mariage si lié à Ep 5 qu'il peut être délié

Laissant celui qui reçut pour un temps de Léon X le titre de défenseur de la foi, intéressons-nous à Érasme de Rotterdam qui, d'après le témoignage de Calvin lui-même, fut un des premiers responsable du trouble de beaucoup d'esprits[32]. Il a mis particulièrement en valeur le mariage, y compris pour les moines et les prêtres, bien que ses motivations soient condamnables[33]. Il a reconnu la valeur sacramentelle du mariage et celle de signe de l'union du Christ et de l'Église sans toutefois trouver en Ep 5,32 un appui suffisant pour cela. Ce passage établit pour lui un lien infini entre la réalité terrestre et la réalité céleste[34]. Une conséquence de ce lien est l'indissolubilité du mariage. Autre aspect de ce lien, chaque âme appartenant à

---

[30] TH. DE VIO dit CAJETAN, *Opuscula omnia,* Lyon, Apud haeredes Iacobi Iuntae, 1565, *primi Tomi, tractatus* XXVIII, *conclusio, quo ad primum* ; p. 123, col. de gauche, lignes 71-75.

[31] HENRY VIII, *Assertio septem sacramentorum,* Greenwich - London, aedita ab invictissimo Angliae & Franciae rege, & do. Hyberniae Henrico eius nominis octavo, 1521, réimpression à l'identique. Ridgewood, New Jersey, Gregg Press Inc., 1966, *De sacramento matrimonii,* (pages non numérotées, au début de la deuxième moitié du livre, approximativement page 120).

[32] Voir la citation qu'en donne E.V. TELLE, *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement : étude d'évangélisme matrimonial au XVIe siècle et contribution à la biographie intellectuelle d'Érasme,* Genève, Librairie E. Droz, 1954, 7 : « principalement ceste malheureuse contention touchant les sacrements a troublé beaucoup d'esprits plus qu'on ne sauroit dire. »

[33] En haine du monachisme, si nous suivons le travail bien documenté d'E.V. TELLE, *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement.* Sa conclusion nous demande pourtant de nous garder de toute vision simpliste, et d'y voir aussi une recherche positive.

[34] ÉRASME, *De matrimonio christiano,* Leyden, s.é., 1650 (1651?), 21-22, cité par R. LAWRENCE, *The sacramental interpretation of Ephesians 5:32 from Peter Lombard to the council of Trent,* 110.

l'Église est ainsi l'épouse du Christ. Il va cependant pousser le raisonnement[35] jusqu'à justifier par un rigorisme plus authentique – selon lui – la possibilité du divorce[36]. Il rejoignait ainsi la loi mosaïque. Plus positivement il retire de la grandeur du mariage des conséquences inédites à l'époque, sur la beauté de la nuit de noces par exemple. Par d'autres aspects il rejoint une vision démesurément supérieure du mariage, soumettant « la loi évangélique à une autre loi, éternelle et transcendant toutes les autres, y compris la Parole de Dieu, et cette loi c'est la loi de Mariage. Érasme instituait du même coup, qu'il s'en fût rendu compte ou non, une "vraie" Religion, celle de Mariage »[37]. Ce point, expliquant aussi que le mariage était le canal par lequel l'Esprit s'était de tout temps manifesté aux hommes, nous rapproche de notre 5e raison[38], mais l'extrémité à laquelle il nous entraîne nous met en garde. Le platonisme sur lequel il s'appuie, bien qu'utile pour ses vues, ne peut conduire à « la vérité toute entière » (Jn 16,13).

Autres auteurs pour qui le mariage est signe ou sacrement

D'autres auteurs ont attesté de la valeur du mariage, s'appuyant sur Ep 5,32 pour l'établir comme sacrement et comme signe de l'union du Christ et de l'Église. Saint Pierre Canisius par exemple, l'écrit dans son catéchisme, et il ajoute qu'il perfectionne l'amour naturel des époux, leur apportant une certaine grâce spirituelle[39]. Ruard Tapper aussi l'atteste, à Louvain, en s'appuyant sur Mt 19 et l'enseignement d'Augustin, et il précise qu'il faut en être digne pour recevoir la grâce. À cause de cela les époux ont entre eux des obligations spirituelles bien plus importantes que pour un mariage naturel. Ceci nécessite et justifie ainsi les grâces obtenues. La grâce de ce sacrement de la nouvelle loi agit à deux niveaux : unissant l'âme à Dieu et unissant le Christ à l'Église[40].

Melchior Cano, lui, ne considère pas le passage d'Ep 5 comme suffisant pour établir un sacrement à cause de l'enseignement scolastique reçu, car il manque au mariage un élément du sacrement : le ministre. Sans cela il faudrait aussi considérer le serpent de bronze ou la manne

[35] Appuyé sur sa tendance platonisante selon E.V. TELLE, *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement*, 217, et conformément à son audace habituelle.
[36] Si le mariage ne reflète plus par exemple la charité du Christ et de l'Église : E.V. TELLE, *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement*, 460s. Il faudrait cependant appliquer avec une même rigueur le principe évangélique « aimez vos ennemis » et considérer le prochain conjugal comme le premier à devoir bénéficier de cette charité chrétienne. La rigueur évangélique appelle à l'héroïsme de la charité.
[37] E.V. TELLE, Érasme de Rotterdam et le septième sacrement, 474.
[38] Ainsi le mariage sacramentel est la cellule ordinaire où se déploie la charité de l'époux et de l'épouse.
[39] Voir R. LAWRENCE, *The sacramental interpretation of Ephesians 5:32 from Peter Lombard to the council of Trent*, 114s.
[40] R. TAPPER, *Opera*, Coloniae Agrippinae (Köln), In officina Birckmannica, 1582, réimpression à l'identique. Ridgewood, New Jersey, Gregg Press Inc., 1964, T. II Art. XVIII *De matrimonio*, 272-289, en particulier 274.

comme des sacrements. Suivant en particulier saint Thomas d'Aquin il conclut que, par la bénédiction nuptiale, le mariage est bien un sacrement[41].

Nous le voyons, à l'approche du concile de Trente, l'opinion des théologiens est assez unanime pour définir le mariage quasiment comme un sacrement. La justification qui en est donnée est souvent rattachée à la Lettre de saint Paul aux Éphésiens, avec l'appui de la tradition ou de la liturgie, dans une mesure variable selon les auteurs. Nous ne reviendrons pas pour l'instant sur les questions attenantes du ministre ou de l'importance de la bénédiction nuptiale, mais nous pouvons déjà dégager de ceci l'accueil général fait à cette certitude[42] que ce sacrement est indéfectiblement lié à l'union du Christ et de l'Église.

Parmi ces différentes opinions, relevons la tendance générale, avant 1230, d'imiter l'insistance d'Augustin sur le sacrement vu comme signe d'une réalité sacrée. Le lien avec Ep 5 était alors clair et sa valeur causale évidente[43]. À partir de 1230 certains auteurs commencent à préciser que le mariage peut être cause de grâces sanctifiantes pour ceux qui le reçoivent dignement. Cette tendance s'est ensuite renforcée jusqu'à prendre l'ascendant sur la première insistance : il était encore possible de s'appuyer sur Ep 5 pour dire que le mariage était un signe sacré de l'union du Christ et de l'Église mais il était difficile de ne s'appuyer que sur cela pour justifier que le mariage soit source de grâce[44]. La valeur exemplaire de l'union du Christ et de l'Église suffisait alors souvent.

10.1.3 Les théologiens du concile de Trente

Arrêtons-nous maintenant sur les réponses données par les théologiens présents au concile de Trente pour en préparer la 24e session. Ils furent entendus du 9 au 16 février 1563, en particulier[45], sur l'assertion : « Le mariage n'est pas un sacrement institué par Dieu, mais

[41] M. CANO, *De locis theologicis*, Biblioteca de Autores Cristianos. Maior 84. Serie biblioteca clásica, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2006, 475-481.

[42] Correspondant à la première partie notre 1e raison : Le Christ est le sacrement antérieur de la conjugalité dans son âme humaine et virile. Nous pourrions aussi mentionner en sens inverse que l'union du Christ et de l'Église est, de par la volonté divine, indéfectiblement liée au sacrement de mariage.

[43] Les familles peuvent être saintes car elles sont liées au Christ et à l'Église. Ainsi le mariage a une signification sacramentelle en référence au Christ et à l'Église qui fait du remède naturel à la concupiscence une source sacrée : R. LAWRENCE, *The sacramental interpretation of Ephesians 5:32 from Peter Lombard to the council of Trent*, 141.

[44] R. LAWRENCE, *The sacramental interpretation of Ephesians 5:32 from Peter Lombard to the council of Trent*, 140-144.

[45] Nous ne parlerons ici que du premier des deux articles de la première classe, à examiner par les théologiens, voir : EHSES S., ed., *Concilium Tridentinum* IX, *Pars sexta complectens Acta post sessionem sextam (XXII) usque ad finem Concilii (17 sept. 1562-4 dec. 1563)*, Fribourg, Herder, 1924, noté par la suite *CT* IX, 380 puis 381-408.

introduit dans l'Église par les hommes ; il ne bénéficie pas de la promesse de la grâce. » Ils pouvaient aussi étudier la question des mariages clandestins, c'est pourquoi seulement onze d'entre eux ont apporté des éclairages à cette première question.

Trois d'entre eux reconnaissent que le passage Ep 5,32 constitue une base suffisante pour dire que le mariage a une valeur de signe à cause de son lien avec le Christ et l'Église. Cela ne suffit cependant pas pour en conclure que c'est un sacrement. Ce texte a donc une valeur exemplaire et normative pour les époux[46]. La valeur sacramentelle vient de la tradition de l'Église[47] alors que le mot *mysterion* de saint Paul doit s'entendre de « une seule chair » aussi bien pour les époux que pour l'Église avec le Christ[48].

Huit autres vont plus loin et considèrent que le passage d'Ep 5,32 suffit pour conclure que le mariage est un sacrement et qu'à ce titre il confère la grâce. Cela est possible car le mariage dans le Nouveau Testament signifie l'union du Christ et de l'Église[49], d'autant plus quand nous appuyons Ep 5,32 sur He 13,4 : « Que le mariage soit honoré de tous et le lit nuptial sans souillure »[50]. Et si nous écoutons aussi 1 Tm 2, 15 : « Néanmoins [la femme] sera sauvée en devenant mère, à condition de persévérer avec modestie dans la foi, la charité et la sainteté. » nous voyons que le sacrement de mariage renferme une double image de la double union du Christ et de l'Église : d'esprit et de corps[51]. Une manière intermédiaire de justifier la sacramentalité du mariage est de voir en lui une image contenant en elle-même la signification sacramentelle[52]. Mais d'une manière générale tous voient en cette péricope la base incontournable pour établir le sacrement et la grâce du mariage[53].

Enfin, et ce qui est pour nous de la plus haute importance, un de ces théologiens parvient sur ces bases à conclure à l'efficacité Realsymbolique du mariage du Christ et de l'Église sur les époux chrétiens. Ainsi le mystère évoqué en Ep 5 est ce qui permet aux époux de s'aimer de l'amour même, surnaturel, du Christ et de l'Église[54].

---

[46] Didacus de Paiva, du Portugal, en *CT* IX, 399s.
[47] Ferdinandus de Bellosillo, diocésain espagnol, en *CT* IX, 403s, corroboré par Antonius de Gragano, *Ibid.* 407.
[48] Antonius de Gragano, *CT* IX, 407, ll. 17-20.
[49] Alphonsus Salmeron, jésuite espagnol, *CT* IX, 383.
[50] Comme Nicolaus Maillard, doyen de la Sorbonne, *CT* IX, 386.
[51] Voir Cosmas et Damianus Ortolanus, *CT* IX, 388 et Aloysius de Burgo novo, *Ibid.* 406.
[52] Comme le fit Antonius Cochier, diocésain de France s'opposant à Érasme, à tort d'après ce que nous avons vu ci-dessus, au moins dans les termes : *CT* IX, 397s.
[53] Thaddaeus Perusinus, *CT* IX, 408 ; Simon Vigor, *Ibid.* 395-397.
[54] Petrus Fernandez, *CT* IX, 405.

Ainsi, ces travaux concordant sur l'importance de la péricope paulinienne feront qu'elle sera placée comme référence dans la préface des canons du concile de Trente sur le mariage[55]. Son importance pour au moins tirer du signe du mariage du Christ et de l'Église des éléments indispensables tels que l'indissolubilité ou la source de grâce montrent à première vue que la lecture Realsymbolique de saint Paul n'est pas perdue. Or l'opposition, lors même du concile de Trente, entre deux groupes de théologiens sur justement la lecture sacramentelle (c'est-à-dire Realsymbolique) de la péricope montre que ce sens Realsymbolique n'était plus évident.

Il est difficile de dire si ce sens était affaibli par une vision devenue plus éthérée du caractère conjugal du Christ ou par une conscience perdue de l'unité subsistante de l'Église[56] au profit d'une simple unité sociale. Les hypothèses peuvent se multiplier. Le sens sacramentel d'Ep 5 n'était en tout cas plus suffisant pour mettre d'accord ces théologiens. Le risque afférent était de n'accueillir la dimension sacramentelle du mariage que comme une construction ecclésiale, voire une convention ecclésiastique, ce que nous pourrons voir avec les théologiens réformés. Or, quand Luther voit dans le mariage une construction ecclésiastique et lui enlève sa qualité sacramentelle, il opère plus un appauvrissement christologique qu'une purification historique. Ce n'est pas le cas des théologiens susmentionnés[57], mais cela a pu se retrouver dans les discussions centrales du concile à propos de l'autorité de l'Église sur le mariage.

10.2 *Le concile de Trente et la Contre-Réforme*

Le point de départ de ces discussions est une reconnaissance unanime de la nocivité des mariages clandestins. Il arrivait qu'un époux marié clandestinement garde cachée cette union souvent contractée dans la jeunesse et célèbre publiquement des noces ayant seulement l'apparence de la conformité. Il est alors presque impossible de réguler ce qui échappe à la connaissance publique. Les témoignages sur lesquels appuyer le jugement étant alors la plupart du temps isolés, il devenait difficile de rétablir la justice. Ces désordres étaient patents, mais les différentes solutions proposées avaient des répercussions importantes, d'autant plus dans un contexte de Contre-Réforme.

[55] *CT* IX, 761, 888, 967 et *Dz* 1799.
[56] Voir par exemple l'Église qui subsiste et agit *comme un seul homme* (ou femme) en CH. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, II, 417-419.
[57] Par exemple pour Ferdinandus de Bellosillo, diocésain espagnol, en *CT* IX, 403s, cela vient de la tradition de l'Église et des apôtres.

Un des principaux reproches de la théologie de M. Luther ou de J. Calvin à l'endroit de la théologie catholique porte justement sur les sacrements, en particulier sur le sacrement de mariage qui, selon eux, n'en est pas un[58]. Le concile de Trente va donc essayer de prendre en compte les divergences théologiques et les impératifs pastoraux pour répondre théologiquement, canoniquement et pastoralement à ces questions. Ces efforts vont non seulement aborder la question de l'interprétation sacramentelle d'Ep 5[59] mais aussi nous conduire à discerner l'autorité de l'Église sur différents aspects du sacrement de mariage[60]. La question sous-jacente : « tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel ? » nous apportera des précisions utiles[61].

Les points forts théologiques qui se dégagent du début du concile de Trente sont : le sacrement du mariage existe[62], y compris pour ceux qui le célèbrent clandestinement, et l'Église a une autorité sur la forme du sacrement de mariage. La question principale est : l'Église a-t-elle une autorité sur le sacrement de mariage lui-même ?

10.2.1 Critiques de théologiens réformés

Les critiques les plus courantes de Calvin en la matière sont : le mariage est une ordonnance divine, remontant à la création de l'homme, il est bon et saint, mais il n'est pas un sacrement car sa forme extérieure, cérémoniale, n'a pas été fixée par Dieu[63]. De plus (pour lui) il n'est qu'un signe de chose sacrée, ou pire encore une comparaison[64]. C'est ainsi que selon sa

---

[58] J. CALVIN, *Institution de la religion Chrestienne,* Genève, De l'Imprimerie de J. Bourgeois, 1560, liv. IV, chap. XIX, § 34, 667. Pour ce qui concerne M. Luther, il faudrait tempérer cette affirmation qui, selon l'époque de sa vie et selon ses écrits, n'est pas aussi tranchée pour lui. Retenons simplement qu'à la fin de sa vie il ne considérait plus le mariage comme un sacrement. Cela est visible déjà dans son *Grand catéchisme* de 1529, où il explique le baptême et le sacrement de l'autel : « nos deux sacrements » : M. LUTHER, *Œuvres* VII, Genève, Labor et Fides, 1962, 212. Notons à nouveau l'élément de réponse donné par l'étude de la grâce propre de ce sacrement à la note 82 du paragraphe 9.3 .

[59] J. CALVIN, *Institution de la religion Chrestienne,* liv. IV, chap. XIX, § 35s, 667s.

[60] Nous nous appuierons aussi dans ce qui suit sur : J. DE COCK, *L'Église et le sacrement de mariage d'après les actes du Concile de Trente,* Roma, Extrait de dissertation PUG, 1966 ; Mayidi, Extraits de la Revue du Clergé Africain, sept.-nov. 1966.

[61] Suivant J.-B. SEQUEIRA, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel ?,* Paris, Les éditions du Cerf, 1985.

[62] Et cet argument est non seulement construit théologiquement mais est à ce point inscrit dans la tradition de l'Église.

[63] J. CALVIN, *Institution de la religion Chrestienne,* liv. IV, chap. XIX, § 34, 667. Cet argument est à entendre dans un sens restrictivement scripturaire et pour le Nouveau Testament. Nous pourrions dire aussi argument formel car il néglige la confirmation donnée par la présence du Christ à Cana (Jn 2), laquelle n'est pas une assistance pure et simple puisqu'elle est transformante.

[64] Et c'est justement parce que Calvin s'en tient uniquement à la portée métaphorique des textes bibliques que nous avons utilisés qu'il ne parvient pas à voir en quoi la création a été à Cana visitée et recréée par son Créateur.

description tout ce qui été pris comme élément de comparaison dans la Bible peut se retrouver défini comme sacrement d'après la théologie des « papistes »[65] : métiers, plantes, objets, et même un voleur[66]. L'erreur proviendrait[67] d'une mauvaise traduction d'Ep 5, erreur qui confond mystère et sacrement. En ceci Calvin attaque directement la valeur Realsymbolique de l'Écriture Sainte en général, des sacrements en particulier, et surtout du mariage.

Le lieu Realsymbolique de l'erreur calviniste

L'absurdité d'un tel raisonnement des catholiques est pour lui démontrée par la présence de deux sacrements dans le mariage : si, selon Calvin, il suffit aux papistes qu'une comparaison évangélique existe pour faire un sacrement, alors il existe un sacrement (c'est-à-dire une image) de Dieu et de l'âme entre les fiancés, et un sacrement du Christ et de l'Église entre les époux[68]. Et cette dissociation des relations qui coïncidaient dans le Realsymbole, puis dans le sacrement du mariage est pour nous le cœur de l'erreur calviniste touchant les sacrements. Ces points sont précisés dans l'édition de 1560 de l'*Institution de la religion Chrétienne*, mais étaient déjà présents dans les autres éditions depuis 1541[69]. Il est donc certain qu'ils ont été non négligeables selon la première raison principale de la réunion du concile : l'éradication des hérésies[70]. Une question émerge ainsi : est-il possible que cette vision partielle du Realsymbole tel que nous l'avons étudié plus haut soit à l'origine de sa disparition ou de sa mise sous le boisseau lors du concile de Trente[71] ? Le Realsymbole, mieux compris, aurait-il résisté aux concessions et aux repositionnements théologiques de ce concile ? Ou encore : est-ce l'outil Realsymbolique, ou un de ses aspects qui a été directement évité ?

Les Pères ont-ils omis volontairement la dimension Realsymbolique de l'erreur calviniste ?

Cela ne peut se prouver directement car il n'apparaît pas dans les actes du concile que la qualité de symbole réel est particulièrement évitée à cause des critiques calvinistes ou luthériennes envers ce Realsymbole. Mais le doute existe quand nous voyons les différentes

---

[65] J. CALVIN, *Institution de la religion Chrestienne,* liv. IV, chap. II, § 12, 473, à qui il nie le titre d'Église, mais reconnaît dans le Pape le « capitaine du règne maudit de l'Antéchrist ».
[66] J. CALVIN, *Institution de la religion Chrestienne,* liv. IV, chap. XIX, § 34, 667. À sa décharge, remarquons avec Calvin la richesse et le foisonnement métaphorique du Nouveau Testament.
[67] Toujours pour Calvin, au même endroit.
[68] J. CALVIN, *Institution de la religion Chrestienne,* liv. IV, chap. XIX, § 36, 668. Il faudrait remettre cette critique en perspective avec les deux commandements, qui sont semblables, et qui sont la réponse de Jésus à l'unique, « le plus grand commandement de la Loi ? » (Mt 22,34-40).
[69] Chap. XIII de la première édition de 1536, traduite en français en 1541.
[70] *CT* I, 579s. D'autant plus si nous relevons la mention de ce livre de Calvin, par exemple en *CT* IX, 642 n.6.
[71] Et à partir de ce concile, ainsi que de la symbolique en général, mais ce sera l'objet de futures recherches.

versions de la préface du décret sur le sacrement de mariage[72]. Elles font toutes mention de la Lettre aux Éphésiens, mais la dernière version ne s'appuie pas dessus – comme signe et comme cause – pour prouver que le mariage est un sacrement. Cette dernière version se contente[73] de dire que c'est la passion du Christ qui nous a valu la grâce du mariage. Le flou qui entoure cette causalité permettant au mariage d'être un sacrement est ici important, et même coupable, car c'est justement une juste interprétation de cette Lettre aux Éphésiens qui permet de donner une assise solide au sacrement de mariage. Parallèlement, puisque la mauvaise qualification du mariage en signe d'une chose sacrée s'appuie sur une erreur d'interprétation Realsymbolique de ce passage il est nécessaire de combattre cette erreur elle-même. Or, les conséquences de l'erreur sont vues et le concile y répond, mais ses causes semblent ignorées, voire évitées. Est-ce une volonté des Pères du concile de Trente ?

Les Pères auraient-ils pu mentionner Ep 5 comme base de la sacramentalité du mariage ?

Afin de tenter de répondre à cette question il serait utile de voir les conséquences qu'aurait eu un autre choix. Cela nous expose à un danger réel, car nous ne pouvons nous substituer aux acteurs de ce concile et à leurs successeurs. En revanche nous pouvons chercher, dans les raisons invoquées par les Pères et théologiens du concile de Trente pour arriver aux canons que nous connaissons[74], ce qui pourrait être remis en cause par l'utilisation Realsymbolique d'Ep 5 ou ce qui pourrait prêter le flanc à des critiques dans un contexte de Contre-Réforme. Plus simplement : utiliser Ep 5 comme Realsymbole pouvait-il mettre en danger l'autorité de l'Église sur le mariage face à la Réforme ?

Une approche de cette question serait de chercher si alors l'Église a le pouvoir d'inhabiliter les personnes contractant mariage, d'annuler le contrat de mariage ou d'annuler le sacrement de mariage en en modifiant la matière ou la forme[75], puisqu'il s'agit de la problématique principale des réflexions sur le mariage du concile de Trente.

---

[72] *CT* IX, 761, 888, 967, voir R. LAWRENCE, *The sacramental interpretation of Ephesians 5:32 from Peter Lombard to the council of Trent*, 134-139, et P. COLLI, *La pericope paolina ad Ephesios V. 32 nella interpretazione dei SS. Padri e del Concilio di Trento*, Parma, Officina Grafica Fresching, 1951, 134-144.

[73] Nous nous permettons ce jugement de valeur non seulement car la passion du Christ est l'archétype et dépasse toute passion amoureuse en ayant la croix pour sommet, et car c'est aussi la passion qui irrigue toute vie chrétienne et toute la vie chrétienne. Un usage aussi faible de la passion du Christ est presque coupable.

[74] Et dans les canons eux-mêmes.

[75] Voir J. DE COCK, *L'Église et le sacrement de mariage d'après les actes du Concile de Trente*, 40-67.

La place grandissante de l'autorité de l'Église

Notons aussi, ce qui est déjà en germe dans la théologie thomiste, la place plus explicitement donnée à partir du XVIe siècle à l'Église dans la collation des sacrements : elle est présente dans tous les sacrements car ils sont les actes du Christ et de l'Église[76]. Cette place est explicitée, logiquement semble-t-il, à cause de la remise en cause de l'utilité ou de l'autorité de l'Église par les théologiens réformés. Ces distinctions tendent à devenir par la suite des séparations dans la même ligne que l'éclatement Realsymbolique que nous voyons émerger à cette époque. Observons d'abord le cheminement théologique de cet éclatement pour les sacrements, puis nous nous arrêterons sur l'ecclésiologie pour voir si cet éclatement s'y propage aussi.

10.2.2 Réflexions théologiques lors du concile de Trente

Les discussions tridentines, avec leurs évolutions et les revirements, en particulier pour savoir s'il fallait établir dans un décret ou dans un canon que le mariage clandestin est aussi un sacrement, ont plusieurs fois fait état du danger de rapprochement entre des textes proposés et des doctrines calvinistes, par exemple. Ainsi le Père Jacques Lainez, général des jésuites, voit dans le décret proposant d'annuler les mariages clandestins une inspiration calviniste[77], puisque Calvin a une ordonnance semblable. De plus ces mariages n'ont pour lui jamais été annulés, il ne faut donc pas le faire[78]. De la même manière le patriarche de Jérusalem, Antoine Helius, reproche à ceux qui, après avoir naïvement proclamé le dogme de la sacramentalité du mariage, admettent qu'il est possible de l'invalider, de se rallier aux luthériens qui ont nié la nature sacramentelle du mariage avant d'édicter des règles sur les unions clandestines.

Ces deux mises en garde veulent nier la possibilité de l'Église d'invalider des mariages clandestins, mais rejoignent finalement le point central de la discussion conciliaire : le pouvoir de l'Église sur la matière et la forme du sacrement de mariage. Ce point, bien que central, n'est apparu qu'en filigrane et n'a pas été établi. Il est la raison principale pour laquelle une minorité de Pères se sont opposés au décret *Tametsi*[79]. Ce décret ne touche en définitive que la licéité

[76] Par définition, les sacrements unissent la *mens Ecclesiae* avec la *mens Christi*, puisqu'il faut que l'intention de l'Église et l'intention du Christ coïncident et que l'intention du ministre coïncide avec elles, pour qu'un sacrement soit valide.
[77] *CT* IX, 693.
[78] Traité *De clandestino matrimonio* : « Si potuisset, fecisset, sed non fecit, ergo non potuit, ergo nec non possumus » cité par J. DE COCK, *L'Église et le sacrement de mariage d'après les actes du Concile de Trente*, 58.
[79] Certains Pères niant cette possibilité s'opposent logiquement au décret, d'autre émettant l'opinion contraire trouvent inapproprié, dans le doute, de légiférer sur ce point : cf. J. DE COCK, *L'Église et le sacrement de mariage d'après les actes du Concile de Trente*, 64-67.

canonique du mariage, peu discutée. Mais, en dehors de constituer une mise en garde contre d'éventuelles exagérations, la position réformée – calviniste en particulier – a eu une influence plus profonde sur les décrets conciliaires. Nous avons vu plus haut que l'usage Realsymbolique du passage Ep 5 a été mis en retrait, suite à la mise en cause de sa traduction, selon une approche littérale et technique du terme *mystère*.

D'autres influences existent, plus discrètes : dans la discussion le pouvoir de l'Église-épouse sur le sacrement de mariage nous pourrions prendre en considération les pouvoirs de la femme et de l'épouse dans la société[80], mais nous nous exposons à formuler beaucoup d'hypothèses peu fondées. Retenons seulement, car cela est bien établi, que l'orientation apologétique du concile de Trente a conduit les Pères conciliaires à ne garder que les arguments objectifs et indéniables.

a) Dangers réels ou supposés

L'usage logicien et jusqu'à ses conséquences absurdes des passages de l'Écriture par Calvin[81] et d'autres théologiens réformés a conduit les discussions du concile de Trente sur un plan apologétique – ce que personne ne songe à nier – dans lequel des passages objectifs et autant que possible univoques de l'Écriture ont été privilégiés. Cette insistance a eu des conséquences sur lesquelles nous reviendrons, mais nous pouvons aussi nous demander si, dans le cas de l'image de l'Église épouse, ce choix de péricopes univoques de préférence aux péricopes les plus symboliques n'a pas été renforcé par une méfiance réciproque.

Le domaine des hypothèses est dangereux car il est fragile de s'appuyer sur des explications seulement *éventuellement possibles*. Nous ne développerons donc pas ce qui tient de la fiction. Mais pour les catholiques considérer absolument[82] l'Église comme épouse du Christ et s'en tenir à cette catégorie peut remettre en question l'autorité de l'épouse sur les sacrements,

---

[80] En plus de contextualiser la réflexion, l'importance accordée à l'épouse et à son statut nous est utile pour elle-même : ce n'est pas seulement important de nous mettre à la place des théologiens de cette époque pour imaginer, nous appuyant sur la place des femmes dans leur société, comment expliquer le statut de l'épouse chrétienne, c'est aussi faire droit à la grande subversion de l'Évangile qui fait d'emblée de la femme un sujet majeur. Nous retrouvons Ga 3,27s : « Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus. »

[81] Utilisant par l'absurde les comparaisons du Christ pour imaginer des sacrements à chaque parabole : J. CALVIN, *Institution de la religion Chrestienne*, liv. IV, chap. XIX, § 34, 667.

[82] Avec toutes les conséquences d'une comparaison poussée à l'extrême comme si elle était une raison suffisante, une allégorie jouissant d'autorité.

comme dit ci-dessus, alors que si nous admettons cette autorité elle peut être vue[83] comme une toute-puissance ne tenant pas compte de la nature. Cette prééminence de la grâce sur la nature affaiblit alors les positions catholiques sur la nature de la grâce[84] et risque, du point de vue du XVIe siècle, de trop valoriser la place de la femme. Nous pourrions encore continuer les hypothèses, mais cela ne ferait que renforcer la conviction développée jusque-là de la nécessité de l'outil Realsymbolique pour comprendre correctement les analogies bibliques. Nous nous pencherons donc sur la doctrine de l'analogie pour voir si elle peut nous aider à sortir de l'impasse où la réaction apologétique nous a acculés.

b) Dangers annoncés

La réflexion des théologiens du concile de Trente a tout de même été marquée par une réserve sérieuse face aux positions protestantes. Lors de la discussion des articles protestants à partir du 29 janvier 1547[85], certains articles ont été considérés comme déjà antérieurement condamnés, d'autres comme devant l'être de manière plus explicite et enfin un des articles leur a paru devoir être passé sous silence : l'article 6 rapporté par le Cardinal Cervino[86] et tiré des écrits de M. Luther et de P. Mélanchthon. Cet article établit que « aussitôt après la chute d'Adam, Dieu a institué des sacrements, dans lesquels était donnée la grâce » et que « même avant le Christ la grâce fut conférée dans les sacrements ». La raison invoquée par certains théologiens pour ne pas s'y attaquer était l'opposition existant alors : des théologiens scolastiques admettaient que dès la chute d'Adam certains sacrements apportaient la grâce[87]

---

[83] Si nous acceptons non seulement l'absurdité d'une comparaison élevée au rang de loi absolue, mais aussi la confusion de mettre sous la même autorité le droit positif et la loi divine du Créateur.

[84] Et si nous nous plaçons du point de vue des réformés comment faire du mariage seulement « une ordonnance de Dieu bonne et sainte » (J. CALVIN, *Institution de la religion Chrestienne*, liv. IV, chap. XIX, § 34, 667) si son application (et donc son modèle) est l'union du Christ et de l'Église ? Si le mariage est à la fois la conséquence et la cause de la sponsalité de l'Église ces deux réalités sont indissociables et indispensables. Cela mettrait trop en valeur la place de l'Église et celle du mariage dans une théologie qui ne veut justement pas leur accorder une valeur aussi grande que dans la théologie catholique.

[85] *CT* V, 863-869.

[86] *CT* V, 835s.

[87] Voir par exemple saint Thomas d'Aquin en *ST* III, q. 62, art. 6, surtout le ad 3, en considérant que la grâce n'est conférée qu'en tant que le sacrement de l'ancienne alliance est signe de la passion du Christ. Il est intéressant de noter que lui-même a évolué dans sa manière de voir, ce qu'il rappelle et explique ici par la distinction entre cause matérielle et cause formelle de la grâce : « Sur la circoncision, il y a eu diverses opinions. On a dit qu'elle ne conférait pas la grâce et se bornait à enlever le péché. Mais c'est impossible, car l'homme n'est justifié du péché que par la grâce. "Vous avez été justifiés gratuitement par sa grâce", dit S. Paul (Rm 3,24). Aussi d'autres ont-ils soutenu que la circoncision conférait la grâce quant à ses effets destructeurs de la faute, mais non quant à ses effets positifs. Cela encore est faux car, par la circoncision, les enfants recevaient la faculté de parvenir à la gloire, ultime effet positif de la grâce. En outre, dans l'ordre de la causalité formelle, les effets positifs sont antérieurs par nature aux effets privatifs, bien que ce soit l'inverse dans l'ordre de la causalité matérielle ; car la forme n'exclut la

alors que d'autres considéraient que la grâce ne pouvait être conférée avant la venue du Christ qui l'a donnée, ou en dehors des sept sacrements qu'il a institués. Cela leur semblait cohérent avec l'assertion du concile de Florence[88] : « [l]es sacrements de l'ancienne Loi […] en effet n'étaient pas cause de la grâce, ils étaient seulement la figure de celle qui devait être donnée par la Passion du Christ. Les [sacrements de la nouvelle loi] en revanche contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui les reçoivent comme il convient. » C'était aussi cohérent avec la foi en la figure, foi qui sanctifie, c'est-à-dire qui donne la grâce. Nous appliquons ici au Christ la série des assertions d'He 11 commençant par « par la foi » car « la foi est la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas. » (He 11,1)

Les Pères conciliaires décidèrent tout de même de réfuter cet article par le canon 2[89], qui d'ailleurs ne tranche pas la question de la grâce des sacrements de l'Ancien Testament mais ne dit que : « ils diffèrent ». Notons qu'en répondant de cette manière ils ne font que répondre aux conséquences de l'erreur protestante touchant aux sacrements, alors que l'erreur elle-même n'est pas abordée : la dimension Realsymbolique des sacrements. C'est en suivant la réflexion de saint Thomas d'Aquin sur les sacrements que nous pourrons retrouver la continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament et entre les sacrements de l'ancienne et de la nouvelle alliance. Cette continuité nous est apparue fortement dans la recherche Realsymbolique qui a constitué la première partie de notre étude, nous devrons maintenant nous attacher à l'enraciner dans la théologie du signe que saint Thomas d'Aquin développe pour expliquer les sacrements.

Avant cela relevons l'erreur qui reste cachée dans les positions protestantes et leur réfutation : le respect que Dieu a pour sa création, parce qu'il se respecte lui-même, fait qu'il nous donne sa grâce conformément à ce que nous sommes. Cela répond à la nécessité des sacrements pour obtenir la grâce : Dieu n'est pas limité dans sa liberté de donner la grâce de la manière qu'il veut, mais il a voulu le faire dans les sacrements car ils sont cohérents avec la

---

privation qu'en informant le sujet. C'est pourquoi d'autres ont dit que la circoncision conférait bien la grâce quant à cet effet positif qui rend digne de la vie éternelle, mais non pour ce qui est de réprimer la convoitise poussant au péché. J'ai partagé quelque temps cette manière de voir. Mais si l'on y regarde de plus près, on remarque que cette réponse n'est pas encore la vraie, car la plus petite grâce peut résister à n'importe quelle convoitise et mériter la vie éternelle. La meilleure réponse est donc que la circoncision, comme les autres sacrements de la loi ancienne, était signe de la foi justifiante, ce qui fait dire à S. Paul (Rm 4,11) : "Abraham reçut le signe de la circoncision comme le sceau de la justice obtenue par la foi." La grâce était donc conférée dans la circoncision en tant qu'elle était signe de la passion future du Christ, comme on le verra plus loin. » *ST* III, q. 62, art. 6, ad 3. Sur le même sujet, voir le déjà cité JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales inédites*, III, *Homélie adressée aux néophytes* ; SC 50, 151-167, expliquant comment les sacrifices de l'ancienne alliance ont pu être efficaces en tant que figurant le sang du Christ.

[88] *Dz* 1310, Bulle sur l'union avec les Arméniens, *Exsultate Deo*, 22 novembre 1439.

[89] *Dz* 1602 : « Si quelqu'un dit que ces sacrements de la Loi nouvelle ne diffèrent des sacrements de la Loi ancienne que parce que les cérémonies sont autres et que sont autres les rites extérieurs : qu'il soit anathème. »

nature humaine. En tant qu'esprits incarnés la grâce nous vient par la passion du Verbe qui s'est incarné avec nos facultés, et justement ce sont ces signes signifiant effectivement le salut qui sont offerts à nos facultés[90]. Ainsi, dire que la grâce, c'est-à-dire la puissance de Dieu, ou le salut, est déjà offerte avant ou en dehors du Christ est irrespectueux du respect et de la cohérence de Dieu.

c) Constance de la tradition

Nous pouvons rechercher dans les actes et les conséquences du concile de Trente ce qui est la tradition constante de l'Église, qu'elle soit comprise ou pas, qu'elle soit recherchée pour elle-même ou pas. Cette assurance nous est donnée par les paroles du Christ à Pierre (Mt 16,18) et l'assistance de l'Esprit-Saint qui en est la conséquence. De plus le passage d'Ep 5,25 continue formellement à patronner le mariage dans l'enseignement de l'Église, nous pouvons donc espérer qu'il le patronne eschatologiquement et mystiquement.

Un élément, discret, peut être l'utilisation de la traduction antique de la Vulgate : elle fait figurer dans l'introduction du décret sur le mariage[91] : « "Maris, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle" (Ep 5,25), en ajoutant aussitôt "Ce sacrement est grand, je le dis : **dans** le Christ et **dans** l'Église" (Ep 5,32) »[92]. Alors que d'autres traductions auraient fait apparaître : *il s'applique* ou bien *il concerne* ou encore *à propos* à la place de « dans ». Ceci n'est pas éloigné de la réalité du sacrement de mariage : il faut qu'un mariage naturel / culturel[93] soit **dans** l'Église pour être un mariage sacramentel[94]. De cela nous pouvons encore plus simplement tirer l'autorité de l'Église sur le sacrement de mariage, puisqu'elle dérive de son autorité pour accueillir **dans** l'Église, ce qui la concerne au premier plan.

---

[90] Voir *ST* III, q. 60-62.

[91] Notons d'ailleurs que ce décret ne répond qu'assez peu à la question de la capacité de l'Église à changer la matière et la forme. Cela est implicite dans l'interdiction faite au canon 13 de changer les rites approuvés par l'Église, mais reste assez vague.

[92] *Dz* 1799 et *CT* IX, 888, 967. La Vulgate utilise « *ego autem dico* in *Christo et* in *ecclesia* », la nouvelle Vulgate : « *ego autem dico* de *Christo et ecclesia* ».

[93] Nous aurions tendance à écrire mariage naturel par opposition au mariage religieux, mais le mariage concernant des natures rationnelles en tant que rationnelles il ne peut être considéré comme une simple expression, presque univoque, de la nature. Ainsi, au vu de la généralisation presque universelle du mariage, il pourrait sembler naturel, mais sa nature même est d'être culturel.

[94] Doctrine sacramentaire commune au XIIe siècle, d'après Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Les éditions du Cerf, 1970, 158s.

Un point cependant reste à éclaircir : pourquoi le concile de Trente coïncide-t-il avec la disparition du Realsymbole pour comprendre le mariage ? Il est visible que la dimension Realsymbolique du mariage était jusqu'alors connue et utilisée pour entrer dans le mystère de ce sacrement. Il est aussi patent que cette dimension est depuis évitée[95], ce qui pouvait conduire à sa méconnaissance. Pouvons-nous considérer le concile comme un moment de transition Realsymbolique ? Plus important encore : ce changement fut-il volontaire ? Le lien avec l'accueil d'Ep 5 pour établir le sacrement de mariage nous oblige à chercher en parallèle quels outils épistémologiques présidèrent alors à la description de l'Église.

10.3 *Les différents types d'analogie et leur évaluation*

10.3.1 La doctrine de l'analogie chez saint Thomas d'Aquin, ses origines

La recherche scolastique ayant permis à la doctrine thomiste de l'analogie de se construire ne doit pas être laissée de côté si nous voulons accueillir précisément cette doctrine, et éventuellement découvrir pourquoi saint Thomas a opéré certains choix. Pour ce qui nous intéresse, c'est principalement la théologie sacramentelle qui a été l'occasion d'approfondissements[96]. Voyons en quoi cette théologie a été le lieu de la transmission de la théologie Realsymbolique, en particulier jusqu'à saint Thomas d'Aquin. Ceci se retrouvera dans les différentes images de l'Église qui sembleront par la suite pouvoir être rassemblées dans la catégorie générale d'image, mais qui, selon l'Aquinate, ont des valeurs bien plus précises.

[95] Il faudrait, pour être exhaustif, signaler aussi l'influence de certains événements concomitants et de certaines personnes, comme Galilée, né juste après le concile de Trente, dans la disparition du Realsymbolisme religieux et relire alors l'histoire de la philosophie de ces trois derniers siècles pour y voir les dangers que font courir au *logos* la disparition du *mythos*. Sur cette histoire et ces liens, lire J. BORELLA, *La crise du symbolisme religieux*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990, en particulier les pages 60-72 sur l'affaire Galilée.

[96] Il ne faudrait bien sûr pas négliger ici la question de la connaissance qui a permis une confrontation fructueuse de la scolastique avec les philosophies orientales ayant accompagné la redécouverte d'Aristote. Parmi ces fruits se trouve le désamorçage de beaucoup de problèmes liés à la doctrine de l'analogie. Pour un point complet de ces convergences et de ces fruits, voir l'introduction générale faite par S.-Th. Bonino en THOMAS D'AQUIN, *De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, Introduction, traduction et commentaire de S.-Th. Bonino, Fribourg, Éditions Universitaires de Fribourg, Paris, Les éditions du Cerf, 1996, 1-240, en particulier les passages 116-118, 135-137, 191-197.

Origines augustiniennes et séparations bérengariennes

Les racines les plus anciennes[97] de cette théologie thomasienne de l'analogie nous renvoient à la théologie des sacrements[98] de saint Augustin. Rappelons que pour saint Jean Chrysostome un mystère est ce qui est à la fois caché et révélé par un événement ou un rite visible[99]. Plus simplement, « il y a *mysterion* [ou signe] lorsque nous contemplons autre chose que ce que nous voyons »[100]. De même Augustin précise : « Traitant des signes, je préviens en retour qu'on ne porte plus son attention sur ce que les choses sont, mais plutôt sur le fait qu'elles sont signes, c'est à dire qu'elles signifient. Un signe est, en effet, une chose qui, en plus de l'impression qu'elle produit sur les sens, fait venir par elle-même une autre idée à la pensée »[101]. Retenons alors la nécessité pour saint Augustin que les sacrements aient avec leur partie visible une certaine similitude[102]. Cet aspect[103] traverse les discussions successives sur le lien entre la forme visible et la grâce invisible et se combine avec la compréhension du *mysterion* biblique. La similitude se traduit ensuite en symbolique naturelle pour expliquer la signification des sacrements, chez Hugues de Saint Victor, par exemple[104]. Il explique ainsi que sur cette symbolique naturelle, nécessaire déjà selon Augustin pour servir de base au sacrement, doit se greffer une symbolique sacramentelle. Cette greffe provient de l'institution par le Christ, ce qui fait que le lien entre le *signum* et le *significatum* se trouve non seulement dans la volonté du Christ[105], mais aussi dans une *préstructure* symbolique des éléments utilisés. Ainsi le mariage se comprend *a posteriori* par une certaine similitude avec le sacrement de mariage, mais aussi *a priori*.

---

[97] Nous parlons ici de racines théologiques, sur les racines philosophiques de l'analogie de l'être et pour une analyse particulièrement poussée, voir J.-F. COURTINE, *Inventio analogiae*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005. Voir en particulier (pp. 231-239, par exemple) son analyse du passage de l'homonymie de l'être à l'analogie de l'être depuis Aristote, sans n'être qu'une reprise du « problème de l'être » formulé dans la *Métaphysique*.

[98] Et du *sacramentum* comme *signum*.

[99] Voir le très intéressant E. MAZZA, « La conception "typologique" du sacrement : une définition d'Augustin à interpréter avec Chrysostome », 311-321.

[100] JEAN CHRYSOSTOME, *Homiliae XLIV in epistolam primam ad Corinthios*, Homilia VII, 1 ; *PG* 61, 55 C. Voir aussi ORIGENE, *Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos*, IV, 2; *PG* 14, 968 A et C.

[101] AUGUSTIN, *De doctrina christiana* II, 1, 1 ; *PL* 34, 35 D ; traduit par D. BOURGEOIS, *Le champ du signe*, 183. Voir d'ailleurs chez lui les liens établis entre Augustin et Thomas d'Aquin : pp. 285-329. Voir aussi cette même citation d'Augustin par saint Thomas d'Aquin en *ST* III, q. 60, art. 4, ad 1 sur le signe sacramentel.

[102] E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, 96, et AUGUSTIN, *Epistolae, Secunda classis, Epistola XCVIII Bonifacio coepiscopo*, 9 ; *PL* 33, 364 A.

[103] Transmis aussi par Bérenger de Tours, avec les problèmes d'interprétation de la notion augustinienne de *sacramentum* comme *signum*, certes. Mais les grandes lignes (la similitude) sont communément acceptées.

[104] E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, 100 et HUGUES DE SAINT VICTOR, *De sacramentis christianae fidei*, lib. I, pars 9, cap. 2 ; *PL* 176, 317 D.

[105] La *mens Christi*, à rapprocher de la *mens Ecclesiae*, voir ci-dessus la note 76 au paragraphe 10.2.1 .

Or Bérenger[106], pour ne reprendre que le plus représentatif d'un courant que nous pourrions décrire comme nominaliste avant l'heure, dans une interprétation du signe tel que décrit par saint Augustin, en fait un pur corrélat de l'activité de l'esprit[107]. La réponse de ses adversaires insiste alors sur un réalisme exacerbé du *sacramentum*, décrit pour l'eucharistie comme présence réelle. Cette réalité voudrait souligner la dimension ontologique des signes sacramentels, mais finit par réduire la structure de signification du *signum* pour le confiner à l'intérieur du *sacramentum*. Ainsi, l'adjectif *mysticus* passe du signifiant au signifié, de l'eucharistie à l'Église. Ce changement rabaisse la compréhension du corps mystique désignant alors l'Église du niveau du Realsymbole au niveau d'une analogie banale[108], celle du corps naturel. En même temps que disparaît le lien entre le culte eucharistique et l'unité de l'Église[109] c'est la structure de la signification sacramentelle qui disparaît aussi. Deux structures se substituent à cette articulation originelle : la structure sacramentelle axée sur le culte et le rite et la structure de l'Église insistant sur sa dimension visible et juridique. La problématique se reporte alors sur le lien entre le visible et l'invisible, l'institution et l'Église, le *sacramentum* et la *res*.

Dans la théologie de l'Église cela a eu des conséquences fâcheuses : les théologiens et les pasteurs insistèrent sur le fondement ministériel et hiérarchique de l'Église, en en faisant le *sacramentum*.

> Une assimilation excessive avait été tentée du "corps mystique" au "corps visible", tout au bénéfice de l'élément le plus extérieur de l'Église en ses formes les plus contingentes, le pouvoir revendiqué par la papauté sur les choses temporelles. Imprudence chèrement payée[110].

Pourquoi cette synecdoque est-elle alors efficace[111] ? Pourquoi une partie du corps est-elle le sacrement du corps entier ? Comment échapper à ce réflexe d'autosignification du corps ecclésial hors de sa structure spécifique de signification ?

> Quant à la solution que prit historiquement le courant Réformateur, il se comprend aussi à la lumière de ce même problème de la sacramentalité : l'Écriture est devenue le principe de l'autosignification de l'Église, mais, à la différence du corps hiérarchique ministériel, l'Écriture comme *sacramentum*

---

[106] Nous suivons ici l'analyse de H. DE LUBAC, *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge : étude historique*.
[107] D. BOURGEOIS, *Le champ du signe*, 288. Nous pourrions presque techniquement désigner ce corrélat comme un emblème.
[108] H. DE LUBAC, *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge : étude historique*, 116s et 129ss.
[109] H. DE LUBAC, *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge : étude historique*, 275.
[110] H. DE LUBAC, *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge : étude historique*, 131s.
[111] Nous pouvons parler d'efficacité en remarquant que ce ne sera qu'avec le concile Vatican II et la constitution *Lumen Gentium* que la théologie rompra vraiment avec cet usage prégnant de la synecdoque.

ne signifiait rien qui puisse renvoyer à la réalité d'un *corpus*, sinon par le biais d'une communauté d'idées : d'où l'émergence de plus en plus marquée de la conscience et de la subjectivité[112].

La vérité du sacrement se déplace alors de la vérité du *sacramentum* en tant que capable de manifester véritablement la *res* qu'il signifie à la vérité de ce qu'il manifeste. Ces deux vérités existaient déjà, l'insistance sur l'une plutôt que l'autre change, mais la réaction défensive tend à réserver exclusivement la vérité à la *res*[113]. Deux paradoxes émergent alors de la posture défensive de l'Église : oubliant qu'un signe doit signifier et cherchant à justifier la présence réelle, l'enseignement de l'Église insiste tellement sur le *sacramentum*[114] qu'il en devient quasiment une *res* ; et pour l'ecclésiologie les signes rendant possibles l'accès à l'Église deviennent banaux : l'Église comme corps du Christ devient une incitation sociale à l'unité, à une cohésion disciplinaire, sans plus. Les conséquences immédiates d'une telle séparation entre *res* et *signa* (ou dans le couple signification/efficience) sont la chosification des réalités sacramentelles[115], une description des sacrements par la notion de réceptacle de la grâce, ou comme *secretum* (cachette ou cache) de la grâce. Puis la théologie insiste sur l'efficacité du sacrement, opposant par exemple les sacrements de l'ancienne et de la nouvelle alliance[116]. Il devient alors difficile de retrouver sous ces déplacements théologiques l'axe Realsymbolique des Pères.

Transition vers saint Thomas d'Aquin

Par la suite[117], trois tendances se détachent pour permettre de qualifier les sacrements, que nous pouvons différencier par la manière d'expliquer l'efficacité du sacrement :

- La première tendance recense les signes externes et sensibles qui sont à l'origine d'une grâce invisible. Cette relation peut s'appliquer à beaucoup d'objets ou d'événements de l'ancienne alliance[118].

---

[112] D. BOURGEOIS, *Le champ du signe*, 290s.

[113] Voir H. DE LUBAC, *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge : étude historique*, 241 sur Hugues de Saint Victor.

[114] En particulier dans l'eucharistie.

[115] Nous l'avons vu plus haut. Nous pouvons aussi noter une certaine attraction sur les autres sacrements du sacrement de la *présence* : l'eucharistie. Ce modèle tend malheureusement à obscurcir les sacrements dont la nature diffère trop de l'eucharistie.

[116] Il serait utile de relire dans cette théologie les arguments permettant de fonder le sacrement du baptême et leurs liens avec le baptême du Christ par le Baptiste : le *sacramentum* est posé par ce baptême particulier, mais combien utilisent sa nature et son efficacité d'action sacrée chez les juifs ?

[117] Juste avant la haute scolastique, avec Guillaume d'Auxerre, par exemple.

[118] Le serpent d'airain, par exemple : *In IV Sent.*, dist.1, q.1, art. 1, solutio 1, ad obiecta, ad 3um.

- La deuxième tendance insiste de plus sur l'efficacité chrétienne ajoutée à ces signes. Ces signes, considérés en eux-mêmes[119], peuvent alors aussi désigner les sacramentaux.
- La troisième tendance précise encore que la forme des sacrements est exemplaire et peut aussi être définie comme cause exemplaire. Cette dernière précision fait alors coïncider la définition avec les 7 sacrements que nous connaissons.

À ce point de la réflexion Albert le Grand redit la nécessité pour les sacrements qu'existe une certaine *aptitudo naturalis*, une symbolique naturelle[120] de base, sur laquelle puisse s'appuyer une *significatio* sacramentelle établie par Dieu, de manière propre et actuelle[121]. Ceci aboutit à la remarque thomasienne que la cause des sacrements doit tenir compte de la condition humaine dans laquelle, à cause du lien entre l'esprit et la matière, se trouve « un moment de formation de symbole »[122]. C'est alors qu'apparaît l'intuition décisive de saint Thomas d'Aquin de partir de la notion de signe pour étudier les sacrements plutôt que de celle de cause, comme c'était alors l'habitude.

Saint Thomas précise la distinction entre *signum* et *significatum*[123]. Pour ce faire il passe assez rapidement sur la justification du signe, le sacrement entrant évidemment pour lui dans ce genre[124]. Il précise ce que nous devons comprendre de la définition de sacrement « *Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut imaginem gerat, et causa existat* »[125] et ainsi « le sacrement ne se divise pas en sacrement de l'ancienne et sacrement de la nouvelle loi comme le genre dans les espèces, mais comme l'analogue dans ses parties, par

---

[119] Formes visibles de grâce invisible.

[120] Avec ce sens particulier que peut avoir le terme *naturel* à cette époque, c'est-à-dire un dynamisme interne qui tend à correspondre à lui-même. Ainsi l'aptitude particulière du mariage tend *naturellement* à s'ordonner, vers et dans l'union du Christ et de l'Église.

[121] ALBERT LE GRAND, *Opera omnia.* 26. *De sacramentis*, Aschendorff, Monasterii Westfalorum [Münster], 1958², q. 1 et 2, et aussi ID., *Opera omnia.* 29. *Commentarii In IV lib. Sententiarum, dist. 1*, art. 5 et 6, 17s. Voir sur ce point le commentaire d'Albert sur la *Hiérarchie ecclésiastique* de Denys, discuté en S. MILAZZO, *La théorie du* fluxus *chez Albert le Grand*, Metz-Köln, s.é., 2007, 567-575.

[122] E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut*, 108, citant *In IV Sent.*, dist.1, q.1, art. 1, solutio 1 : « unde opportet quod sanctificetur hoc modo quod sua sanctificatio sibi innotescat per similitudines sensibilium rerum ; et secundum hoc invenitur diversa acceptio sacramenti. » : il est donc nécessaire qu'il [l'homme] soit sanctifié de telle manière que sa sanctification lui soit manifestée au moyen de représentations des réalités sensibles ; selon ceci se trouvent les différents sens du sacrement.

[123] Dans la suite de l'article 1 : *In IV Sent.*, dist.1, q.1, art. 1.

[124] Voir ce qui semble être une tautologie et par laquelle plus tard, dans la *Somme*, il justifie la réponse à la question « le sacrement entre-t-il dans le genre du signe ? » : « en ce moment nous parlons des sacrements à ce point de vue particulier : comme impliquant le rapport de signe. À ce point de vue le sacrement se classe donc dans le genre signe. » (*ST* III, q.60, art.1, resp.)

[125] « Le sacrement est une forme visible de la grâce invisible, afin qu'elle en porte l'image et en soit la cause » d'après le Maître des Sentences, discuté en *In IV Sent.*, dist.1, q.1, art. 1, solutio 3. Une discussion existe sur le sens à donner à *gerat*, en particulier à cause de sa polysémie et du choix de ce mot ici. Il est facile d'y attacher la discussion sur l'analogie.

exemple comme le sain en ce qui possède la santé et en ce qui l'indique »[126]. De cette manière ce que cette définition indique n'est un sacrement que sous un certain aspect. Cette définition peut désigner aussi des sacrements de l'ancienne alliance, mais établit toujours un lien avec les sacrements de la nouvelle alliance par le rapport analogique de l'image et celui de la cause. Ainsi *être cause*[127] peut entrer dans la définition de *sacrement*, comme *ce qui possède la santé* peut entrer dans la définition de *sain*.

À partir de ce point il peut faire entrer les 7 sacrements sous une seule définition, analogique d'une analogie d'attribution : signe de la sanctification de l'homme, ou encore signe d'une sanctification intérieure, actuelle. Par là ils se distinguent des *sacrements* juifs qui ne sont pas sanctifiants mais soignants[128]. Cette analogie permet aussi de faire converger les différentes définitions des sacrements, ce qu'il développe dans la *Somme*[129]. Nous avons là une volonté claire de saint Thomas de dégager la théologie sacramentaire de la fonction médicinale où le *sacramentum-remedium* semblait la confiner[130] pour retrouver sa dimension de signe manifestant le mystère du salut[131]. Nous développerons ceci par la suite.

10.3.2 Les différents types d'analogie

L'analogie que saint Thomas d'Aquin nomme analogie d'attribution désigne un terme qui convient *per se* ou *per prius* pour désigner une réalité et qui peut se dire d'autres réalités possédant une relation réelle avec la première[132].

---

[126] *In IV Sent.*, dist.1, q.1, art. 1, solutio 3, ad obiecta, ad 5um.

[127] Causalité formelle et finale des sacrements qui donnent la sainteté, causalité plus large dans la *Somme* (*ST* III, q.60, art.1, ad 1) que la pure causalité efficiente qui était mise en avant dans le commentaire des Sentences.

[128] Par exemple le serpent d'airain : *In IV Sent.*, dist.1, q.1, art. 1, solutio 1, ad obiecta, ad 3um, voir aussi ad 4um. Cette distinction est refusée par M. LUTHER, *Œuvres.* II. *De la captivité babylonienne de l'Église*, Genève, Labor et Fides, 1966, 209 : « Ainsi, il ne peut pas être vrai qu'une puissance efficace de justification soit contenue dans les sacrements, ou qu'ils soient des signes efficaces de la grâce. »

[129] *ST* III, q. 60-62.

[130] Il s'est tenu à cette approche du sacrement pendant une première partie de sa vie, par exemple en *In IV Sent.*, prologue, où il développe l'allégorie de la santé, du remède efficace et du soin, quasiment de l'hôpital de campagne pour désigner l'Église. Et même dans la définition plus formelle d'*In IV Sent.*, dist.1, q.1, art. 1 il garde une nette primauté de la fonction sur le signe.

[131] Pour reprendre l'image de D. BOURGEOIS, *Le champ du signe*, 308, n. 23 : si la causalité prime sur la signification, parler de signe efficace revient – pour reprendre l'imagerie médicale – à parler de *placebo*.

[132] Voir *ST* I, q. 5, art. 6, ad 3; ou *ST* III, q. 8, art. 8, ad 3.

Distinctions classiques

Rappelons que, classiquement[133], l'analogie se distingue selon qu'elle relie (1) des choses, on parlera alors d'**analogie ontologique** ou réelle ; (2) des concepts ou des termes, il s'agit alors d'**analogie grammaticale** ; (3) des raisonnements, nous avons ainsi une **analogie logique**. Dans chacun de ces domaines nous pouvons distinguer des degrés d'analogie.

Pour l'analogie ontologique (1) le *premier degré* relie des choses ayant la même propriété, par exemple Dieu et des plantes ont la vie ; le *deuxième degré* voit en elles une qualité ayant un certain rapport, par exemple un animal et un climat peuvent être sains ; le *troisième degré* fait exister le lien à cause d'un rapprochement opéré par l'esprit, par exemple entre Hérode et le renard.

Pour l'analogie grammaticale (2), le *premier degré* fait entrer Dieu, les anges et les plantes dans la dénomination *vivants*, prenant le tout pour la partie et inversement (synecdoque), nous parlons d'**analogie d'attribution intrinsèque**. Le *deuxième degré* parlera d'un animal, d'un climat et d'un remède comme étant tous sains, échangeant l'effet et la cause (métonymie), il s'agit alors d'**analogie d'attribution extrinsèque**. Le *troisième degré*, par une figure rhétorique de métaphore transposant la signification propre d'un mot à une autre signification par une comparaison sous-entendue, nous fera parler avec le même mot de la lumière du soleil et de la lumière de l'esprit. Il s'agit d'**analogie de proportion**[134].

En ce qui concerne l'analogie logique (3), nous distinguerons l'analogie inductive et la déductive, selon qu'elle sert de base au raisonnement (pour l'éclairer ou l'appuyer) ou qu'elle sert à conclure un tel raisonnement. La première (inductive) se base sur une analogie de proportion, la seconde (déductive) s'appuie sur une analogie d'attribution.

Ces précisions apportées, nous pouvons affronter les questions qui proviennent de l'application de l'analogie à Dieu et à la connaissance des mystères.

Si nous cherchons à appliquer une analogie ontologique (1) à Dieu, la distance infinie entre le créateur et ses créatures interdit de considérer qu'ils diffèrent seulement selon le degré. Mais nous pouvons tout de même utiliser cette analogie[135], pour la question de la théodicée par

---

[133] Voir le point de situation ancien, mais qui fait toujours référence, en *DTC*, I, 1142-1154.

[134] Ou de proportionnalité, quand on compare les rapports existant au lieu de comparer un même terme utilisé différemment dans deux rapports, voir par exemple A. MARC, « L'idée thomiste de l'être et les analogies d'attribution et de proportionnalité », *Revue néo scolastique de philosophie* 38 (1933) 158-160.

[135] Nous pouvons aussi l'utiliser, d'une certaine manière, pour le Christ, car il s'est rendu disponible par son incarnation. Cela n'abolit pas la distance infinie, mais, par exemple dans le cas de l'analogie du mariage, nous

exemple, si nous nous en tenons aux perfections simples : la sagesse et la bonté. Pour les perfections mixtes comme la raison il apparaît vite qu'une analogie ontologique est impossible.

Pour l'analogie grammaticale (2), les concepts se révèlent insuffisant pour parler de Dieu, les affirmations devront céder le pas à des ressemblances, reconnaissant en même temps les dissemblances plus grandes encore, et dans tous les cas il faudra avoir recours à la suréminence. Ainsi il devient possible de rapporter à Dieu des perfections simples à travers des analogies d'attribution, même si souvent, ou pour parler de perfections mixtes, seules des métaphores ou analogies de proportion sont possibles.

L'analogie logique (3) est quant à elle possible pour éclairer des théories théologiques ou des dogmes, selon l'exemple même du Christ[136]. Et ce mode de raisonnement permet par déduction de remonter au créateur :

> Que si, charmés de leur beauté, ils les ont pris pour des dieux, qu'ils sachent combien leur Maître est supérieur, car c'est la source même de la beauté qui les a créés. Et si c'est leur puissance et leur activité qui les ont frappés, qu'ils en déduisent combien plus puissant est Celui qui les a formés, car la grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler leur Auteur. (Sg 13,3-5)

Pour le rôle de l'analogie dans la connaissance des mystères, il suffit de se rapporter à ce qu'en disent les conciles du Vatican[137] et l'encyclique *Fides et Ratio*[138]. Retenons dans un premier temps que, avant la révélation des mystères de la foi, la raison seule est incapable de les démontrer ; que pour les révéler Dieu s'exprime principalement par métaphores[139], et qu'une fois révélés il est possible d'utiliser des analogies portant sur l'ordre naturel ou surnaturel pour les expliquer. Cela nécessite que la recherche se fasse avec soin, piété et réserve. Rappelons ici les paroles de Manuel II Paléologue rapportées par le pape Benoît XVI : « Ne pas agir selon la raison, ne pas agir avec le *Logos*, est en contradiction avec la nature de Dieu »[140].

---

devons constater que le Christ, avec son cœur humain, a véritablement vécu dans une certaine proximité avec nous. Il a même accueilli des femmes dans son cercle proche : il n'est que de voir, malgré la chasteté certaine avec laquelle il l'a vécue, comment cette attitude a pu être relevée par ses contemporains (cf. Lc 8,1-3).

[136] Qui se compare à une poule, par exemple en Mt 23,37.

[137] Pour le premier concile : Constitution *Dei Filius*, au chapitre IV : *Dz* 3015-3020, et la constitution *Dei Verbum* pour le second.

[138] JEAN PAUL II, Lettre encyclique *Fides et Ratio* du 14 septembre 1998, *AAS* 91 (1999) 5-88.

[139] C'est-à-dire par analogie de proportion.

[140] Rencontre avec les représentants du monde des sciences, discours du Saint-Père, Grand Amphithéâtre de l'Université de Ratisbonne, Mardi 12 septembre 2006 : BENOIT XVI, « Allocutio. Summus Pontifex convenit legatos Scientiarum, apud Studiorum Universitatem Ratisbonensem disserens de : "Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen" », *AAS* 98-10 (2006) 730s et 739.

Remarquons alors que tous les Realsymboles, selon ce que nous en avons dit, sont à la fois des analogies de proportion et d'attribution. Et les difficultés évoquées plus haut[141] se résolvent d'elles-mêmes dans ces Realsymboles particuliers que sont les sacrements, car en eux tous les Realsymboles convergent eschatologiquement[142]. En sens inverse, il n'est pas obligatoire qu'un étant sur lequel s'appuie une analogie de proportion qui est aussi une analogie d'attribution soit un Realsymbole : il peut n'avoir de fonction représentative d'une autre réalité que de manière dérivée ou secondaire. Ainsi, un roi possède avec le Christ décrit comme roi une certaine analogie qui sera d'attribution intrinsèque ou extrinsèque selon le type de royauté considéré dans le Christ. Mais il est vrai que si une analogie d'attribution possède un lien ontologique il est probable que nous soyons proches d'un Realsymbole existant dans un mode non dérivé. De même, si nous considérons un roi catholique dont le couronnement, c'est-à-dire quasiment la consécration, est très proche de certains sacrements[143] le lien ontologique entre lui et le Christ est patent. Le lien existant entre Realsymbolique et analogie est sensible aussi dans la théologie des sacrements développée par saint Thomas.

Distinctions thomistes

Quand saint Thomas d'Aquin a dû définir les sacrements dans la *tertia pars* de la *Somme*, il a pris le parti, nous l'avons vu plus haut, de s'attacher en priorité à leur dimension de signe[144]. Nous l'avons dit, il s'agit d'un changement important dans l'histoire de la théologie et aussi dans la théologie de saint Thomas. Il évite ainsi de parler des différents sens du mot *sacramentum*, en particulier du sens instrumental. Dans le premier article de la question 60 sur l'essence des sacrements « Le sacrement entre-t-il dans le genre du signe ? » il rappelle ce qu'est une analogie avec l'exemple classique de la santé :

> Tous les êtres ordonnés, même sous des rapports divers, à une seule et même réalité, peuvent lui emprunter leur nom. C'est ainsi que la santé, qui se trouve dans l'animal, permet d'appeler sain non

[141] L'usage des analogies pour traiter de la théodicée et de la connaissance des mystères de la foi.

[142] Voir PH. VALLIN, « "*Voici l'époux qui vient*"(Mt 25, 6) : la formalité théologique du lien conjugal en christianisme comme vérité de l'*eschaton* », 32-40, en particulier 31s, où nous constatons, contre Chauvet, que les sacrements ne bénéficient pas d'une convergence naturelle des Realsymboles, mais au contraire établissent eschatologiquement par leur convergence la convergence de tous les Realsymboles, convergence proprement chrétienne.

[143] Nous renvoyons ici aux représentations d'empereurs, comme par exemple Charlemagne, en tenue quasi diaconale.

[144] Répondant avant tout à la question : « qu'est-ce qu'un sacrement ? » Alors que par le passé il s'était arrêté sur : « que fait un sacrement ? »

seulement l'animal qui la possède, mais le remède qui la produit, le régime qui la conserve, l'urine qui en présente les signes.

De même on peut d'abord appeler sacrement une chose ayant en soi une sainteté cachée, et alors sacrement équivaut à secret sacré ; mais on peut encore appeler sacrement ce qui est ordonné à cette sainteté, comme cause, ou comme signe, ou sous tout autre rapport. Or, en ce moment nous parlons des sacrements à ce point de vue particulier : comme impliquant le rapport de signe. À ce point de vue le sacrement se classe donc dans le genre signe[145].

Ceci lui permet donc de faire rentrer, analogiquement, dans la définition du sacrement vu principalement comme signe les autres aspects du sacrement : sainteté, secret, cause ou autre. Plus important encore, il place le sacrement dans la catégorie des analogies et lui donne une valeur spéciale en tant que signe[146]. Plus que de chercher un métalangage utilisable en métaphysique, il s'agit de montrer qu'il existe quelque chose au-delà de la discontinuité entre l'homme et Dieu. Ce pont est donné par le langage, mais pouvons-nous faire de l'analogie une théorie métaphysique ? Le danger est réel de vouloir, à la manière platonicienne, donner une substance aux mots : en faire des idées ou des relations ; à l'inverse, refuser de considérer l'analogue autrement que selon les catégories logiques nous empêche de contempler le « niveau propre de la structure ontologique de l'acte de signifier »[147]. La réflexion thomiste sur l'analogie ouvre ainsi la voie aux symboles réels. Ceci est rendu possible aussi en évitant de rentrer dans la chaîne des causalités efficientes[148], continuité qui aurait obligé à faire entrer les sacrements dans une continuité ontologique avec l'être de Dieu et l'incarnation.

La théologie du Realsymbole est une théologie du signe, et inversement

La suite de la réflexion thomiste sur le signe nous renvoie directement à ce que nous avons vu sur le Realsymbole, avec la question : « Tout signe d'une réalité sacrée est-il un sacrement ? »[149] C'est justement parce qu'ils sont des signes nécessaires et qu'ils peuvent

[145] *ST* III, q. 60, art. 1, resp. : « *Respondeo* dicendum quod omnia quae habent ordinem ad unum aliquid, licet diversimode, ab illo denominari possunt, sicut a sanitate quae est in animali, denominatur sanum non solum animal, quod est sanitatis subiectum, sed dicitur medicina sana inquantum est sanitatis effectiva, diaeta vero inquantum est conservativa eiusdem, et urina inquantum est significativa ipsius. Sic igitur sacramentum potest aliquid dici vel quia in se habet aliquam sanctitatem occultam, et secundum hoc sacramentum idem est quod sacrum secretum, vel quia habet aliquem ordinem ad hanc sanctitatem, vel causae vel signi vel secundum quamcumque aliam habitudinem. Specialiter autem nunc loquimur de sacramentis secundum quod important habitudinem signi. Et secundum hoc sacramentum ponitur in genere signi. »

[146] Nous pouvons penser que saint Thomas tient particulièrement, et même *a priori*, à défendre la cohérence sémantique du sacrement vu comme signe : H.-F. DONDAINE, « La définition des sacrements dans la *Somme Théologique* », *RSPT* 31/2-3 (1947) 218.

[147] D. BOURGEOIS, *Le champ du signe*, 313, n. 37.

[148] *ST* III, q. 60, art. 1, ad 1um.

[149] *ST* III, q. 60, art. 2.

sanctifier qu'ils sont des sacrements. Ainsi d'autres signes de réalités sacrées[150] comme les créatures sensibles vérifient aussi la validité de la définition thomiste des sacrements : « ce qui est le signe d'une réalité sacrée, en tant qu'elle est sanctifiante pour les hommes. »[151] Les créatures sont sacrées en elles-mêmes mais pas sanctifiantes pour nous[152]. Par là nous arrivons à une sorte de sacramentalité généralisée, offrant à la création tout entière une capacité à signifier Dieu, mais gardant au septénaire seul son efficacité. Ce même cheminement logique nous rapproche encore de ce que nous avons dit sur la théologie du Realsymbole et nous permet de dire, cela semble indéniable, que ces deux théologies n'en sont qu'une. De cette manière la théologie de la création ne peut plus être seulement une théologie de l'autonomie ou de l'indépendance de Dieu, mais au contraire elle doit s'ancrer dans la possibilité qu'a toute créature d'être signe de Dieu, avec les sommets particuliers que sont les sacrements.

Cela signifie-t-il que saint Thomas avait clairement cette théologie du Realsymbole[153] à l'esprit lors de la rédaction de la *Tertia pars*, ou que cette théologie était la seule sur laquelle il voulait appuyer sa théologie sacramentelle ? Suarez[154] semble nous en dissuader, avec une vision beaucoup plus cultuelle des sacrements qui le porte à dire que des signes saints sont nécessaires pour signifier des choses saintes. La contingence des signes sacramentels rend cet argument difficile à accepter, mais nous pouvons le considérer comme révélateur des tendances théologiques de son époque. En première approximation nous nous contenterons de reconnaître la présence au moins en germe d'une telle théologie du Realsymbole dans la théologie de l'analogie de Thomas, en particulier pour la confluence entre les analogies d'attribution et de proportion.

À l'article suivant[155] sur l'univocité des sacrements saint Thomas développe et distingue pour chacun des sacrements

> trois aspects de notre sanctification : sa cause proprement dite, qui est la passion du Christ ; sa forme, qui consiste dans la grâce et les vertus ; sa fin ultime, qui est la vie éternelle. Les sacrements signifient tout cela.

---

[150] Rm 1,20 : « Ce qu'il a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, »
[151] *ST* III, q. 60, art. 2, resp..
[152] *ST* III, q. 60, art. 2, ad 1um.
[153] Telle que nous l'avons étudiée.
[154] F. SUAREZ, *Commentarii et disputationes in Tertiam partem d. Thomae*, Paris, L. Vivès, 1877, Disputatio I. De essentia ac definitione sacramenti, Sect. I. Utrum sacramentum sit signum sanctificans, 2-3, 8s.
[155] *ST* III, q. 60, art. 3 : « Le sacrement est-il signe d'une réalité unique ou de plusieurs ? »

> Un sacrement est donc un signe qui remémore la cause passée, la passion du Christ ; manifeste l'effet de cette Passion en nous, la grâce ; et qui prédit la gloire future[156].

Par là il touche à la richesse Realsymbolique de chaque acte humain, ce dont nous avons parlé plus haut. Plus encore, répondant à la première objection sur l'infériorité d'un signe ayant plusieurs significations, il donne une raison importante pour nous :

> Un signe est ambigu et prête à l'erreur quand il signifie plusieurs choses qui ne sont pas ordonnées entre elles. Mais quand il signifie plusieurs choses unifiées par un certain ordre de rapports, il est un signe non ambigu, mais parfaitement déterminé. C'est ainsi que le nom d'homme signifie l'âme et le corps, comme éléments constitutifs de la nature humaine. De même le sacrement signifie trois réalités unifiées par un certain ordre de rapports[157].

Ce rapport particulier (*quodam ordine*) est une ouverture sur la symbolique réelle, les insuffisances de la lecture allégorique et les fondements bibliques étudiés plus haut[158] le démontrent assez. Cette unification pose en filigrane la question de l'unité et de l'unification des sept sacrements. Pour y répondre il faudrait alors reprendre les difficultés de confrontation de l'Ancien et du Nouveau Testament qui passent par la clarification des images prophétiques et des types et antitypes qui s'y déploient. Les trois premiers chapitres de notre travail pourraient être transposés pour les autres sacrements dans un tel but. Retenons la nécessité d'une qualification eschatologique de ces images pour pouvoir établir une efficacité sacramentelle.

La puissance d'un signe ne réside ainsi pas dans son univocité mais au contraire dans sa capacité à signifier le réel dans sa totalité. L'exemple de l'âme et du corps sont assez révélateurs en cela[159]. En partant de ce point de vue nous pouvons voir un fondement de l'institution des sacrements non seulement dans leur institution historique mais aussi dans tout l'ordre du salut,

---

[156] *ST* III, q. 60, art. 3, resp. : « In qua tria possunt considerari, videlicet ipsa causa sanctificationis nostrae, quae est passio Christi ; et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus ; et ultimus finis nostrae sanctificationis, qui est vita aeterna. Et haec omnia per sacramenta significantur. Unde sacramentum est et signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi ; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae ; et prognosticum, idest praenuntiativum, futurae gloriae. »

[157] *ST* III, q. 60, art. 3, ad 1um : « *Ad primum* ergo dicendum quod tunc est signum ambiguum, praebens occasionem fallendi, quando significat multa quorum unum non ordinatur ad aliud. Sed quando significat multa secundum quod ex eis quodam ordine efficitur unum, tunc non est signum ambiguum, sed certum, sicut hoc nomen homo significat animam et corpus prout ex eis constituitur humana natura. Et hoc modo sacramentum significat tria praedicta secundum quod quodam ordine sunt unum. »

[158] Chapitres 1 à 3.

[159] Rappelons que pour saint Thomas d'Aquin cette union de l'âme et du corps évoque et approche l'union du Verbe et de l'homme : *ST* III, q. 2, art. 9 (voir par exemple le ad 3 : « L'unité de la personne divine est plus grande que l'unité de personne et de nature en nous. C'est pourquoi l'union de l'Incarnation l'emporte sur l'union de l'âme et du corps. », et le *sed contra* : « L'homme est plus intimement uni au Fils, que le Fils au Père. »)

jusqu'à leur épanouissement eschatologique, ainsi que, dans une moindre mesure, dans le concret des gestes de la vie ordinaire du Christ[160].

Selon ce point de vue nous pouvons voir une des fragilités de la théologie réformée : en n'acceptant que la base scripturaire pour l'institution des sacrements, et en refusant aussi la sacramentalité de l'Église, elle se coupe de toute la dimension Realsymbolique des sacrements. Et en cherchant à éviter la dimension magique de certains sacrements elle appauvrit les moyens par lesquels nous sont transmis les significations du mystère de Dieu. La réponse catholique n'a pas non plus été à la hauteur, alors que cette théologie thomasienne aurait pu servir de base de dialogue et compléter la doctrine du *sola scriptura*. La plupart des réponses à cet axiome ont été du côté catholique d'invoquer la tradition[161] comme simple complément de l'Écriture. Cela ne fit que déplacer le problème mais sans éviter l'accusation de célébrer des sacrements *magiques*[162]. Il est difficile alors de lier la signification du signe voulu[163] comme signe sacramentel et l'efficacité de ce même signe posé comme cause efficiente. De même la coupure entre l'Écriture et la sacramentalité de l'Église semble irréductible. La tendance actuelle à s'intéresser avant tout à l'efficacité, à la fonctionnalité, n'aide pas à combler cette fracture.

L'aspect fondamental de la réflexion thomiste qui émerge de cette théologie sacramentelle est la possibilité qu'a la création de signifier Dieu. Tout ce qui existe possède, par sa sacramentalité, par sa puissance Realsymbolique, la capacité de dire Dieu. Cette capacité est renouvelée et portée à son sommet par le salut apporté par le Christ. Ainsi, de manière déroutante, l'ordre créé des choses qui pouvait déjà évoquer son créateur s'est amplifié[164] jusqu'à pouvoir dire le mystère de la nouveauté de l'alliance. Chaque couple humain rend disponible, par le mariage de cet homme et de cette femme en particulier, et pas de manière abstraite, le *novum* eschatologique du mariage du Christ et de l'Église. Cette nouveauté qui est accomplissement de la liberté humaine retrouvée est cependant niée par la non liberté de ces rapprochements qui assurent peut-être la survie de l'espèce mais sont étrangers à la charité.

---

[160] Nous n'allons pas jusqu'à dire que chaque goutte de sang que l'enfant Jésus a pu laisser dans les ronces de ses jeux à Nazareth participe au salut du monde comme celles ayant baigné la couronne d'épines, mais il est possible de voir en l'eucharistie l'efficacité sacramentelle de chaque repas pris avec des pécheurs, de chaque multiplication des pains et de chaque pâque célébrée.

[161] Ou, pour être exact, le droit positif qui se trouve établit par la tradition. Or ce droit positif est insuffisant, seule la tradition dans son ensemble fait fonctionner les Realsymbolismes constitutifs.

[162] Accusation corrélée à la séparation de la signification et de l'efficacité du sacrement, voir A. HAQUIN, « Sacrement et sacramentalité. Une évolution en cours », *Revue théologique de Louvain* 32/4 (2001) 527.

[163] Quelquefois préparé depuis la création, comme par exemple dans le mariage. Il semble plus difficile de dire la même chose de l'huile ou du blé.

[164] Surtout dans sa signification.

Toute cette discussion se retrouve ainsi dans la question de l'analogie de l'être et de l'analogie de la foi, par laquelle elle a pris une autre dimension.

d) Distinctions entre analogie de l'être et analogie de la foi

Dès les premiers temps de la Réforme[165] la question de l'analogie de l'être a été importante. Et même s'il ne faut pas en faire un principe absolu[166] et général, l'insistance d'un Barth[167] sur ce sujet montre au moins son importance primordiale :

> Je sais la grandeur et la misère d'une prétendue connaissance de Dieu telle qu'a essayé de la définir le Concile du Vatican. C'est pourquoi je tiens l'*analogia entis* pour une invention de l'Antéchrist, et j'estime que c'est à cause de cela que l'on ne peut devenir catholique. À quoi je me permets d'ajouter que toutes les autres raisons qu'on peut avoir de ne pas se faire catholique, me paraissent puériles et de peu de poids.

Il cite encore Luther : « vouloir connaître Dieu directement, c'est la justification par les œuvres, c'est-à-dire la chute luciférienne et le désespoir. Nous devons nous en tenir au Christ réel, … celui que la Vierge garde sur son sein. »[168] Et « Oui, si nous éprouvions la Parole comme on éprouve la réalité (terrestre), l'homme mourrait sur l'heure. Car l'homme étant de chair et de sang ne peut la comprendre, et le cœur de l'homme vivant est beaucoup trop petit pour saisir une telle chose. »[169] Ceci est absolument vrai, mais comment comprendre alors l'incarnation ? Comment le cœur de la Vierge peut-il accueillir le Tout-autre ? L'ombre de l'Esprit-Saint plane sur cette réponse comme sur tous les sacrements. C'est Lui qui, dans

---

[165] M. LUTHER, *Œuvres.* XII. *Commentaire sur l'épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1985, 222s (commentant Rm 12,6, correspondant à la page 453 de l'original) : « Ainsi donc, cette *analogie* est assimilation. Non pas active (venant de l'intellect), mais passive (contenue dans la chose)…ou plutôt ni l'une ni l'autre puisqu'il s'agit d'une chose qui interfère avec une autre pour ce qui est du caractère propre, et y est assimilée. Il est donc licite de faire de nouvelles prophéties, mais pas en dehors du caractère propre de la foi, c'est-à-dire de telle manière que les choses prophétisées ne reposent pas sur l'expérience mais soient seulement des signes de ce que l'on ne voit ni par signes ni par d'autres indices : [ceci], de crainte que la foi ne périsse par la prophétie et que ne soit mise en valeur la Sagesse que n'importe quel homme perspicace peut comprendre et connaître et, [grâce à laquelle] il peut bâtir une semblable prophétie. Auquel cas la prophétie n'en est pas une mais c'est une exhibition du concret et un savoir d'expérience. » Voir aussi J. CALVIN, *Commentaires sur le Nouveau Testament.* IV. *Épître aux Romains,* Genève, Labor et Fides, 1960, 292s, sur le même passage : Calvin interprète « prophétiser dans la proportion de la foi » dans un sens restreint, à cause de l'accomplissement de toutes les prophéties en Christ, mais aussi comme une invitation à exposer la volonté de Dieu. Mais ces prophéties doivent se soumettre à la règle de la foi.

[166] Ou même un dogme, à cause même de l'équivocité du terme analogie. Ceci est rappelé en introduction de sa mise en regard des doctrines protestantes et catholique en M. J. CONGAR, « Dogmes protestants et Dogme catholique comparés », *RSPT* 26/3 (1937) 499 : le danger principal d'une telle comparaison est d'abord « de réduire le protestantisme à une seule doctrine cohérente et, si cette doctrine est le Barthisme, par exemple, à tout déduire de la position prise à l'égard de "l'*analogia entis*" ».

[167] K. BARTH, *Dogmatique*, I/1*, Genève, Labor et Fides, 1953, XII.

[168] K. BARTH, *Dogmatique*, I/1*, 164.

[169] K. BARTH, *Dogmatique*, I/1*, 165.

l'imposition des mains, réactive (ou réadapte) l'image de Dieu en l'homme, placée là dès la création, et le rend capable de cet accueil.

Nous pouvons aussi nous référer à Luther lui-même et à la *Disputatio* de Heidelberg pour voir qu'il appliquait strictement le principe selon lequel nous ne pouvons nous approcher du Père que par le Fils, en faisant un principe exclusif : « Ne mérite pas le titre de théologien celui qui pense comprendre la réalité invisible de Dieu à partir des choses qu'il a faites. »[170]

Bernard Montagnes et la cohérence thomasienne de l'analogie en progrès

Il serait ambitieux de vouloir résumer ici toute la problématique développée autour de l'*analogia entis*. Car il faudrait alors reprendre toutes les conséquences et les intrications d'une telle théologie. Cette problématique cherche à répondre à la question de la valeur du langage : notre langage est-il – réellement – capable d'unir des réalités aussi différentes que les êtres, la nature, Dieu ? Or l'histoire de cette problématique est entachée d'une difficulté chez saint Thomas d'Aquin, car sa position a varié au cours de ses écrits. De plus cette position a été reprise et déformée par plusieurs successeurs se réclamant de lui. Il faudrait pour tirer cela au clair reprendre l'enquête presque archéologique de B. Montagnes[171]. Celle-ci a permis de remettre en évidence les origines thomistes différentes de cette analogie, avec des textes semblant se contredire :

> Le médium par lequel une réalité est connue doit être proportionné à ce qui est connu par lui. Or l'essence divine n'est pas proportionnée à la créature elle-même, puisqu'elle la dépasse à l'infini et qu'il n'y a aucune proportion entre l'infini et le fini. Dieu ne peut donc pas, en connaissant son essence, connaître la créature[172]. (*De veritate*, q. 2, art. 3, arg. 4)

Et, quelques années plus tard (le *De veritate* est de 1256-1259, la *Somme* date de 1267-1268) :

> C'est de cette dernière façon que certains termes sont attribués à Dieu et à la créature par analogie, ni tout à fait équivoquement ni univoquement.[173] (*ST* I, q.13, art.5, resp.)

Cette enquête a aussi permis d'établir la cohérence de cette doctrine thomiste de l'analogie, malgré ses évolutions. Cela passe par la reconnaissance de la nécessité de l'analogie

---

[170] Thèse 19 citée par Y. CONGAR, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme. Études de théologie historique*, Paris, Les éditions du Les éditions du Cerf, 1983, 23s.

[171] B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires, 1963.

[172] « Praeterea, medium per quod res cognoscitur, debet esse proportionatum ei quod per ipsum cognoscitur. Sed essentia divina non est proportionata ipsi creaturae, cum in infinitum ipsam excedat; infiniti autem ad finitum nulla sit proportio. Ergo Deus cognoscendo essentiam suam, non potest cognoscere creaturam. »

[173] « Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque univoce. »

d'attribution et plus exclusivement de l'analogie de proportion. De surcroît cette même enquête a pu montrer que les métaphysiques se réclamant de saint Thomas n'avaient pas entre elles cette même cohérence, jusqu'au point d'être incompatibles entre elles.

Henry Chavannes et Jean-François Courtines : réconcilier Barth

Nous devons ajouter à cette étude celle de H. Chavannes[174] rétablissant aussi quelques vérités, réconciliant pour ainsi dire saint Thomas et K. Barth. Il a voulu démontrer[175] que l'ignorance de Barth envers la doctrine thomasienne de l'analogie explique le manque de portée de ses critiques, alors qu'il utilise malgré lui l'analogie dans un sens voisin de celui de saint Thomas. Cette redécouverte admirable de l'usage chrétien traditionnel de l'analogie permet ainsi à Barth d'utiliser l'analogie sans retomber dans l'analogie de l'être qu'il refuse et d'accepter de la même manière une certaine connaissance naturelle de Dieu, ce que fit l'Aquinate. Les explications que Chavannes donne pour justifier cette réconciliation diachronique sont d'abord les faiblesses de l'ontologie barthienne[176], ainsi que, par une définition propre à Chavannes de l'analogie[177], la capacité naturelle de la raison que saint Thomas et Barth reconnaissent tous les deux[178]. Il donne d'ailleurs comme signe de l'effectivité de cette réconciliation l'absence de polémique sur l'analogie de l'être chez Barth à partir de 1951. De plus Barth demanda que les deux premiers volumes de la *Dogmatique* soient repris à partir des données ultérieures[179]. Retenons simplement que pour nos deux auteurs d'une part le monde ressemble à Dieu qui en est l'auteur et qui est pure bonté, ce qui nous permet de dire que le monde est bon, et d'autre part que ce monde est à une distance infinie de Dieu. L'analogie est possible, mais une théologie naturelle qui n'accepterait de Dieu que ce qui est connaissable dans les limites de la raison est insupportable à Barth comme à Thomas d'Aquin. Cette critique

[174] H. CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Paris, Les éditions du Cerf, 1969.
[175] H. CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, 14s.
[176] H. CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, 210s : à cause de la révolution copernicienne de l'idéalisme kantien et à cause des influences combinées de Duns Scot, Suarez et Wolf.
[177] H. CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, 61-63 et 221 : faisant usage de l'adjectif *partiel* pour parler de ressemblance, de similitude, de correspondance et de concordance entre deux grandeurs qui ne sont ni équivalentes ni non-équivalentes, cette partialité, dans le sens qu'il lui donne, ne permet pas l'abstraction thomiste qui est plus qu'une extraction.
[178] H. CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, 207-281 : à cause de l'unité de l'œuvre de Dieu pour saint Thomas d'Aquin et à cause de la primauté de Dieu pour Barth.
[179] H. CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, 205, à partir de l'écrit de Balthasar le concernant en 1951.

ne les concerne ni l'un ni l'autre[180] mais nous met en garde contre une théologie rationnelle[181], seulement naturelle.

Nous renvoyons aussi, pour l'étude transhistorique de l'analogie de l'être, à la riche étude de J.-F. Courtines[182]. Il cherche à travers les différentes époques de la métaphysique et de l'ontothéologie à transmettre – traduire – les réponses données à la question : l'unité de l'être donnée par l'analogie de l'être est-elle une tentative fidèle à Aristote de parer à la polysémie de l'être ou bien cela doit-il être considéré, avec Heidegger, comme une impasse ?

e) Distinction et exclusion

Qu'il nous suffise ici de remarquer que, de même que l'analogie de l'être cherche à éviter les pièges d'un être univoque, et réduisant Dieu à notre niveau immanent, ou d'un être équivoque interdisant toute parole sur Dieu, de même nous devons nous garder des pièges de l'exclusion de l'une ou l'autre analogie. Cela peut sembler évident, mais il est nécessaire de rappeler que, dans l'interprétation des Écritures comme dans la vie de foi, nous devons « être attentif "*à l'analogie de la foi*" (cf. *Rm 12,6*). Par "analogie de la foi" nous entendons la cohésion des vérités de la foi entre elles et dans le projet total de la Révélation. » (*CEC* 114 et *DV* 12) De la même manière nous savons que « Dieu, qui crée (cf. *Jn 1,3*) et conserve toutes choses par le Verbe, donne aux hommes dans les choses créées un témoignage incessant sur lui-même (cf. *Rm 1,19-20*) » (*DV* 3). Il ne serait alors pas chrétien de refuser l'un ou l'autre des moyens que Dieu nous donne pour nous approcher de lui.

Bien plus, ces deux analogies doivent se soutenir l'une l'autre, en particulier à cause de l'endurcissement des cœurs dans ce monde marqué par le péché. Dans le cas du mariage les ruptures successives, de la polygamie assumée par exemple, montrent que l'analogie de l'être est trop faible[183] pour nous donner accès à l'*analogatum princeps*[184], le recours à l'analogie de la foi est nécessaire.

---

[180] Serait-elle même possible contre un courant post-hégélien ?

[181] Et même contre une théologie qui resterait raisonnable, sans chercher à dépasser les limites de la raison et du consensuss : aphone.

[182] J.-F. COURTINES, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*.

[183] Voir l'introduction de PH. VALLIN, « Il vincolo coniugale alla luce della definitività di Cristo », in J. GRANADOS – D. DE FREITAS, ed., *Vincolo coniugale e carattere sacramentale : una nuova corporeità, Studi sulla persona e la famiglia – Atti* 42, Siena, Cantagalli, 2018, 71-73.

[184] Nous avons là en revanche un accès privilégié à la scène de la tour de Babel, écho diabolique du péché originel en ce sens qu'il refuse la convergence Realsymbolique de Dieu rappelée et réactualisée par le Christ déclarant

f) Application aux sacrements

Cela est plus visible encore quand nous nous intéressons aux sacrements. Avec toutes les approximations nécessaires, si nous ne voyons les sacrements qu'au moyen de l'une ou de l'autre analogie les conséquences sont néfastes. Il n'est que de voir les théologies sacramentaires cohérentes avec le refus de l'analogie de l'être chez des théologiens protestants. S'il manque l'analogie de l'être les réalités sacrées ne sont accessibles que selon la volonté divine et absolument pas de notre fait. Ils deviennent ainsi pour nous de simples signes auxquels Dieu donne la valeur qu'il veut, indépendamment de nous[185]. Les sacrements sont alors des signes, au sens faible du terme, et nous ne pouvons nous attendre dans l'eucharistie qu'à un changement de signification. En sens inverse, une théologie sacramentaire qui refuserait l'analogie de la foi et n'attendrait que l'analogie de l'être[186] pour donner une valeur aux sacrements n'aurait que peu d'efficacité.

En simplifiant encore, une vision exclusive de l'analogie, seulement de la foi ou seulement de l'être[187] se traduirait dans les sacrements par des signes sans efficacité ou des actions divines arbitraires et même abstraites. Ce danger existe, dans une première approximation qu'il serait intéressant de vérifier pour les différents types d'analogies utilisées depuis saint Thomas d'Aquin, et peut être considéré selon nous comme pierre de touche sacramentaire permettant de révéler les faiblesses Realsymboliques de la doctrine de l'analogie utilisée pour les décrire. Cela se vérifie en particulier dans le sacrement de mariage, dont nous avons vu ci-dessus la proximité Realsymbolique avec le mariage naturel / culturel[188] lui-même. Cette proximité Realsymbolique se traduit normalement dans un éclairage à double sens, du mariage naturel /

---

qu'il est la Vérité. L'incompréhension des peuples rassemblés contre Dieu, pour se mesurer à Lui et pas en vue de Lui, pourrait alors se comprendre comme le renvoi de la convergence Realsymbolique de Dieu à la Pentecôte. Si ce point focal est refusé c'est le temps de l'ignorance qui advient. Il faut attendre que Dieu lui-même ferme les yeux sur ce temps (Ac 17,30) pour voir refleurir le désert causé par le péché originel (Mc 1,15).

[185] Et indépendamment de sa *mens* de créateur. En parallèle, le sens sacré nous étant totalement étranger dans cette optique, les autres religions nous deviennent absolument incompréhensibles, Realsymboliquement ou diaboliquement : une ziggourat même ne peut plus apparaître comme insulte à la majesté et à l'unité divines. La perte de sens est alors totale.

[186] Qu'il faudrait alors préciser, dans le cadre d'une religion respectant les limites de la simple raison.

[187] Abstraction très scolaire mais peu crédible.

[188] C'est-à-dire sacral, voir la note 93 au paragraphe 10.2.2 .

culturel par le mariage sacramentel, et réciproquement, mais dans le cas d'une séparation[189] des analogies de l'être et de la foi cet éclairage est refusé[190].

10.4 *Conclusion*

Pour revenir à notre raisonnement, nous avions vu dans la partie précédente de notre travail que le mariage était reconnu comme sacrement par la théologie catholique, à la fois comme signe et comme cause efficace de la grâce. Nous avons cherché à savoir aux chapitres précédents si l'efficacité du mariage était encore attribuée à sa dimension de signe[191] et cela ne s'est pas vérifié unanimement. Puis au début de ce chapitre nous avons vu comment la réaction catholique à la Réforme protestante a pu bouleverser ces repères. Ce bouleversement s'est traduit pour les théologiens réformés par un refus assez général de l'analogie de l'être, par une remise en question de l'efficacité Realsymbolique des sacrements et bientôt par une remise en question de beaucoup d'entre eux. En réaction, et pour éviter le risque d'entendre ridiculiser l'aspect Realsymbolique des sacrements, le concile de Trente insista sur les raisons objectives de l'efficacité des sacrements, comme leur institution divine documentée dans le Nouveau Testament, ou le témoignage de la tradition. Ce faisant c'est la dimension Realsymbolique qui a été gardée sous silence et, de fait, oubliée. Dans le cas de la critique de Calvin[192] contre le redoublement du sacrement dans le mariage (« sacrement » de Dieu et de l'âme entre les fiancés, « sacrement » du Christ et de l'Église entre les époux) cette absence est coupable car elle était justement l'occasion de faire coïncider eschatologiquement[193] ces deux rapprochements qui sont en réalité deux Realsymboles et de voir là leur dimension proprement sacramentelle. Dans cette convergence nous pouvons voir l'appel commun de chaque chrétien à la sainteté et à la communion des saints, et aussi des époux dans une communion des saints déjà Realsymboliquement présente dans le mariage.

Plutôt que de nous lamenter sur ce qui n'a pas été écrit lors du concile de Trente, accueillons déjà l'héritage objectivement clair de ce concile et regardons ce que la théologie a pu développer dans la ligne Realsymbolique des Pères de l'Église pour les sacrements en général

[189] Le cas de l'exclusion est encore plus évident, ce qui est le sujet du début de notre paragraphe.
[190] Ce qui nous rapproche d'un laïcisme trop souvent expérimenté en Occident.
[191] C'est-à-dire, selon les Pères, de Realsymbole.
[192] J. CALVIN, *Institution de la religion Chrestienne*, liv. IV, chap. XIX, § 36, 668. La perspective des deux commandements, qui sont semblables, et qui sont la réponse de Jésus à l'unique, « le plus grand commandement de la Loi ? » (Mt 22, 34-40) reste indispensable, et ouvre à la communion des saints.
[193] Asymptotiquement, pour un formalisme mathématique.

et le mariage en particulier. Comme nous avons pu le voir la base thomiste de cette double dimension (cause et signe) des sacrements est restée sujette à des dynamiques de postérité qui l'ont souvent desservie. L'intrication avec l'héritage tridentin nous pousse à nous projeter directement à l'étape du concile Vatican II. Cela ne signifie pas que la théologie n'a rien développé en quatre siècles, mais les obscurations que nous avons déjà observées et les vicissitudes de l'héritage thomiste de ces quatre siècles[194] nous invitent à aller directement nous intéresser au point fixe[195] suivant : le concile Vatican II.

Attente désenchantée

Les siècles qui suivirent le concile de Trente ont été marqués par un désenchantement qui culmine au XIXe siècle. Le rationalisme triomphant était persuadé, après des découvertes fondamentales presque concomitantes en mathématiques, électromagnétique et physique, puis peu après avec la théorie de la relativité, que ces découvertes épuiseraient bientôt tout ce qu'il y avait à découvrir et chasseraient Dieu de son trône. Des œuvres comme *Génie du christianisme* documentent bien ce positivisme écrasant. La tentation était grande de ne faire de la religion chrétienne qu'un défi à la pensée et ainsi une affaire d'universitaires et d'éditeurs. Ces désenchantements peuvent être raccrochés à ce que nous avons dit plus haut sur un absentéisme Realsymbolique de l'Église, bien que le rôle de la Révolution Française soit primordial dans cette entreprise positiviste d'aplatissement de perspectives et de rapports au monde. Cette absence de réaction de l'Église peut être expliquée par une peur du chosisme pré-analogique qui serait un enchantement (quasiment une hypnose) du magique et par une peur du chosisme post-analogique que nous retrouvons dans le désenchantement protestant ou post-moderne qui est proche du rationalisme.

En contre-point nous pouvons constater que la pression exercée sur chaque homme pour qu'il corresponde à sa projection Realsymbolique dans la société devenait écrasante. Et c'est paradoxalement Freud qui remet en évidence et en lumière la nécessité d'une nouvelle union symbolique[196] du corps et de l'âme. Les distorsions entre le réseau symbolique précis de la

[194] Vues par Montagnes, Chavannes et Courtines, entre autres.
[195] Nous pourrions aussi parler de point commun d'office, ou de point de passage obligé des théologiens pour désigner le concile Vatican II, car ils ne peuvent faire abstraction d'un concile.
[196] Selon le sens qu'il donne à ce mot, mais qui se rapproche beaucoup de notre « Realsymbole ».

société et chaque personne ne peuvent être résolues par un rationalisme ou un positivisme. Les névroses et les psychoses qu'elles entraînent appellent un retour au jeu symbolique.

De la même manière l'autorité positive de l'Église ne peut résoudre l'absurdité d'une foi qui serait aphone : un croyant non pratiquant désire encore donner un sens à sa vie, mais l'obéissance à des règles ou l'entrée dans une logique intellectuelle ne calmera pas sa soif de sens et d'événement.

Le lieu radical de cette prise de conscience freudienne (avec toutes les limites des solutions qu'il propose) est intéressant pour nous : les distorsions du mariage et de la sexualité révèlent l'intime de la personne humaine et de ses désirs. C'est justement cette distorsion radicale de l'être humain blessé par le vide Realsymbolique qui convoque la réponse de l'Église. Elle est précédée en cela par un réenchantement Realsymbolique que la philosophie et la poésie ont tenté à l'instar de la psychanalyse. Nous essayerons ici de suivre ces cheminements parallèles.

Liberté : la crise radicale actuelle du couple humain et du mariage

Le concile Vatican II commence dans un contexte particulièrement différent de celui des autres conciles, en particulier en ce qui concerne le mariage : la liberté semble[1] en être le maître mot. Non seulement il se situe dans l'après-guerre et plus sous la menace d'un conflit[2], mais il est caractérisé par la liberté de prise de parole et de thèmes abordés : la consultation préparatoire est entièrement libre et non pas axée sur une hérésie à combattre. Une certaine idée de la liberté plane aussi sur les pays occidentaux et leur jeunesse, et se retrouve dans les mariages : les mariages arrangés disparaissent petit à petit et le mariage notarial et ses disgrâces[3] cède le pas[4] à des unions basées sur des sentiments. Le mariage sort du cadre extérieur d'une institution pour devenir une décision personnelle, fruit d'un désir non contraint.

Une autre liberté est à noter : le concile de Trente ayant statué clairement sur la sacramentalité du mariage et sur ses autres qualités, en déplaçant le débat sur un terrain plus juridique et en s'appuyant sur l'autorité de l'Église, le concile Vatican II semble plus libre de ses réflexions sur le mariage. Enfin une dernière liberté est accordée au Pape d'avoir recours directement ou indirectement à l'autorité qui lui a été formellement reconnue par *Pastor Æternus*[5]. Or, toutes ces libertés en partie apparentes, risquent d'être couvertes par la dangereuse polysémie du terme *liberté* et se révéleront souvent des pièges. Un premier piège a été mis en évidence au chapitre précédent, le choix du domaine juridique pour traiter de la sacramentalité du mariage qui a conduit le concile de Trente à laisser dangereusement de côté sa dimension Realsymbolique. Cherchons maintenant à voir ce qu'il en fut de ces autres libertés et de leur usage.

---

[1] Et c'est justement le but que nous nous donnons ici de lever certaines de ces équivoques.

[2] Contrairement au concile Vatican I, qui est à ce moment-là encore en suspens à cause de l'interruption de 1870 et l'invasion de Rome par les troupes italiennes.

[3] Voir par exemple ce que peut en dire S. DE BEAUVOIR, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard 1958, à propos du mariage de ses parents.

[4] En Occident, surtout, Mgr Djajasepoetra nous le rappelle en *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars VIII*, 669 : définir le mariage comme un contrat sacré d'amour est inapplicable dans des régions comme l'Indonésie, l'Afrique, le Pakistan, l'Inde et la Chine car, pour reprendre les mots d'une femme pakistanaise « vous vous unissez dans le mariage par amour, nous, nous aimons car nous sommes unis dans le mariage. »

[5] PIE IX, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Christi Pastor Æternus*, *ASS* VI (1870-1871), 40-47, surtout le chapitre 4 (pp. 45-47).

11. **Le concile Vatican II, attentes et déceptions**

11.1 ***Attentes déçues du concile***

D'un point de vue général et historique la période du concile Vatican II correspond à une rupture culturelle forte. Avant d'aborder plus en détails et d'un point de vue plus théologique cette période, arrêtons-nous sur les grandes lignes qui se dégagent d'une observation extérieure à l'Église.

Statistiques et contexte historique

La première constatation qui s'impose est l'absence regrettée de textes traitant principalement et en profondeur du mariage et de la famille dans les productions conciliaires. Bien plus, le Pape lui-même s'est réservé la discussion de certains sujets y ayant trait, tels que la contraception chimique. Or cette décision a non seulement pesé sur les débats conciliaires, mais elle a aussi influencé la suite du concile. La lettre de Paul VI aux cardinaux précise :

> [les études nécessaires sont en cours] Mais en attendant disons franchement que nous n'avons jusqu'à maintenant pas de motif suffisant pour considérer comme dépassées et ainsi plus contraignantes les normes données en la matière par le Pape Pie XII ; elles doivent donc être retenues comme valides, au moins jusqu'à ce Nous nous sentions obligés en conscience à les modifier. Sur un sujet d'une telle gravité il semble bon que les Catholiques veuillent suivre une unique loi, que l'Église propose avec son autorité ; il semble pourtant opportun de recommander que personne pour le moment ne s'arroge le droit de se prononcer en termes différents de la norme en vigueur[1].

Les termes « en attendant », « jusqu'à maintenant », « jusqu'à […] modifier » et « pour le moment » indiquent qu'un changement est imminent et attendu, tandis que « semble » indique que la norme actuelle ne bénéficie pas d'appuis intellectuels stables. Enfin l'appel à l'autorité de l'Église pour légiférer ouvre la porte à un doute sur l'absence d'autres autorités. Et l'effet fut effectivement désastreux car il fallut attendre encore quatre ans et la clôture du concile pour voir ces normes précisées.

[1] PAUL VI, Allocution *ad E.mos Patres Purpuratos* aux cardinaux en sa fête patronale et au premier anniversaire de son élection comme souverain pontife du 23 juin 1964, *AAS* 56 (1964) 588s, notre traduction.

Or le siècle du concile est aussi celui de l'affaiblissement du mariage en Occident[2] et de la généralisation de la déliaison entre génération et mariage[3]. Cela signifie-t-il que les Pères conciliaires ne considéraient pas le mariage et les questions afférentes comme importantes ? Cela contredit les demandes répétées qu'ils firent d'aborder ces sujets.

Or nous avons mis en relief le danger qui accompagne une telle disparition : l'affaiblissement de la conscience eschatologique du mariage est lié à l'affaiblissement du couple et de la charité conjugale[4]. Cet affaiblissement-ci est patent dans la dissociation de la fécondité et de la sexualité. Nous chercherons ici à voir quelles raisons et quels facteurs ont pu conduire le concile à de tels silences. Parmi les causes ou conséquences possibles nous nous attacherons à l'événement contingent de l'apparition de la contraception chimique et à la crise plus diffuse de l'engagement, dans le mariage comme en général. Cela nous permettra dans un deuxième temps de chercher les réponses apportées ou à apporter à ces attentes après le concile.

Enfin nous chercherons quelle dimension Realsymbolique le concile a pu donner aux images liées au mariage dans ses différents textes, ainsi qu'éventuellement au mariage lui-même. Cela passera par une étude systématique des textes ainsi que par l'étude de certains événements pouvant laisser entrevoir un défaut Realsymbolique, comme lors du repli du concile de Trente sur des arguments d'autorité plus hiérarchiques que Realsymboliques.

---

[2] Sur la situation en France, voir ce qu'en dit l'article F. PRIOUX, « Mariage, vie en couple et rupture d'union. Sous l'angle de la démographie », *Informations sociales* 122-2 (2005) 38-50 : le mariage disparaît, la cohabitation devient la norme, et les unions sont de plus en plus fragiles.

[3] Depuis la fin du concile la proportion d'enfants nés hors mariage a décuplé en France, passant de 5,9% à 58,5%, alors que – mises à part les périodes de conflit – ce taux était stable depuis au moins le début du XXe siècle. Voir INSEE – C. SLUSE, « Naissances selon la situation matrimoniale des parents depuis 1901. Insee », [fichier consulté le 9/1/2018] www.ined.fr/fichier/s_rubrique/169/t34.fr.xls. Ceci se vérifie aussi au niveau européen, avec des proportions différentes mais une tendance identique : EUROSTAT, « Marriage and divorce statistics », [fichier consulté le 9/1/2018] http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Marriage_and_divorce_statistics, fig. 3. De la même manière nous assistons sur un même laps de temps à une progression et une stabilisation du nombre de divorces alors que les mariages se font de plus en plus rares : EUROSTAT, « Marriage and divorce statistics », [fichier consulté le 9/1/2018] http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Marriage_and_divorce_statistics, fig. 1. Voir les tableaux en annexe. Il faut citer aussi le récent sondage effectué sur le comportement sexuel des parisiens, permettant de comparer celui fait 2 mois auparavant sur l'ensemble de la France : IFOP, « Paris, ville lumière, ville de débauche ? 16/12/2016 », [fichier consulté le 9/1/2018] www.ifop.fr/media/poll/3596-1-study_file.pdf Ce sondage a fait apparaître une grande disparité de pratique entre Paris et le reste de la France. Il serait intéressant de se pencher sur de tels écarts, et sur les raisons qui font de Paris une sorte de Babylone d'iniquité. Parmi les hypothèses à vérifier, nous pourrions voir, humainement, un comportement grégaire ou un repli identitaire ; plus spirituellement et Realsymboliquement, faut-il lier cela au lieu de l'immanentisation du pouvoir par le rejet de l'autorité divine comme source du pouvoir politique ou aussi par le rejet de la dimension religieuse à la sphère privée et individuelle ? Cela pourrait être corroboré par le chiffre impressionnant (*Ibid.* 14 et surtout 15 et 34) de l'influence sur le comportement d'une religion ne distinguant pas sphère publique et sphère privée.

[4] Voir plus haut le chapitre 6. sur les épreuves de la charité conjugale.

11.2 ***Les paradoxes avant le concile***

11.2.1 *Humani Generis* et la condamnation du symbole[5]

Claudel blessé, mais était-il visé ?

Commençons cette note historique par une constatation sémantique : le mot symbole, comme nous en avons longuement fait l'expérience jusqu'ici, fait peser sur ses utilisateurs le poids déstabilisant d'une polysémie insoupçonnée. Ainsi le poète Claudel s'aventurant sur le terrain exégétique en fit les frais de manière paradoxale.

Le reproche de Claudel à Steinmann[6] est connu, et percutant. Il l'accuse de s'appuyer sur le caractère symbolique des rites de l'Ancien Testament pour les exclure du domaine biblique, qui n'a qu'un sens littéral selon celui-ci, d'où le reproche :

> Ici il ne s'agit pas de verre ou de pierre inerte, il s'agit de textes vivants, et de quelle vie ! Il s'agit de la parole de Dieu elle-même. Je demande si aucune voix autorisée ne s'élèvera pour protester contre l'audace sans frein et sans goût des Viollet-le-Duc de l'exégèse ![7]

Ceci est clairement à l'opposé de la méthode d'interprétation symbolique à laquelle Claudel s'est attaché[8]. Or cette interprétation semble visée[9] par la condamnation d'« une exégèse nouvelle, dite symbolique et spirituelle »[10] dans l'encyclique *Humani Generis*. Ces oppositions articulées sur le symbole sont malheureusement tissées d'incompréhensions. D'abord car Claudel ne cherchait pas à établir un travail d'exégèse : « il ne s'agit nullement d'un

---

[5] Dans ce paragraphe et le suivant, puisque nous confrontons la Realsymbolique rahnérienne à celle d'autres domaines scientifiques, nous utiliserons le mot *symbole*, entendu dans un sens plus générique que celui de *symbole réel* (au sens de K. Rahner), bien que ce sens plus générique ne soit pas parfaitement clair. C'est justement la question à laquelle nous nous attaquons.

[6] Lettre de P. Claudel au Père Maydieu, directeur de la *Vie Intellectuelle*, du 3 mai 1949, en réponse et à propos d'un article de J. Steinmann sur le sens littéral et le sens figuré de l'Écriture, recueillie en P. CLAUDEL – L. MASSIGNON – J. DANIELOU, « Sur l'exégèse biblique », *Dieu vivant* 14 (1949) 73-94.

[7] P. CLAUDEL – L. MASSIGNON – J. DANIELOU, « Sur l'exégèse biblique », *Dieu vivant* 14 (1949) 80 et 81. Précisons que Viollet-le-Duc ne jouissait alors pas d'une grande estime.

[8] Voir sur ce sujet P. GRELOT, « Les commentaires bibliques de Claudel », *Recherches et débats* 65 (1969) 59-109.

[9] C'est en tout cas ce qu'a ressenti Claudel, qui se dit peiné de certains passages : P. CLAUDEL, *Correspondance de Paul Claudel avec les ecclésiastiques de son temps : le sacrement du monde et l'intention de gloire*, II/1, Paris, Honoré Champion, 2008, 560. Cette peine s'explique aussi par l'estime réciproque et l'admiration qui liait le Pape Pie XII et Claudel, malgré les obstacles qui empêchèrent par exemple le pontife d'assister en 1950 à une représentation du *Soulier de satin*. Il fut par la suite rassuré sur le fait que cette condamnation ne portait évidemment pas sur l'exégèse patristique.

[10] *HG*, *AAS* 42 (1950) 570.

commentaire, il s'agit d'un poème »[11], mais surtout parce que les réalités recouvertes par ce même mot *symbole* sont très différentes pour ces auteurs.

L'usage le plus clair semble se trouver chez Steinmann, faisant parler R. Simon[12] pour accuser ceux qui professent que les rites vétérotestamentaires sont symboliques[13], à la manière dont les chiffres de l'Ancien Testament sont symboliques[14], c'est-à-dire qu'ils n'ont qu'un unique sens religieux[15]. Le R. Simon qu'il imagine ici professe que le sens plus profond des réalités de l'Ancien Testament ne leur vient *a posteriori* que de l'éclairage nouveau apporté par le Christ et qu'elles ne font que refléter[16]. Symbolique est donc à prendre ici comme n'ayant exclusivement qu'un sens figuré. Il est plus difficile de comprendre ce que *Humani Generis* condamne exactement dans l' « exégèse symbolique », à part – tautologie – ce qui est différent de ce que les exégètes ont fait sous le contrôle de l'Église, puisque l'encyclique ne précise ni œuvre ni nom. Pour Claudel même le mot symbole semble assez flou, passant de ce que la concordance biblique lui permet de rattacher comme sens et développements à un même mot, à une généralisation difficile à cerner : « les êtres sont symboles et l'histoire est parabole »[17] ou ailleurs :

> Tout ce qui passe est promu à la dignité d'expression, tout ce qui se passe est promu à la dignité de signification. Tout est symbole ou parabole. Tout est figure, ou bien, comme disaient nos ancêtres, *moralité*, un drame comportant une morale, une application et une explication pratique au moyen de la réalité d'un enseignement, un fait relatif à Dieu, la mise en scène et en acte sous la forme d'une histoire d'une intention de notre régisseur[18].

La définition plus claire de ce qui est désigné par *symbole* est, de plus, encore compliquée par le mouvement symboliste alors en cours. Si nous revenons à son jugement sur saint Basile disant : « Pour moi, l'eau, c'est de l'eau, et quand on me parle de plantes, de poissons, de bêtes, je prends les mots pour ce qu'ils signifient », Claudel commente : « tant pis pour lui » et : « Les

---

[11] *Paul Claudel interroge le Cantique des Cantiques*, 9s, cité par P. GRELOT, « Les commentaires bibliques de Claudel », *Recherches et débats* 65 (1969) 62.

[12] Lors de la dispute qui suivit l'auteur prétendit partager l'opinion de M. de Sacy, ce point n'est pas évident car les trois personnages prennent la parole dans cette fiction littéraire qu'était l'article originel. Or, dans le déroulement de cet article, parmi les personnages mis en scène, le choix de ceux qui se ridiculisent et de celui qui parle en dernier laisse penser que l'auteur réel ne partage pas l'opinion exprimée par le M. de Sacy fictif.

[13] J. STEINMANN, « Entretien de Pascal et du Père Richard Simon sur le sens de l'Écriture », *La Vie Intellectuelle*, (1949) 248.

[14] *Ibid*. 244.

[15] Ce qui est l'opinion, bien réductrice aussi, professée par son personnage fictif Pascal.

[16] Cette exégèse est décrite là comme une création du Nouveau Testament : J. STEINMANN, « Entretien de Pascal et du Père Richard Simon sur le sens de l'Écriture », *La Vie Intellectuelle*, (1949) 247.

[17] *Au milieu des vitraux de l'Apocalypse*, 317, cité par P. GRELOT, « Les commentaires bibliques de Claudel », *Recherches et débats* 65 (1969) 88.

[18] *Introduction au livre de Ruth*, 60, cité par P. GRELOT, « Les commentaires bibliques de Claudel », *Recherches et débats* 65 (1969) 88.

mots signifient, mais les choses elles-mêmes, qu'est-ce qu'elles signifient ? »[19] Cela nous renvoie au « Qu'est-ce que cela veut dire ? » de Mallarmé et au symbolisme que porte cette remarque. Devons-nous en conclure qu'à la veille du Concile Vatican II l'Église, par la voix du Pape, refuse ou du moins se méfie des harmonies que le symbolisme littéraire pourrait apporter à l'exégèse biblique ? Ce jugement serait hâtif[20].

La résurgence symbolique indépendante de l'Église

Nous ne devons pourtant pas nous arrêter à cette dimension du symbolisme et rappeler qu'à cette époque le symbolisme sacré aussi faisait l'objet d'une certaine attention. Depuis plusieurs siècles[21] il est l'enjeu du combat d'une certaine pensée philosophique cherchant à purifier la raison humaine de sa religiosité et de ses superstitions. Or c'est l'homme tout entier qui est atteint par ces attaques et la raison souffre quand la foi est visée. Ce travail de déconstruction a mis à nu les éléments et articulations de l'appareil symbolique, et a suscité en sens inverse un mouvement de redécouverte dans les domaines philosophiques et sociologiques. Nous ne pouvons ici parcourir toutes ces recherches, mais il faut citer le point qu'en fait J. Borella dans sa thèse de doctorat[22] sous la direction de P. Ricœur. La première partie cherchait à recueillir dans les différentes cultures ce qu'elles ont à nous dire du symbole, la deuxième, parcourant trois siècles principalement européens de critique du symbolisme et de son étouffement presque complet, invite en particulier les chrétiens à un renversement[23] herméneutique : « prendre conscience que si, apparemment le symbole ne demande qu'à être interprété, […] il se transforme en signe visible d'une Réalité transcendante : ce qui était signe devient réalité, ce qui était réalité devient signe. »[24] Car si la situation de déclin où se trouve la culture européenne, marquée en son temps par le rationalisme scientiste, puis par le déclin parallèle qui cherche à rendre compte des apparences sacrées[25], peut nous faire croire à une disparition du symbolisme

[19] Remarques du *Journal* de 1947 rapportées par J. PETIT, « Claudel lecteur de la Bible », *Recherches et débats* 65 (1969) 47.
[20] Il confond surtout l'expression du Magistère et les débats d'opinion qui ont été nombreux autour du Pape.
[21] Depuis trois siècles selon J. BORELLA, *La crise du symbolisme religieux*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990, 7, et depuis le tournant représenté par Galilée, très important pour lui.
[22] *Fondements métaphysiques du symbolisme sacré : prolégomènes philosophiques*, en 1982, publiée en deux volumes : *Le Mystère du signe. Histoire et théorie du symbole*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1989, et *La Crise du symbolisme religieux*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1990.
[23] Une conversion, pour reprendre un vocabulaire chrétien mais ici impropre.
[24] J. BORELLA, *La crise du symbolisme religieux*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990, 348.
[25] De même que la physique a dû rendre compte du mensonge des formes cosmiques, la philosophie est acculée à rendre compte de la déraison : le *mundus est fabula* conduit au *anima est fabula* : voir J. BORELLA, *La crise du symbolisme religieux*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990, 203.

religieux, la nécessité d'en rendre compte provoque une efflorescence du symbolisme dans d'autres domaines d'étude.

Il faudrait étudier ici la postérité freudienne[26], malgré la fragilité de ce thème chez Freud lui-même, et celle des autres maîtres ayant cherché à rendre compte du non-sens religieux : Hegel, Feuerbach et Marx[27]. Il faudrait étudier aussi l'usage du terme *symbole* qui traduit une épistémologie non réaliste, où les mots sont des symboles en ce qu'ils se substituent à la réalité opaque et surabondante[28], et étudier enfin le foisonnement de la postérité d'Heidegger analysant le souci, le monde, l'outil et ainsi le signe[29]. Dans cette postérité croisée[30] il nous faudrait alors faire émerger ce que les progrès en ethnologie ont pu permettre : le symbolisme sacré semblait renaître sous la plume de Lévi-Strauss[31] et M. Eliade pouvait établir des liens[32] entre productions de l'inconscient et symbolisme religieux[33]. Et alors que G. Durand développait ses recherches sur l'imaginaire et la mythologie[34], H. Blumenberg analysait[35] de manière détaillée

---

[26] Il faudrait ici rendre justice à l'œuvre de C. G. Jung, en particulier, ainsi qu'à J. Lacan.

[27] Un point intéressant de leurs développements symboliques se trouve en A. VERGOTE, « Le symbole », *Revue Philosophique de Louvain* 57 (1959) 197-224, surtout d'un point de vue psychanalytique, il peut être complété du point de vue des instruments symboliques comme instruments de domination, et donc du point de vue de Marx, en se référant à P. BOURDIEU, « Sur le pouvoir symbolique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 32/3 (1977) 405-411.

[28] Ils nous en livrent quelques éléments d'intellection, inadéquats mais utilisables et unifiables, selon A. VERGOTE, « Le symbole », *Revue Philosophique de Louvain* 57 (1959) 199s, citant J. H. NEWMAN, *An essay in Aid of a Grammar of Assent*, New York, The catholic publication society, 1870, 251s : « Now, without external symbols to mark out and to steady its course, the intellect runs wild ; but with the aid of symbols, as in algebra, it advances with precision and effect. Let then our symbols be words: let all thought be arrested and embodied in words. »

[29] Voir le chapitre III de la première section (de la première partie) de M. HEIDEGGER, *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1953[7], 98-154, et la manière d'unifier sujet, objet, nature et fondement voilé en s'appuyant sur le sentiment : paragraphes 29 et 30, *Ibid.*, 178-187. Mais il ne faut pas pour autant réduire la pensée symbolique à une simple manifestation de l'affectivité : J. PIAGET, *La formation du symbole chez l'enfant : imitation, jeu et rêve, image et représentation*. Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1994.

[30] Nous nous plaçons toujours ici à la veille du concile Vatican II.

[31] Et la distinction qu'il garde entre signifiant et signifié, pour pouvoir décrire et déterminer le symbole selon sa fonction dans un ordre symbolique, par exemple en CL. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie sructurale*, Paris, Plon, 1958.

[32] Ou abolir des frontières, pour reprendre un thème qui lui est cher.

[33] M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957, qui refuse d'identifier réduction et homologation, de confondre, malgré des ressemblances, les productions oniriques et une sorte d'affabulation religieuse. Voir aussi ID., *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952, qui commence par ces rapprochements, et ensuite le dernier chapitre *Symbolisme et histoire*, sur la reprise par le christianisme de figures de la nature et d'autres religions, sans toutefois anéantir leur effet psychologique. Ainsi il peut se demander si l'accessibilité du christianisme n'est pas due à son symbolisme.

[34] Voir la thèse de 1959 de G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, Paris, PUF, 1960, où il a le grand mérite de préciser son vocabulaire, distinguant les régimes, groupements de structures, elles-mêmes composées représentations imaginaires autour de schèmes originels, les mythes ou constellations d'images, système dynamique de symboles, d'archétypes et de schèmes, ces trois dernières catégories de signes s'articulant selon sa logique. Son symbole est éloigné du Realsymbole rahnérien, puisqu'il est une substantification d'une généralisation dynamique et affective de l'image ayant une certaine ambivalence (*Ibid*. 51-56). Ceci lui permet une étude descriptive complète de beaucoup de symboles, qu'il reprendra sur un mode d'initiation en G. DURAND, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964.

[35] Son *Paradigmes pour une métaphorologie* paraît en allemand en 1960.

les différentes modalités figuratives, symboliques et métaphoriques de l'expression philosophique, distinguant entre ornement rhétorique, métaphore morte et métaphore absolue. Plus tard Ricœur devait[36] revivifier les concepts philosophiques considérés comme métaphores mortes[37] en inscrivant l'élan de l'imagination dans un « penser plus » au niveau du concept.

Mais au milieu de cet enchevêtrement de développements de la symbolique dans les domaines les plus variés, et y compris la symbolique sacrée, nous voyons l'Église demeurer stable dans un repli[38] qui passe pour une condamnation. La blessure ressentie par Claudel est ici aggravée par une absence de développements comparables dans l'Église, conformément, semble-t-il, à l'esprit d'*Humani Generis*. La perspective ouverte par le concile Vatican II semble alors incapable d'affronter les faiblesses Realsymboliques laissées par le concile de Trente et de répondre ainsi aux fortes attentes Realsymboliques du monde de son temps.

Lubac visé

La même impression de méfiance de l'Église envers l'exégèse Realsymbolique vient de la mise à l'écart d'Henri de Lubac depuis la fin de la deuxième guerre mondiale. La condamnation de Lubac est encore plus évidente que celle de Claudel, semble-t-il, dans l'encyclique *Humani Generis*. Bien que, formellement, le nom de Lubac ou d'aucun des cinq jésuites renvoyés de Fourvière n'y figure, leur condamnation à travers celle de la « nouvelle théologie » ne fait aucun doute pour beaucoup et pour leurs supérieurs. Il semble qu'à l'origine de cette controverse se trouve d'abord la question soulevée par *Surnaturel*[39], cependant d'autres points de l'encyclique apparaissent comme des reproches adressés à l'exégèse de *Histoire et Esprit*[40], paru au printemps 1950 et passé, étrangement, à travers les chicanes habituellement imposées à l'auteur

[36] Nous parlerons au paragraphe suivant de la place particulière de Ricœur à partir du tournant de 1960. Notons déjà, pour le positionnement de son herméneutique par rapport à la démythologisation bultmanienne, sa critique en forme de préface de la traduction nouvelle : R. BULTMANN, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Paris, Éditions du Seuil, 1968, 9-28. Il y reproche un passage trop rapide à la décision. Bultmann se positionne face au kérygme au lieu de s'arrêter plus longuement sur le texte lui-même.

[37] Par J. Derrida, par exemple.

[38] Il ne faudrait pas pour autant systématiser cette remarque : des efforts louables de redécouverte de la profondeur symbolique de l'Église sont à noter. La collection de livres et les éditions Zodiaque (à l'abbaye de la Pierre-Qui-Vire à partir de 1951) en sont un bel exemple.

[39] Résumée par exemple en J.-P. WAGNER, « Note théologique. La place du surnaturel dans la correspondance Gilson-Lubac », in H. DE LUBAC – É. GILSON, *Lettres de M. Étienne Gilson adressées au P. de Lubac et commentées par celui-ci*, *OC* XLVII, Paris, Les éditions du Cerf, 2013, 41-48. Il faudrait ajouter aussi les écrits des autres jésuites visés, les pères Émile Delaye, Henri Bouillard, Alexandre Durand et Pierre Ganne, qui furent avec lui démis de leur enseignement à la fin de l'année scolaire 1949-1950.

[40] H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Théologie 16, Paris, Aubier, 1950, 2002[2].

à cette époque[41]. *Humani Generis* évoque « les inventions qui plaisent aux novateurs, […] une exégèse nouvelle, dite symbolique et spirituelle », qui semble correspondre à celle de Lubac. Sa réponse[42] fut une précision de sa pensée et l'exposition de la richesse de l'exégèse patristique par les 4 tomes de son *Exégèse médiévale*. Il est possible de lire la première phrase du premier tome dans le sens d'une justification après *Humani Generis* : « Le présent ouvrage n'est pas une étude allégorique ou spirituelle de l'Écriture »[43] car commencer une œuvre par une dénégation n'est pas anodin.

Cette œuvre de refondation de l'exégèse biblique a de plus été contemporaine du renouveau de la philosophie herméneutique porté par P. Ricœur et dont les travaux en herméneutique biblique ont été importants[44]. Son article de 1959[45] et la conclusion homonyme de son deuxième volume consacré à la philosophie volontariste[46] sont un marqueur indispensable de la percée herméneutique en France[47]. Il est intéressant à ce propos de noter l'importance de la compréhension et de l'expression du mal et de la faillibilité dans ce processus symbolique qui lui permet d'arriver à la métaphore vive[48]. Dans ses œuvres Ricœur établit la nécessité d'entrer en personne dans le processus circulaire qui alterne croire et comprendre, un cercle qui n'est pas un cercle vicieux mais qui, au contraire, permet l'intelligence du symbole dans le symbole, pour ensuite aborder à la première personne la question de la vérité. Le cercle herméneutique permet alors son propre dépassement. Ce déploiement herméneutique de Ricœur est

---

[41] Voir ce qu'il en dit en H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, *OC* XXXIII, Paris, Les éditions du Cerf, 2006, 67s.

[42] Bien que le rapport entre l'encyclique et l'écriture des quatre tomes de l'*Exégèse médiévale* ne soit pas établi par l'auteur lui-même, d'après H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, *OC* XXXIII, 83s.

[43] H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, I 1 (Première partie, tome 1), Théologie 41, Paris, Aubier, 1959, 11. Les 4 tomes paraîtront de 1959 à 1964 et auront une influence certaine sur les Pères conciliaires, moindre cependant que celle de sa *Méditation sur l'Église*, que Mgr Montini avait l'habitude de distribuer à son clergé avant d'accéder au trône de saint Pierre.

[44] Disponibles maintenant en français en P. RICŒUR, *L'herméneutique biblique*, Les éditions du Cerf, Paris 2001, beaucoup d'articles spécifiques sur ce sujet ont paru après 1974 mais le thème traverse tout son travail (cf. *Ibid*. 24-29).

[45] P. RICŒUR, « "Le symbole donne à penser" », *Esprit* 275 (1959) 60-76, qui constitue une sorte de greffe herméneutique sur son programme phénoménologique.

[46] P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*. II. *La symbolique du mal*, Paris, Éditions Montaigne, 1960.

[47] Pour suivre le parcours de cette pensée qui va de la phénoménologie de la volonté à l'herméneutique du symbole, il est utile de s'appuyer sur J. GREISCH, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2001.

[48] Voir P. RICŒUR, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975. Ce cheminement de la pensée de Ricœur de 1959 à 1975 qui étudie d'un point de vue philosophique beaucoup d'aspects de ce que nous avons développé dans notre travail aboutit même dans cette dernière œuvre à la difficile articulation entre métaphore et *analogia entis*, entre métaphore et discours théologique. Il serait ici intéressant de confronter l'ensemble de cette œuvre avec ce que nous avons pu discerner de la catégorie de symbole réel, à la manière dont l'auteur a pu confronter son herméneutique avec le structuralisme de Lévi-Strauss comme science, comme méthode et comme philosophie, en CL. LEVI-STRAUSS, « Réponses à quelques questions », *Esprit* 322 (1963) 628-653.

indissociable d'une démarche de foi, alternant croire et comprendre, s'enrichissant à chaque étape, et offre au concile à venir un point de rencontre attendu avec le monde de son temps. Et cet exemple d'herméneutique abreuvée de symbolisme n'est pas isolé en dehors de l'Église. L'attente au moment de l'ouverture du concile Vatican II en était d'autant plus forte.

11.2.2 Espoirs et discours d'ouverture du concile

L'impression de séparation du monde déjà donnée par l'Église dans l'absence presque générale de passerelles entre l'herméneutique biblique à l'intérieur de l'Église et l'herméneutique symbolique à l'extérieur ne disparaissait pas dans les ouvertures de l'avant-concile. Malgré la consultation préparatoire qui laissait les Pères libres d'aborder les sujets qu'ils voulaient, et l'invitation de représentants d'autres communautés chrétiennes et de laïcs à participer comme auditeurs au concile, la possibilité de rencontre entre l'Église et cette effervescence symbolique semblait bien faible.

Cette impression a même pu être aggravée par le discours d'ouverture du concile du Pape Jean XXIII (discours prononcé en latin, une traduction italienne ayant été fournie à l'avance à la presse), dans lequel il fait une distinction de puissante portée pour notre sujet (ici une traduction basée sur l'original latin, seul officiel) :

> Notre devoir ne consiste pas seulement à conserver ce trésor précieux, comme si nous nous préoccupions uniquement de l'antiquité, mais de nous consacrer avec une ferme volonté et sans peur à cette tâche, que notre époque exige [...] Il est nécessaire que cette doctrine certaine et immuable, qui doit être fidèlement respectée, soit approfondie et présentée d'une façon qui corresponde aux exigences de notre temps. En effet, il faut faire une distinction entre le dépôt de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérée doctrine, et la façon dont celles-ci sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée.

La dernière phrase pourrait se traduire littéralement par :

> En effet, **autre** est le dépôt lui-même de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérable doctrine, et **autre** est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée[49].

[49] (Nous soulignons) *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen I periodus prima, pars I*, 172, *Summi Pontificis allocutio*. Sur les différentes traductions et les versions successives de ce texte, ainsi que sur la petite polémique terminée par la reprise de ce même passage en italien par le Pape lors de sa réponse aux vœux du Sacré Collège le 23 décembre 1962 (*AAS* 45 (1963), 43-45), voir l'édition critique en A. MELLONI, « Sinossi critica dell'allocuzione di apertura del Concilio Vaticano II *Gaudet Mater Ecclesia* di Giovanni XXIII »,

Le Pape a effectivement voulu mettre en relief cette opposition entre fond et forme dans le rythme de son discours, il l'a précisé plus tard, la traduction italienne donnée à la presse faisait bien foi[50]. Pourtant voilà une herméneutique duelle ou binaire assez éloignée de la logique de l'incarnation. Il faudrait donc s'interroger sur la volonté du Pape et, cachée derrière cette phrase, sur l'herméneutique qu'il désire pour l'Église.

Une herméneutique nestorienne ?

Si nous nous bornons à ce texte et imaginons qu'il est une expression sûre de l'enseignement de l'Église, nous pouvons dire que l'herméneutique de l'Église est en retard : elle est une herméneutique du fond et de la forme. Cette herméneutique est proprement non Realsymbolique[51]. Or cette conclusion oublie que le Verbe[52] s'est incarné, et nous ferait penser qu'une christologie presque nestorienne patronne la théologie du concile. Bien sûr, cela serait faire preuve d'une certaine mauvaise foi : un membre de phrase isolé du début de son propre paragraphe parlant de « doctrine certaine et immuable » ne peut servir de principe pour comprendre la totalité du discours du Pape. Et il ne faut pas confondre les textes conciliaires promulgués et le discours qui lança ses réflexions. Or cette erreur a été commise.

Nous ne pouvons donc pas nous contenter d'un raisonnement simpliste sur ce sujet, ni nous abstenir de réfléchir. L'exemple des nominalismes et de certaines philosophies de la connaissance qui ne veulent pas voir ou établir un lien entre les mots et la réalité montre quel désordre cela peut engendrer. Or, si nous suivons cette logique, les traductions de la Bible sont impossibles et nous devenons soit adeptes d'une Écriture divine en elle-même, monolithe inenvisageable pour notre pensée, soit partisans d'une Écriture parfaite, leibnizienne et mathématique, que seuls nos ordinateurs ou les plus binaires d'entre nous peuvent comprendre. Ou encore nous considérons que cet état d'aboutissement n'est atteint que depuis que le concile de Trente a complété la science sacrée, qui est alors parfaite en additionnant l'Écriture dans sa

---

in G. ALBERIGO – G. BATTELLI – A. MELLONI – S. TRINCHESE, ed., *Fede tradizione profezia, Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia, Paideia Editrice, 1984, 212 et 268s.

[50] G. ALBERIGO, « Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione », in G. ALBERIGO – G. BATTELLI – A. MELLONI – S. TRINCHESE, ed., *Fede tradizione profezia, Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia, Paideia Editrice, 1984, 212. Notons aussi que dans sa citation de ce texte aux vœux aux membres de la curie, le Pape Benoît XVI a utilisé la traduction officielle, latine, traduite fidèlement en italien, et pas la traduction italienne d'origine : BENOIT XVI, « Vœux de Noël à la Curie Romaine, le 22 décembre 2005 », *AAS* XCVIII-1 (Janvier 2006), 46.

[51] Sur ce point, voir THOMAS D'AQUIN, *De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, 191-197 et l'article 11 correspondant. Voir aussi l'analyse de B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*.

[52] C'est-à-dire la Parole.

traduction autorisée – la Vulgate – et l'expression de la foi des conciles œcuméniques. La foi[53] serait alors suffisante et complète, l'intelligence devant se contenter principalement de mémoriser une révélation parfaitement intègre, parfaitement développée.

Un point sur le nominalisme

L'attitude qui consiste à refuser tout lien entre les mots et la réalité semble envisageable par dépit. Au vu de la somme exponentielle d'écrits et de théories sur le sujet, cette attitude est confortée par l'instabilité du vocabulaire utilisé. La réponse chrétienne s'appuie sur l'espérance :

- Si, dans une première approximation, nous nous appuyons sur la bonté divine pour justifier que Dieu ne peut ni se tromper ni nous tromper, dans les petites comme dans les grandes choses, dans les mystères de la foi comme dans ce qui nous semble crédible à première vue de notre manière de connaître (Dieu n'est pas un tortionnaire nous ayant enchaînés dans une caverne) ;

- Si nous nous appuyons sur la même bienveillance pour poser comme principe qu'il y a une continuité entre notre manière de penser et celle de Dieu (ce qui n'implique pas – j'espère – d'imaginer une proportion entre notre intellect et celui de Dieu, sans quoi nous devrions garder le silence) ;

- Et si enfin nous étayons l'hypothèse d'une possibilité de continuité entre ces manières de penser par l'efflorescence presque infinie évoquée ci-dessus,

- Alors nous pouvons poser que si, de notre point de vue immanent, la réalité que nous connaissons nous est plus abordable que ne le disent les nominalistes et nous échappe plus que ne le pensent ceux qui ont des sacrements une vision magique, alors la création (pas seulement les sacrements mais aussi d'autres êtres, même inanimés) peut avoir une portée eschatologique.

Cela ressemble à un blanc-seing Realsymbolique mais n'est pas très efficace pour notre compréhension à cause de la divergence eschatologique (ou asymptotique) des épistémologies citées. Nous ne pouvons faire l'économie de l'approfondissement Realsymbolique si nous voulons éviter le flou eschatologique entourant tout ce qui n'est pas sacramentel. En revanche nous pouvons déjà lever une partie du voile si nous nous rappelons aussi que (Lc 12,6s) les passereaux et même nos cheveux sont connus de Dieu, comme les corbeaux et les lys (Lc 12,24.27).

[53] Collationnée par exemple dans le *Denzinger*.

Les deux herméneutiques

Nous ne pouvons pas non plus simplement ignorer une telle simplification qui voit dans la somme de la Vulgate et du concile de Trente l'expression exhaustive de la foi, car un tel raisonnement a été tenu pour avaliser une rupture importante dans l'expression de la foi et cette herméneutique « a causé de la confusion »[54]. Suivons ici ce point d'histoire de la théologie fait par le Pape Benoît XVI pour voir les dangers d'une telle rupture, allant jusqu'à considérer l'assemblée conciliaire comme une sorte de constituante. Cela ne correspond absolument pas à ce que l'Évangile explique attendre des intendants que sont les évêques. Le Pape Jean XXIII demandait aux Pères conciliaires une continuité qui soit une synthèse de fidélité et de dynamisme, ce qui est exigeant.

Il est vrai que le Pape Paul VI a ensuite indiqué que l'Église devait s'interroger sur le rapport entre l'Église et sa foi, d'une part, et l'homme et le monde d'aujourd'hui d'autre part, c'est-à-dire entre l'Église et le monde moderne. Ce rapport difficile depuis le procès de Galilée était rompu depuis que Kant avait défini « La religion dans les limites de la simple raison » et depuis la phase radicale de la Révolution Française. Les condamnations qui ont suivi n'ont pas empêché par la suite les deux parties de s'ouvrir l'une à l'autre, par les progrès et les limites des sciences, par la doctrine sociale de l'Église, par l'existence d'états non neutres religieusement et par l'engagement de chrétiens. Les sciences naturelles – qui comprenaient bien qu'elles ne prenaient pas en compte la totalité de la réalité en excluant Dieu dans leur méthode naturaliste – et les sciences historiques – qui allaient jusqu'à réclamer le dernier mot sur l'interprétation de l'Écriture – demandaient une définition nouvelle des relations entre foi et sciences modernes. Cet appel conduit à une certaine rupture dans l'Église, à une certaine discontinuité, mais « C'est précisément dans cet ensemble de continuité et de discontinuité à divers niveaux que consiste la nature de la véritable réforme. »[55]

Ouverture biblique

Les conséquences ont été mitigées, douloureuses en beaucoup de domaines[56], et en même temps ont favorisé un certain renouveau biblique. La constitution *Dei Verbum*[57] pose ainsi :

---

[54] BENOIT XVI, « Vœux de Noël à la Curie Romaine, le 22 décembre 2005 », *AAS* XCVIII-1 (Janvier 2006), 46.
[55] BENOIT XVI, « Vœux de Noël à la Curie Romaine, le 22 décembre 2005 », *AAS* XCVIII-1 (Janvier 2006), 49.
[56] Oubliant qu'un nom est beaucoup plus qu'un mot vide, par exemple en Lc 1,31.32.35 et Lc 2,21 : « sera appelé » et « tu l'appelleras » sont plus qu'une attribution extrinsèque d'un nom sans lien avec la réalité.
[57] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen IV periodus quarta, pars VI*, 597-686, ici les paragraphes12 et 13 : 602s.

> Cependant, puisque Dieu, dans la Sainte Écriture, a parlé par des hommes à la manière des hommes, il faut que l'interprète de la Sainte Écriture, pour voir clairement ce que Dieu lui-même a voulu nous communiquer, cherche avec attention ce que les hagiographes ont vraiment voulu dire et ce qu'il a plu à Dieu de faire passer par leurs paroles.
>
> Pour découvrir l'intention des hagiographes, on doit, entre autres choses, considérer aussi les "genres littéraires". […] Cependant, puisque la Sainte Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit qui la fit rédiger, il ne faut pas, pour découvrir exactement le sens des textes sacrés, porter une moindre attention au contenu et à l'unité de toute l'Écriture, eu égard à la Tradition vivante de toute l'Église et à l'analogie de la foi. […]
>
> Dans la Sainte Écriture, la vérité et la sainteté de Dieu restant toujours sauves, se manifeste donc la "condescendance" merveilleuse de la Sagesse éternelle "pour que nous apprenions l'ineffable bienveillance de Dieu et à quel point aussi, dans ses soins prévenants pour notre nature, il a adapté son langage". En effet, les paroles de Dieu, passant par les langues humaines, ont pris la ressemblance du langage des hommes, de même que jadis le Verbe du Père éternel, ayant pris l'infirmité de notre chair, est devenu semblable aux hommes.[58]

Ainsi, c'est le même Esprit qui patronne la poétique et l'herméneutique de l'Écriture Sainte, et son unité, et le même Esprit qui patronne l'incarnation dont l'unité de l'union hypostatique est plus une que l'unité de la Trinité[59]. Cette ouverture du concile à une herméneutique biblique plus large ne résout pas les problèmes afférents de la doctrine du langage mais donne comme base l'unité des textes et l'union hypostatique, ce qui permet de sortir de plusieurs impasses. Cela permet surtout de convoquer sans les craindre d'autres herméneutiques, comme par exemple l'historico-critique.

Nous le voyons, le contexte délicat et divisé de l'ouverture du concile Vatican II ne présageait pas d'un dialogue apaisé de l'Église et du monde moderne. Cela n'augurait pas non plus d'une ouverture Realsymbolique particulière, surtout après les condamnations d'*Humani Generis*. Cherchons à voir ce qu'il en fut, en nous intéressant surtout à la question du mariage.

11.3 *Les défauts Realsymboliques du concile*

L'étude systématique de la valeur Realsymbolique des différentes images utilisées dans les textes du concile Vatican II, en particulier celles ayant un lien avec le mariage, ont un intérêt certain. Les différentes catégories permettant de qualifier un Realsymbole, celles que nous

[58] DV 12s.

[59] « Sous un certain rapport, […], en tant que l'homme est dans le Fils plus que le Fils n'est dans le Père, » *ST* III, q. 2, art. 9, sed contra et ad 4.

avons développées dans cette recherche[60], peuvent montrer ici leur efficacité et leur utilité. Mais une telle étude, de par sa dimension technique, dépasse le cadre de ce paragraphe. Elle est donc disponible en annexe[61] et nous n'en relèverons ici que certains aspects.

11.3.1 Usage Realsymbolique faible des images

La condamnation de l'exégèse nouvelle, dite symbolique ou spirituelle par *Humani Generis* (*HG*), semblait largement peser sur les débats conciliaires : quasiment aucune image, même disposant dans l'Écriture d'un poids Realsymbolique fort, ne fut utilisée dans ce sens particulier pour appuyer les textes conciliaires. Les images étaient nombreuses, et la constitution sur l'Église en fit même le recensement systématique. Mais nous ne pouvons échapper à l'impression qu'elles furent évitées, ou en tout cas que leur valeur Realsymbolique le fut, au bénéfice de la compétence exclusive de la métaphore, c'est-à-dire de l'analogie de proportion. Cette dimension Realsymbolique était présente en filigrane, car il est impossible de la faire taire, mais la masse de précautions oratoires qui entourait chaque Realsymbole semble montrer une certaine gêne. Les explications rejoignent peut-être celles que nous avons avancées pour le concile de Trente : une méfiance vis-à-vis des théologiens protestants. Cette gêne peut être aussi le fait d'une crainte de rencontrer les condamnations pré-conciliaires d'*Humani Generis*, entre autres.

Plutôt que de nous arrêter sur des suppositions stériles, relevons ce qui est la seule mention explicite[62] de la valeur Realsymbolique d'une image, à savoir la proposition de revalorisation de l'image de la famille en *LG* 6, et la postérité qu'elle reçut.

---

[60] Voir ci-dessus les chapitres 4. et 5.

[61] Voir ci-dessous le chapitre B des annexes.

[62] En l'état actuel de nos recherches, mise à part la redite (par rapport à ce qui est relevé au paragraphe suivant) constituée par le schéma sur l'Église proposé par écrit par certains membres du *Coetus Internationalis Patrum*, dont le même archevêque, entre la deuxième session et le 10 juillet 1964. Le résumé du chapitre I de la troisième partie sur l'Église même du Christ porte à la section 2 : « Cette Église qui est toujours en marche vers Dieu est appelée peuple, cité et règne de Dieu au sens propre. De manière plus profonde et plus intime elle est dite famille de Dieu le Père et aussi épouse du Christ. Au contraire, elle est appelée le Corps mystique même du Christ de manière vraie, bien qu'analogique, par l'Apôtre, et aussi elle est constituée particulièrement comme un mystère que décrivent diverses métaphores de l'Écriture sainte ou de traditions ecclésiastiques la désignant par les noms de vigne, d'arche, de maison, de temple et d'autres semblables. » en *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars I*, 622. Le texte est aux pages 621-628. D'après N. TANNER, « La chiesa nelle società : *ecclesia ad extra* », in G. ALBERIGO, ed., *Storia del concilio Vaticano II.* IV. *La chiesa come comunione*, Bologna, Società editrice il mulino, 1999, 334, ce point de vue existerait chez le cardinal Ruffini, quand il prend la parole le 20 novembre 1964 pour discuter la section 21 du chapitre IV du *de Ecclesia in mundo huius tempore*, demandant qu'on souligne la nature surnaturelle du mariage comme sacrement institué par le Christ et « signe efficace du mariage encore plus sacré entre le Christ et l'Église ». Or l'intervention

Une requête explicite de Realsymbole surgit du concile

La section 6 de la constitution dogmatique sur l'Église est consacrée aux images de l'Église, et elle commence en rabaissant significativement les images qu'elle est sur le point de présenter par une comparaison avec les figures de l'Ancien Testament qui ont permis de présenter la révélation du royaume. Cette section parle ensuite de manière générique d'images par lesquelles la nature intime de l'Église se fait connaître. Dans les discussions qui ont permis la rédaction de ce texte plusieurs Pères ont mis en avant la valeur de l'image de la famille pour comprendre l'Église, en particulier pour compléter la compréhension que donne l'image du corps. Un désir existait qu'une section entière lui soit consacrée[63].

Dans le même sens et avec une assise théologique qui nous intéresse directement, Mgr Geraldo de Proença Sigaud, archevêque de Diamantina au Brésil[64], avait pris la parole sur le même sujet, visiblement pour demander la même modification[65]. Mais son texte est une plaidoirie parfaitement claire pour que l'image de l'Église famille de Dieu soit reconnue et mise en valeur précisément comme symbole réel. Sa définition commence par se différencier des autres images, c'est-à-dire métaphores, de l'Église : troupeau, vigne, champ, culture, temple, maison, habitation, etc. Puis il précise que « l'Église devrait être dite famille de Dieu au sens vrai, au sens propre, bien qu'analogique, et en aucune manière comme une simple métaphore[66] ou image. De fait, il ne s'agit pas ici de métaphore ou d'image mais de la très douce et formelle réalité. »[67] Il porte à l'appui de cette requalification les éléments bibliques où Dieu est appelé

---

du cardinal, en *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars VI*, 52-54, comporte une construction latine relative s'appuyant sur Ep 5,32 et reliant les époux au Christ et à l'Église par un signe ou *signaculum* efficace qui est empreint. Cela peut se comprendre de plusieurs manières, mais si nous le confrontons à la remarque du même cardinal le 20 octobre 1964, en *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars V*, 222 sur la même section et avec les mêmes appuis scripturaires, nous voyons que pour lui l'efficacité de cette signification, qui ne s'applique qu'au sacrement unissant les époux et pas à la famille, se voit assurément dans l'unité et l'indissolubilité, propriétés substantielles du mariage. Cette limitation n'est pas exclusive, mais elle semble exclure ce qui n'est pas sacramentel. C'est pourquoi, dans le doute, nous ne nous y arrêterons pas davantage.

[63] Voir en annexe, le paragraphe B.5.1 . du chapitre B.

[64] Membre et – semble-t-il pour cette intervention au vu des 38 Pères qui s'y associent – représentant du *Coetus Internationalis Patrum*, bien que ce groupe soit d'abord informel et qu'il ne se constitue en confiant sa présidence à Mgr Lefebvre que le 2 octobre, veille de cette intervention. Il ne se constitue officiellement comme groupe que pendant la deuxième intersession : P. J. ROY, « Le *Coetus Internationalis Patrum* au concile Vatican II : genèse d'une dissidence ? Minorités et dissidences du catholicisme : l'orthodoxie à l'épreuve de la modernité », *Histoire@Politique* 18/3 (2012) 42-61.

[65] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen II periodus secunda, pars II*, 34-36.

[66] Rappelons que le terme métaphore a été précisé dans les décrets du concile de Trente sur les sacrements (7e session, 3 mars 1547, canons sur le baptême) *DS* 1615 : « Si quelqu'un dit que l'eau vraie et naturelle n'est pas chose nécessaire pour le baptême et si, en conséquence, il détourne au sens d'une métaphore les paroles de notre Seigneur Jésus Christ : "Si l'on ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit Saint" *Jn 3,5* : qu'il soit anathème. »

[67] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen II periodus secunda, pars II*, 34s, nous traduisons.

Père par les croyants, où le Christ se fait vraiment notre frère, où la Vierge nous est vraiment donnée pour mère, où nous sommes constitués frères les uns des autres. En conséquence il propose que soit enlevé de la section 6, consacrée aux simples images de l'Église, l'expression « *est Dei familia* »[68], et que soit ajouté juste avant, à la fin de la section 5 ou comme nouvelle section 6, une explication ; « *De Ecclesia uti Dei familia* »[69]. Il regretterait que le concept d'Église famille de Dieu soit traité comme une métaphore, de manière furtive ou obscure.

Comme pour compléter une telle demande, il précise[70] que la même explication et donc les mêmes recommandations peuvent être faites de l'expression « épouse du Christ », qui est une réalité très douce et mystique et pas une simple image. Les deux expressions, déplacées à la section concernant l'Église corps du Christ, s'articuleraient ainsi logiquement. Le mouvement d'unification attaché à la qualité Realsymbolique se trouve ainsi vérifié dans le cas de ces trois images : corps, épouse et famille. La demande nous paraît cohérente avec ce que nous avons développé jusqu'ici.

Le résultat[71] est difficilement compréhensible. Formellement, une des demandes a été acceptée, l'expression sur la famille de Dieu n'existe plus dans la section 6, mais n'a pas été placée à un endroit plus éminent. L'explication donnée[72] reste sibylline : des Pères voulaient « *ut variae imagines sub connexione magis organica enucleentur* »[73], ils ont été entendus. Un autre point est mis en avant par les relateurs : afin de faire droit aux demandes des Pères concernant ces images et leur qualité de révélation la section commence maintenant par un rappel de la préparation vétérotestamentaire de ces révélations. Le mot famille apparaît alors, bien faiblement, mais, tout de même, c'est ce début de section qui nous a permis d'attribuer une certaine valeur Realsymbolique aux images qu'il contient. Encore une fois nous voyons que la valeur Realsymbolique de l'Église épouse et celle de la famille de Dieu ne sont pas oubliées, mais, pour des raisons qui ne sont pas parfaitement connues ici, elles ne sont pas utilisées comme appui théologique.

---

[68] Est la famille de Dieu.
[69] L'Église comme famille de Dieu.
[70] En partie seulement à l'écrit, dans le texte déposé.
[71] Proposé le 15 septembre 1964, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars I*, 163.
[72] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars I*, 173.
[73] Que nous n'osons traduire : « que les différentes images soient privées de leur noyau sous une connexion plus organique », ce qui serait littéral et insultant. Le sens semble être « que ces images soient examinées minutieusement de manière plus organisée ».

Un Père singulièrement actif : Mgr Wojtiła

Les interventions du jeune Père conciliaire K. Wojtiła sont nombreuses, et certaines portent déjà le sceau de ses recherches sur le mariage et l'amour humain. Il faut en particulier noter l'intervention écrite sur l'Église dans le monde de ce temps[74] où il demande d'abord que le ton général du chapitre sur le mariage et la famille soit plus pastoral, afin que s'instaure un dialogue vrai, c'est-à-dire non pas avec le mariage abstrait, mais avec tous les mariages « qui sont l'objet de notre sollicitude pastorale » dans l'Église et dans le monde, « car le mariage comme Sacrement de l'Église présuppose le sacrement de la nature »[75]. Il développe ensuite une théologie morale précise sur la dignité de la personne humaine dans le mariage en général et dans l'acte conjugal en particulier. Suit un autre développement sur les biens du mariage, sa bonté et la nécessité de l'annoncer. Il est difficile cependant de s'appuyer sur cet unique rapprochement de « Sacrement de l'Église » et de « sacrement de la nature » pour en déduire un arrière-plan Realsymbolique clair[76], mais nous ne pouvons l'exclure absolument. De plus, cette phrase de développement laisse beaucoup de possibilités d'interpréter et de comprendre l'expression précédente « présuppose le sacrement de la nature ». Sa structure nous permet entre autres d'opérer ce rapprochement justement à propos du mariage, mais ce n'est pas la seule possibilité. La polysémie de cette phrase dans le contexte conciliaire devait vraisemblablement être volontaire. Cela nous incite à penser que son sens Realsymbolique possible était connu et sa présence désirée. L'ambiguïté de cette formulation nous renvoie ainsi à l'ambiguïté de ce qui la motive : le sens Realsymbolique était-il redouté, désiré, gênant mais nécessaire ? Les hypothèses sont nombreuses et nécessiteront de s'arrêter sur la théologie wojtiłienne plus avant.

Un résultat singulièrement fragile

D'une manière générale, et pas seulement pour Ep 5,32[77], nous voyons[78] que l'usage clair et univoque d'un Realsymbole en tant que Realsymbole pour établir la sainteté du mariage et

---

[74] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen IV periodus quarta, pars III*, 242s.

[75] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen IV periodus quarta, pars III*, 242. Nous pouvons reconnaître là un thème qu'il a déjà abordé en 1960 dans son Amour et responsabilité, voir K. WOJTILA, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Milano, Bompiani, 2003, 696s: « Il matrimonio, in quanto sacramento della natura, è già l'istituzione matrimoniale fondata su una certa comprensione dei diritti che il Creatore ha sulle persone. »

[76] Surtout à cause de la polysémie du terme sacrement, qui venait d'être utilisé dans *Lumen Gentium* pour désigner l'Église, sacrement du salut, ce qui ne fait qu'amplifier la longue histoire de ses usages.

[77] Cité en *AA* 11, *GS* 48s, *LG* 35, *OT* 10, relevons aussi *UR* 4 et *LG* 6, 7 et 39, mais ce texte n'a alors pas toujours servi de base de comparaison, et donc encore moins de base Realsymbolique, voir encore l'annexe, chapitre B.

[78] Nous appuyant sur l'étude systématique qui figure en annexe, chapitre B.

sa dimension eschatologique est toujours formellement absent des textes conciliaires depuis le concile de Trente jusqu'au concile Vatican II[79]. Cela est vrai aussi pour établir une ecclésiologie qui aborde clairement l'efficacité de l'Église. Pour s'en rendre compte il n'est besoin que de voir l'effervescence provoquée par le choix du *subsistit in* en *LG* 8 et les débats encore actuels autour de l'affirmation : « hors de l'Église point de salut »[80].

De ce point de vue nous nous rendons compte que le changement de contexte entre le concile de Trente et le concile Vatican II n'a pas suffi à ramener à la surface l'efficacité Realsymbolique sur laquelle les sacrements et l'Église sont fondés. Le changement d'époque n'a pas encore sur l'Église l'efficacité qu'on pouvait espérer : une sortie du modèle exclusif juridico-dogmatique.

Le concile de Trente s'est déroulé dans un temps qui peut presque être qualifié de temps de guerre pour l'Église, à cause des oppositions religieuses et leurs implications civiles, c'est une des raisons qui ont poussé à choisir des arguments différents de l'efficacité Realsymbolique pour définir les 7 sacrements ou d'autres points de doctrine. Les Realsymboles ne faisaient pas partie d'une base commune suffisamment assurée pour servir à la discussion théologique entre théologiens protestants et catholiques. Nous pouvions espérer que tel ne serait pas le cas après un XXe siècle marqué par la redécouverte patristique, par le renouveau liturgique et iconographique, mais le concile Vatican II n'a pas fait massivement usage des Realsymboles pour appuyer sa théologie. L'idée n'était pas absente[81] et n'a pas été formellement refusée, ce qui nous maintient théoriquement dans l'incertitude, mais nous pouvons déjà avancer l'idée que ce type d'appui théologique ne semblait pas le plus apte à offrir, en temps de paix[82], une base solide et acceptable[83].

---

[79] Les constitutions dogmatiques *Dei Filius* et *Pastor Aeternus* du premier concile du Vatican n'ont pas été étudiées directement dans les chapitres précédents, mais ne comportent pas de renvoi à Ep 5 ou de justification Realsymbolique.

[80] Voir dans un sens identique CYPRIEN DE CARTHAGE, *De unitate Ecclesia* VI, *PL* 4, 503 : « Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisquam qui extra arcam Noe fuit, et qui extra Ecclesiam foris fuerit evadit. », et l'affirmation elle-même en *Epistola* LXII, *PL* 4, 371A : « et neminis salus esse nisi in Ecclesia possit ». Il est nécessaire de consulter sur ce thème B. SESBOÜE, *« Hors de l'Église, pas de salut. » Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004 pour voir comment cette formule s'applique d'abord aux hérétiques plutôt qu'aux non chrétiens.

[81] Surtout si nous considérons la recherche *profane* sur le symbolisme développée à cette époque et décrite au paragraphe précédent, alors que du point de vue de la symbolique réelle et en particulier patristique nous pouvons parler d'absence.

[82] Paix du point de vue de l'Église, malgré la guerre froide qui atteignait ses limites à cette époque.

[83] Et pour reprendre les conclusions, sévères, de J. BORELLA, *La crise du symbolisme religieux*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990, 205-224, cela est aussi vrai de la symbolique *profane*. Car si beaucoup de chrétiens ont accueilli avec une bienveillance légère le symbolisme de la psychanalyse et de la science des religions, si cette faveur nouvelle semble consacrée par *GS* 54 – faisant l'éloge des sciences exactes, de la psychologie et des disciplines

Une culture de la paix et des dialogues sans accent familial

Le concile Vatican II a ainsi, quasiment pour la première fois dans l'histoire de l'Église, exprimé la foi dans une culture de paix (la culture des dialogues œcuméniques et interreligieux) et non plus sur un mode apologétique. La constitution *Gaudium et Spes* – qui a pu préciser que la paix était plus que l'absence de guerre – s'est tue sur des sujets qui devenaient primordiaux[84], entre autres le mariage et par là son lien avec l'Église. Or il est dangereux de se taire. L'occasion était pourtant offerte[85] de convoquer l'héritage Realsymbolique afin d'asseoir la théologie développée jusque-là. Ce temps de paix ouvrait alors la voie à une prise de parole empreinte de l'autorité de l'Église pour développer sur une base Realsymbolique l'enseignement sur le mariage, la famille et l'amour humain, surtout sur la famille comme première cellule où peut naître la paix. C'est exactement ce que fit Jean Paul II. Il fallut attendre jusqu'à lui car l'immédiat après-concile ne fut pas aussi pacifié que souhaité. Ce retard permit à la doctrine développée par le concile Vatican II de s'ancrer dans les mentalités et les théologies, mais laissa aussi le champ libre au développement de trop d'idéologies contingentes. Ces idéologies, bien souvent de simples solutions pragmatiques, prirent le pas sur la réflexion théologique ; le cas le plus flagrant est, avec l'arrivée dans le monde et dans la législation civile de solutions pratiques à la question de la contraception, l'effacement de la réflexion théologique.

La réflexion théologique n'était pas absente mais elle était rendue inefficace par surabondance de précautions, à tel point que *Humanae Vitae* paraîtra comme un David théologique campé devant la puissance du Goliath libéral. Wojtiła développera toutes les bonnes raisons spéculatives[86] de cette théologie isolée dans le concert du monde.

---

historiques pour ouvrir des voies nouvelles à la culture –, ce symbolisme (non réel) « est devenu inoffensif : il ne peut plus mordre sur le réel. » (*Ibid*. 207). Pire encore, cet optimisme a fait porter selon lui à ce prétendu retour au symbolisme des fruits diaboliques, au sens étymologique de division, dans les domaines de la liturgie et de l'art moderne.

[84] Le Pape s'étant réservé un certain nombre de sujets liés au mariage, afin de les traiter avec l'aide de personnes compétentes, cela est expliqué, mais peu explicable.

[85] Nous avons parlé de la traduction de beaucoup de Pères de l'Église dans la collection Sources Chrétiennes depuis 1942, il faut aussi rappeler que le *Schriften zur Theologie*, IV de K. Rahner date de 1957, ce qui est certes assez court, d'autant que les traductions arriveront après le concile. L'auteur lui-même était de toute façon bien présent lors de ce concile.

[86] Si nous continuons à utiliser l'épisode biblique de David et Goliath comme allégorie, nous pouvons identifier l'armure du roi Saül avec les brillantes précautions dans lesquelles la réflexion théologique se caparaçonnait, et qui la rendait incapable de se mouvoir jusqu'au cœur des chrétiens. L'argument d'autorité semblait, lui, aussi impossible à manier que les armes du roi Saül. Nous pouvons alors voir les pierres et la fronde du berger dans la réflexion wojtilienne.

Un autre point fait défaut aussi dans cette revue conciliaire : les ecclésiologies que nous aurions aimé voir développées à l'appui des affleurements Realsymboliques de ce concile sont ici bien faibles. Elles sont comme évoquées, mais les précautions oratoires - encore - entourant les appuis Realsymboliques les ont comme effacées. Nous devrons alors chercher nous-même à discerner le mode de construction de l'Église dans la rencontre avec le Christ, époux et Fils, et par la venue du Saint-Esprit, selon les appuis Realsymboliques que nous connaissons maintenant.

Voyons dans un premier temps ce qui a pu justifier une telle fermeture, ou en tout cas comment elle s'est exprimée. Cela passera entre autres par l'étude de l'absence du mariage comme grand thème d'expression du concile, alors qu'il fut un grand sujet de discussions.

11.3.2 Sponsalité épiscopale et *potestas sacra*

Un lieu fut particulièrement révélateur du blocage Realsymbolique du concile Vatican II : la réflexion touchant à la sponsalité épiscopale. La réflexion sur ce sujet lui-même était tout d'abord l'occasion d'accueillir, ou pas, la qualité sponsale de l'Église pour y fonder la sponsalité des évêques. La discussion sur la collégialité en est un bon exemple. De plus toutes les réflexions, en tant qu'elles étaient menées par des évêques, ont aussi mis en évidence leur manière de vivre cette sponsalité, ou pas, puisqu'ils débattaient en tant qu'évêques et avec l'autorité qui en découle. Les débats sur la collégialité – où des évêques parlent avec autorité de l'autorité des évêques – nous intéressent alors doublement. Ceci est aussi vrai pour la manière dont le Pape, évêque lui aussi, a pu exercer son autorité et vivre sa sponsalité vis-à-vis de l'Église. Un autre lieu intéressant enfin, de notre point de vue Realsymbolique, sera la discussion autour du mariage.

Rappelons que l'équivoque sur la liberté évoquée en préambule de ce chapitre a été[87] la cause de beaucoup de tensions, d'incompréhensions et de déchirures dans l'*aula* conciliaire, surtout quand il fallut discuter de la liberté religieuse. Une certaine ligne de fracture se fit jour, mais nous éviterons les raccourcis fâcheux dans son analyse. Remarquons simplement ici que c'est cette même fracture qui semble affleurer dans l'opposition entre des désirs exacerbés d'ouverture, sur la collégialité des évêques ou sur la contraception chimique, et une certaine fermeture qui semble imposée, en particulier la dernière semaine de la troisième session. Nous

[87] Et est encore aujourd'hui, malheureusement.

essayerons de voir ce que ces oppositions nous révèlent de la compréhension Realsymbolique que pouvaient avoir les évêques de leur propre sponsalité.

a) La discussion de la collégialité : révélatrice de la sponsalité épiscopale

Un des points les plus discutés au concile a été la définition de la collégialité des évêques. Nous ne reviendrons pas sur ce point largement documenté et étudié par la suite[88], mais il est intéressant de s'arrêter sur la conclusion paradoxale de cette discussion. La dernière semaine de la troisième session du concile[89] a pu marquer négativement bien des esprits, car elle concluait une session laborieuse, où certaines tensions avaient pu se manifester. Un certain équilibre avait pu être trouvé pour le troisième chapitre de la constitution sur l'Église qui cherchait à compléter l'enseignement du premier concile du Vatican. Mais cet équilibre était précaire et une certaine peur planait sur le nombre de *non placet* qui seraient au final opposés à ce texte. Or, juste avant la discussion des modifications apportés aux chapitres III et VII du *de Ecclesia*, le 16 novembre 1964 une communication fut faite aux Pères : « De par l'autorité supérieure est communiquée aux Pères une note explicative préliminaire au sujet des *modi* concernant le chapitre III du schéma sur l'Église. La doctrine exposée dans ce chapitre III doit être expliquée et comprise selon l'esprit et le libellé de cette note. »[90] L'autorité en question semblant évidemment être celle du Pape – indiscutable – il fut procédé au vote, malgré des tensions[91], le 19 novembre 1964, lors de la CXXVI^e^ congrégation. Le secrétaire général ayant rappelé que le vote se faisait en tenant compte de la note communiquée le 16 novembre[92], la constitution entière obtint[93] 2134 *placet* contre seulement 10 *non placet* et 1 nul. Le vote final

[88] Voir ce qu'en dit par exemple l'Abbé Ratzinger : « Dès le commencement, un des buts fondamentaux que se proposa le deuxième concile du Vatican fut de compléter par une doctrine correspondante de l'épiscopat celle de la primauté, proclamée par le premier. Par suite de la fin abrupte imposée par les circonstances, elle était restée à l'état de tronçon inachevé dans le considérable monument de la vaste ecclésiologie qu'on se proposait d'édifier. » en J. RATZINGER, « la collégialité épiscopale développement théologique », in G. BARAUNA, ed., *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*. III. *Commentaires*, *US* 51c, Paris, Les éditions du Cerf, 1966, 763, ou d'autres articles du même volume, ou d'autres volumes de cette collection, comme le suivant : Y. CONGAR, ed., *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie*, *US* 52, Paris, Les éditions du Cerf, 1965, ou de nombreux autres encore.

[89] Du 14 au 21 novembre 1964, c'est à dire de la CXXII^e^ congrégation générale à la CXXVII^e^, plus la session publique V du 21.

[90] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars VIII*, 10, le texte de la note suit : pp 11-13.

[91] Telles que décrites par exemple par L. A. TAGLE, « La tempesta di novembre : la "settimana nera" », in G. ALBERIGO, ed., *Storia del concilio Vaticano II*. IV. *La chiesa come comunione*, Bologna, Società editrice il mulino, 1999, 417-482.

[92] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars VIII*, 396.

[93] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars VIII*, 407.

et public fut sensiblement identique[94], considéré comme des plus encourageants[95]. Ne nous laissons pas abuser par le consensus apparent que montrent les chiffres, les blessures demeuraient. Une interprétation positive de ce résultat est que les Pères qui ont changé d'avis après l'insertion de la note étaient plus opposés à un manque de clarté dans l'expression de la doctrine qu'à la doctrine elle-même[96]. Ainsi il ne s'agirait pas pour eux d'opposer ou non l'autorité du collège à celle du Pape, mais plutôt de les articuler clairement. Ceci est une manière d'éviter le paradoxe d'une autorité que le collège se reconnaîtrait[97] (ou pas) face au Pape à cause d'un ordre de ce même Pape.

Quoi qu'il en soit la note vient préciser[98] les modalités d'articulation des pouvoirs (*potestatum*) et fonction (ou offices : *munerum*) attachés aux évêques en général et au Pape en particulier. Ces précisions sont utiles, mais elles auraient pu être facilement exposées si le caractère sponsal de l'Église, et donc de l'évêque, avait été développé plus clairement. Il devient alors clair que l'évêque, réellement époux de son Église (de son diocèse) doit non seulement recevoir la consécration épiscopale mais aussi l'accomplir dans la détermination d'un pouvoir, sinon le Realsymbole de l'épiscopat serait inaccompli[99]. De la même manière la communion hiérarchique se comprend dans cette unité sponsale du Christ et de l'Église : les pouvoirs épiscopaux et pontificaux ne peuvent exister que dans un don mutuel du Christ et de l'Église, ils ne sont pas un dû mais un don, ils ne sont pas une possession d'un ou de plusieurs individus indépendamment du Christ et de l'ensemble de l'Église. Sans cela ces épiscopats ne seraient pas les sommets de sponsalité[100] auxquels le Christ les appelle. Nous constatons que le caractère sponsal de l'épiscopat, dans toute sa portée Realsymbolique aurai pu être utile dans ces discussions[101], mais ne l'a pas été.

---

[94] 2151 contre 5, *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars VIII*, 782.

[95] Précisons : encouragement à chercher une certaine unité, et pas encouragement à court-circuiter les règlements.

[96] J. RATZINGER, « la collégialité épiscopale développement théologique », in G. BARAUNA, ed., *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*. III. *Commentaires*, 783-787.

[97] Ou, paradoxe complet, s'il s'agit d'une autorité qu'il se donnerait.

[98] Reste encore la question auto référente de la qualification théologique de la note. Voir sur ce point J. RATZINGER, « la collégialité épiscopale développement théologique », in G. BARAUNA, ed., *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*. III. *Commentaires*, 781s.787-790.

[99] Comme des fiançailles par rapport à un mariage.

[100] Comme un mariage seulement civil qui n'est pas un sommet pour des baptisés qui auraient pu se marier sacramentellement : forme la plus haute possible de leur mariage.

[101] Il aurait aussi pu être utile pour relire la place particulière du Pape dans l'épiscopat et dans l'Église à la lumière de cette dimension Realsymbolique du pontificat : un collège sans son chef aurait les caractéristiques d'un Realsymbole dérivé (comme un mariage blanc par rapport à un mariage). Il se deviendrait presque extrinsèque à lui-même (et ne serait plus qu'une image, un ersatz de l'Église), ou en tout cas à l'Église. Ce n'est en revanche pas le cas du collège épiscopal pendant la vacance du siège de Pierre, qui est alors un symbole en attente car il porte

Demande d'explications, méthodes et terrain réservé

L'histoire du thème du mariage dans le concile Vatican II montre donc certaines imperfections. Une interrogation demeure : pourquoi le concile ne parle-t-il du mariage qu'au début du chapitre intitulé « De quelques problèmes plus urgents »[102]. De plus nous pouvons remarquer la disproportion qui existe entre le volume de discussions sur le mariage et le bref chapitre qui en découle[103]. Ce thème du mariage nous intéressant particulièrement arrêtons-nous sur le déroulement de ces discussions et cherchons à en qualifier la portée symbolique.

b) Le schéma de Matrimonii sacramento

Les attentes étaient nombreuses et le mariage figurait en bonne place dans le projet préparatoire du concile : un schéma de constitution dogmatique sur la chasteté, le mariage et la famille existait à la première session[104], la commission de coordination, réunie du 21 au 27 janvier 1963, décida d'une première réduction correspondant aux souhaits des Pères, et donna une liste de 17 projets au Pape. Il entérinait cette réduction par une lettre du 12 septembre 1963 au cardinal Tisserant sur le programme de la deuxième session du concile[105]. Parmi ces projets figure le schéma de décret sur le sacrement de mariage, approuvé en vue de la discussion en *aula* par le pape Paul VI le 19 juillet 1963[106]. Ce qui était devenu un décret devint ensuite un projet de *votum* lors de la réorganisation des travaux présentée par le cardinal Döpfner le 28 décembre 1963. Ce projet fut approuvé en vue de la discussion en *aula* par le pape Paul VI le 27 avril 1964[107]. Le but de ce *votum* n'était que d'être présenté au Pape en vue de l'élaboration

déjà en son sein une certaine perfection qui peut être actualisée simplement. La portée Realsymbolique d'un collège divisé est assez simple à déceler, l'individu ou le groupe schismatique, même possédant ontologiquement la qualité épiscopale, devient inconvenant, posant à l'extérieur de l'Église le principe même de ce qui doit en faire l'unité : la consécration sponsale à Dieu, et de la part de l'Église qui est confiée, à travers lui (ou eux) à Dieu.

[102] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen IV periodus quarta, pars VII*, 765. Le mariage passe alors de la catégorie des remèdes (à la concupiscence) à celle des problèmes.

[103] Ce que nous pourrions en penser a déjà été écrit par J. DE LA FONTAINE, *Fables choisies*, Paris, Claude Barbin, 1668, 215. Livre V, Fable dixiesme. La montagne qui accouche.

[104] Et six schémas de décrets touchant au mariage préparés par la commission préparatoire pour la discipline des sacrements.

[105] Texte disponible en *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen II periodus secunda, pars I*, 9-13.

[106] Texte disponible en *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars VIII*, 1068-1083, suivi de réflexions écrites jusqu'à la page 1144.

[107] Texte disponible en *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars VIII*, 1145-1147, suivi des explications de la commission sur la discipline des sacrements jusqu'à la page 1158, et des remarques écrites des Pères jusqu'à la page 1177.

du nouveau Code de Droit Canonique. Enfin, après de courtes discussions[108] le 20 novembre, un vote fut proposé par le secrétaire général pour que le texte et les remarques faites soient directement transmis au Pape afin qu'il tranche et décide lui-même. Le vote[109] laissait voir un manque d'unanimité car 427 Pères sur 2024 votèrent *non placet*. Le résultat, discret et pressé, fut presque de se défausser de ce *votum* sur le Pape.

La facilité avec laquelle cette constitution fut écartée s'explique par la discussion dans le schéma sur l'Église dans le monde de ce temps d'un chapitre sur le mariage et par la réserve imposée par le Pape : il traiterait lui-même le problème de la pilule et du contrôle des naissances. Ce point figure en note de la section 51 de la constitution dogmatique *Gaudium et Spes*[110]. Quelques mois avant, donc, le sujet avait perdu beaucoup de son intérêt. Et comme la question des mariages mixtes pouvait être abordée indirectement dans les discussions sur l'œcuménisme[111] et sur les rapports avec les religions non chrétiennes[112], le texte du projet de *votum* devenait moins urgent à discuter.

c) Le schéma de Ecclesia in mundo huius temporis

Tout cela ne signifie pas que le thème du mariage ne fut pas abordé, au contraire, car non seulement il remplit le tome III/VIII des actes avec la discussion du *votum*, mais il est aussi le thème principal des volumes IV/II et IV/III. La question du mariage soulevait beaucoup d'espérances et faisait l'objet de pressions[113]. Dès le début de sa rédaction la constitution voulait tenir compte de l'apport nouveau des sciences. La question de la régulation des naissances fut

---

[108] Présentation en *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars VIII*, 476-485, 13 discussions le 20 novembre (6 en *Ibid.* 621-635, 7 autres en *Ibid.* 652-670) immédiatement suivies de la demande de vote. 13 autres Pères voulaient prendre la parole, 71 avaient fait des remarques écrites. Les mariages mixtes furent au centre des débats.

[109] Indiqué sans titre, sans informations et à l'extrémité de la session. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars VIII*, 670 pour l'annonce du vote, les résultats sont p. 675.

[110] PAUL VI, Allocution *ad E.mos Patres Purpuratos* aux cardinaux en sa fête patronale et au premier anniversaire de son élection comme souverain pontife du 23 juin 1964, *AAS* 56 (1964) 581-589, en particulier 588s. Par ordre du Souverain Pontife, certaines questions extrêmement complexes et délicates qui supposent d'autres recherches plus approfondies ont été confiées à une Commission pour les problèmes de la population, de la famille et de la natalité pour que, son rôle achevé, le Pape puisse se prononcer. L'enseignement du Magistère demeurant ainsi ce qu'il est, le Concile n'entend pas proposer immédiatement de solutions concrètes.

[111] Promulgué le lendemain.

[112] Promulgué lors de la quatrième session.

[113] Voir l'appel de 155 professionnels de santé et de métiers liés au mariage dans le journal *Le Monde*, rapporté par N. TANNER, « La chiesa nella società : *ecclesia ad extra* », 333.

donc bien présente, malgré la lettre du Pape. Plus qu'un marathon, ces discussions conciliaires ressemblent à un sprint trop vite arrêté :

Les discussions, commencées le 30 octobre 1964, continuent à la quatrième session à partir du 30 septembre 1965. La doctrine des fins refait son apparition. Les thèmes du divorce et de l'avortement sont toujours présents, le déphasage entre l'enseignement de l'Église et la pratique des chrétiens aussi, déjà. Le remariage est abordé. Le saint Père propose des modifications assez pointues mais pas opposées au sens général de ce qui était déjà voté, elles sont acceptées avec l'ensemble du texte le 7 décembre 1965. Ainsi ce chapitre parle de la valeur de l'amour humain, qui est une fin du mariage (*GS* 50), de tous les aspects qu'il intègre (*GS* 49), y compris l'acte conjugal (*GS* 49), reconnu ainsi comme bon (*GS* 51). Il rappelle le lien intrinsèque entre amour conjugal et procréation (*GS* 48). Cette procréation est une fin intrinsèque du mariage (*GS* 50) et une mission qui engage l'être humain de manière consciente et dont la décision revient aux conjoints (*GS* 50). L'acte conjugal doit être entouré de respect et accompli selon l'authentique dignité humaine (*GS* 51).

Salus*, Salut et santé*

Il est intéressant de noter que ce chapitre commence par le mot *salus*, qui évoquait la santé avant de prendre le sens chrétien de salut. Ce premier sens a été utilisé dans certaines traductions des textes du concile[114]. Ce point n'est pas primordial mais révèle une certaine ambiguïté que nous retrouvons souvent au long de ce document : il ne s'appuie pas sur une logique surnaturelle du mariage humain[115]. Il donne des raisons *a posteriori*, positives ou négatives, des règles qu'il rappelle. Il redit l'enseignement de l'Église, comme la fin de la section *GS* 47 le rappelle, mais, alors qu'il s'adresse aussi à tous ceux qui veulent promouvoir la valeur du mariage, il ne réussit pas bien à rendre compte de l'espérance qui est placée dans tous les mariages[116]. Il est alors

[114] La version française de 1967 aux éditions du centurion (santé), ou la version de 1966 de The America Press (well-being), par exemple, ainsi que les traductions données sur le site du Vatican, qui parlent de santé (français), de bien (allemand, italien) ou de bien-être (anglais, espagnol, portugais). Faut-il y voir le risque d'un certain hygiénisme social et pastoral ? L'hygiénisme – très actuel – qui fait de la santé un absolu semble corroborer ce point.

[115] Rechercher la santé ne peut être comparé à rechercher le Salut, même si l'une peut permettre l'autre, physiquement, et conduire à l'autre, du point de vue de la société qui peut servir de prolégomènes à la communion des saints, ou du mariage et de la famille qui préparent à la vision béatifique. Il est vrai qu'une certaine largeur sémantique peut être voulue pour elle-même, pour donner par exemple accès à la beauté du mariage selon l'enseignement de l'Église aussi aux non-chrétiens. Dans ce cas nous regrettons que ce qui se veut (*GS* 46) fort de la lumière de l'Évangile et de l'expérience humaine ne se présente que sous la forme de bribes, quand nous le comparons à la richesse et à la cohérence de cette lumière des principes qui nous viennent du Christ.

[116] Cf. 1 P 3,15 : « toujours prêts à la défense contre quiconque vous demande raison de l'espérance qui est en vous. »

difficile, humainement, de déceler la cohérence du plan divin dans le mariage. Cela est d'autant plus dommage que ce chapitre donnait déjà de nombreux éléments sur la dignité et la sainteté du mariage : ainsi son origine est divine, mais cela n'est utilisé que pour souligner l'autorité qui fait échapper le mariage à la fantaisie de l'homme (*GS* 48), à cause de cela le mariage est important pour toute la société et le sort éternel de chacun des membres, mais sans beaucoup plus de précisions (*GS* 48). Plus triste encore : l'union du Christ et de l'Église n'est ici qu'un exemple lointain (« autrefois » *GS* 48) qui peut être comparé (« de même […] ainsi, maintenant » ou aussi : « comme lui-même a aimé l'Église et s'est livré pour elle » *GS* 48). Cette section arrive pourtant à un certain sommet Realsymbolique en précisant que :

> L'**authentique** amour conjugal est **assumé** dans l'amour divin et il est dirigé et enrichi par la puissance rédemptrice du Christ et l'action salvifique de l'Église, afin de conduire **efficacement** à Dieu les époux, de les aider et de les affermir dans leur mission sublime de père et de mère. C'est pourquoi les époux chrétiens, pour accomplir dignement les devoirs de leur état, sont fortifiés et **comme consacrés** par un sacrement spécial en accomplissant leur mission conjugale et familiale avec la force de ce **sacrement**, pénétrés de l'Esprit du Christ qui imprègne toute leur vie de foi, d'espérance et de charité, ils parviennent de plus en plus à leur perfection personnelle et à leur **sanctification** mutuelle : c'est ainsi qu'ensemble ils contribuent à la **glorification** de Dieu. (*GS* 48, nous soulignons)

Efficacité et authenticité : Realsymbolique ?

Il faudrait comprendre ce que les Pères ont voulu dire par « efficacement », car cela pourrait être pris dans un sens Realsymbolique fort, cohérent avec la consécration des époux, le sacrement spécial et l'imprégnation des vertus théologales qui conduit à la sanctification et à la gloire, car cela est exactement fondé sur l'efficacité Realsymbolique du mariage. Il faudrait surtout comprendre quel lien existe entre cette efficacité du mariage et l'authenticité[117] avec laquelle commence la section. Car si cette efficacité est entendue comme Realsymbolique alors toute la société humaine, et pas seulement chrétienne, peut désirer ce mariage authentique, alors que si l'authenticité de ce mariage n'est entendue que dans la mesure où elle est couronnée par

[117] Il serait alors utile de comprendre de quelle authenticité (*germanus*) les Pères voulaient parler en l'ajoutant à la deuxième version du schéma. Une des seules explications, qui manque en F.G. HELLIN, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et Spes*, Città del Vaticano, LEV, 2003, 394, serait l'acceptation de la remarque écrite faite par le cardinal Shenan (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen IV periodus quarta, pars III*, 151-158) où il demande que le chapitre soit maintenu malgré la limite imposée par le Pape de ne pas parler de la régulation des naissances. Il propose ensuite une théologie positive du mariage qui s'appuie sur un lien clair entre les éléments divins et humains du mariage (*Ibid.* 152). S'appuyant sur la définition rahnérienne d'esprit incarné (*Ibid.* 155), il demande (*Ibid.* 157) que l'amour conjugal soit pris dans le sens d'expression de la volonté créatrice de Dieu (*Ibid.* 153) qui seul permet d'équilibrer adéquatement les aspects fondamentaux de cet amour : communionnel et procréateur (*Ibid.* 157s). Cela lui permet de lier clairement l'amour du Christ et de l'Église et l'amour conjugal, s'appuyant sur Ep 5 et le don sponsal (il n'utilise pas ce terme, mais en exprime l'idée) du Christ sur la croix (*Ibid.* 158). Si c'est bien ce sens qui se trouve derrière le mot « authentique », nous pouvons nous réjouir de sa portée Realsymbolique, mais cela reste bien discret.

le sacrement, l'efficacité n'est alors vue – exclusivement – que dans la dimension sacramentelle du mariage. L'ambiguïté demeure dans ce texte : d'un côté il parle de l'assomption de l'amour conjugal et tend ainsi à donner déjà une valeur à cet amour, d'un autre côté il dit que les époux sont « comme (*veluti*) consacrés », selon la citation de *Casti Connubii*[118], ce qui semble rejeter cette valeur initiale de l'authentique amour conjugal[119] si nous faisons preuve d'une certaine méfiance. Le texte ne tranche pas sur la valeur de l'amour conjugal : provient-elle de son authenticité ou de sa consécration ? Il est impossible d'y répondre seulement à partir du texte.

Prolongement décevant de GS *48*

Arrivés à ce point du chapitre, nous pourrions ainsi espérer que les bases Realsymboliques presque présentes dans cette section servent à développer une vision cohérente du mariage et de la famille dans la perspective et à l'image de l'union du Christ et de l'Église[120]. Malheureusement la suite de cette section[121] ne mentionne que l'ouverture à des sentiments d'humanité par l'exemple des parents, et continue en dressant une liste assez décevante de missions de la famille.

Il y a dans ce texte une compréhension dérivée de la famille : elle tend vers la coopération amicale puisqu'elle n'est que dérivée du mariage par l'exemple qu'il donne. Le mariage aussi n'est qu'un dérivé de l'union du Christ et de l'Église car il n'est que l'image de l'alliance d'amour qui les unit. La vocation conjugale n'est ainsi évoquée que parce qu'elle permet d'assumer un veuvage. Tout cela est bien pauvre en regard de l'authentique[122] amour conjugal assumé dans l'amour divin, et empêche clairement d'imaginer la fécondité Realsymbolique d'un authentique amour conjugal pas encore assumé par la consécration sacramentelle.

Séparations entre mariage chrétien et mariage humain

La section 49 est aussi le lieu de certains espoirs déçus. Il commence par élargir le propos aux fiancés, aux contemporains, aux peuples et à leurs coutumes, ce qui nous laisse espérer une qualification positive de l'amour humain. Cela est d'abord vrai car le texte parle de cet amour éminemment humain qui englobe toute la personne et sa volonté, et de sa capacité à donner une

[118] Lettre Encyclique PIE XI, *Casti Connubii*, *ASS* XXII (1930), 583, la citation n'est pas textuellement reprise, mais, d'après les discussions des Pères, il s'agit bien de cette référence.
[119] Si nous disons, en négatif, qu'il a besoin d'être consacré, ou, en positif, qu'il ne peut être que comme consacré. Cela reste le signe d'une certaine méfiance.
[120] Voir la première phrase de cette section de *GS* 48.
[121] *GS* 48, environ à la moitié de cette section.
[122] Voir la note 117 ci-dessus.

dignité particulière aux expressions de cet amour, signes[123] spécifiques. Il était alors logique de montrer en quoi cet amour était porteur d'une signification particulière, et comment cette valeur était assumée par le sacrement[124]. Or la discussion de ce point a cloué au sol cette envolée Realsymbolique : par un appel au concile de Trente, rappelant que le sacrement « parfait » l'amour conjugal et par un refus de dire qu'il confirmait l'amour humain[125]. La suite de la section est ainsi très belle du point de vue du mariage chrétien, mais inopérante pour l'amour conjugal et le mariage humain en général. Cela est d'autant plus décevant que le dernier paragraphe[126] de la section 49 veut parler de l'action réciproque du mariage chrétien sur l'authentique[127] amour conjugal et de la saine opinion publique sur celui-ci. Comment imaginer qu'une action réciproque du mariage chrétien sur le mariage humain soit autre chose qu'exemplaire si la valeur du mariage humain est telle qu'il faille la guérir, la parfaire et l'élever ? Comment imaginer tenir en haute estime un amour défini comme malade, imparfait et bas ? Une explication pourrait être le désir des rédacteurs de préserver absolument la dignité particulière du mariage sacramentel en évitant d'en donner une trop grande au mariage humain naturel, par une sorte de contraste ; le résultat paradoxal est une disparition actuelle de la valeur sacrée du mariage chrétien, équiparé de fait chez tant de chrétiens à d'autres formes plus ou moins dérivées d'union, nous y reviendrons dans ce chapitre.

Les sections suivantes portent ainsi en elles-mêmes un tel défaut d'exclusivité : le concile veut parler au monde tout en ne qualifiant –exclusivement– que le mariage chrétien, alors que les arguments utilisés auraient pu largement rappeler à l'authentique mariage humain la dignité qu'il possède déjà et qui l'inclut dans l'efficacité Realsymbolique du mariage chrétien. C'eut été l'occasion de renouveler et de renforcer cette dignité. De plus, en séparant si nettement le mariage chrétien de l'authentique amour conjugal, l'Église s'expose à ne pas être écoutée[128]

---

[123] Ce terme fut peu discuté, ce qui est dommage d'un point de vue Realsymbolique.

[124] Voir ce qu'en dit Mgr K. Wojtiła : « car le mariage comme Sacrement de l'Église présuppose le sacrement de la nature » : *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen IV periodus quarta, pars III*, 242. La valeur du mariage est déjà assez forte pour qu'il en parle comme d'un sacrement de la nature.

[125] Alors que « confirme » avait été demandé par un Père, que nous n'arrivons pas à identifier, mais nous nous appuyons pour le rappeler tout de même sur le sérieux du travail de F.G. HELLIN, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et Spes*, Città del Vaticano, LEV, 2003, 405, note IV 49. Cette demande voulait montrer que le mariage non sacramentel était porteur d'une certaine lumière, c'est peut-être une certaine méfiance sur ce point qui a conduit à ne pas honorer cette demande.

[126] D'après la mise en page courante, qui suit celle des actes : *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen IV periodus quarta, pars VII*, 768.

[127] Traduisant ici le même « *germanus* », cherchant peut-être à rappeler celui de la section précédente.

[128] Elle s'expose aussi à un certain rejet de sa parole sur le thème du mariage, qui eut lieu de fait mais dont nous ne pouvons dire en quelle mesure il est imputable au refus de reconnaissance de la valeur Realsymbolique du mariage humain. Voir plus loin la note 136.

quand elle prend la parole – comme elle le fait aux sections 50 à 52 – sur l'authenticité de l'amour conjugal.

Portée Realsymbolique des textes résultant de ces oppositions

Il existe donc dans la rédaction finale des textes du concile une certaine ligne de fracture discrète et presque invisible aux yeux d'un public peu sensible à la dimension Realsymbolique de l'homme, c'est-à-dire à l'importance d'une théologie de la Création avant celle de la Rédemption. Cette ligne discrète rend possible une relecture quasi Realsymbolique du sacrement de mariage et de l'authentique amour conjugal, même en dehors du sacrement. Le sens immédiat des textes, pourtant, opère une séparation nette entre le sacrement de mariage et les autres réalités, séparation ne permettant plus qu'une métaphore (analogie de proportionnalité) entre ces deux domaines. Cette séparation, probablement causée – comme lors du concile de Trente – par un réflexe défensif, a malheureusement engendré, ou en tout cas amplifié[129] une séparation entre l'Église et le monde qui a rendu inaudible son discours *ad extra* sur les réalités humaines touchant au mariage. Il ne nous semble pas que cette séparation puisse être rapprochée d'autres lignes d'opposition au sein de l'assemblée conciliaire. Cela peut être vu de façon positive : une prise de conscience Realsymbolique pourrait être un terrain d'entente pour les différents courants de pensée et de sensibilité au sein de l'Église. En négatif, malheureusement, les débats conciliaires ayant été rythmés par ces oppositions, la question Realsymbolique s'est retrouvée enfouie dans le bruit[130] extérieur.

Négativement aussi, nous voyons que ces oppositions fortes[131] et faibles[132] se sont combinées et traduites par une attitude défensive du concile. Le concile qui parle par ailleurs de liberté religieuse s'exprime principalement en s'appuyant sur ses propres expressions de foi. L'Église continue sur ses traces, accomplissant un cycle où le concile de Trente est en bonne place. Au lieu de passer du modèle dogmatico-juridique au modèle biblico-dogmatique souhaité par tout le renouveau du concile et permettant de comprendre le droit à sa juste place, sur la question du mariage l'Église en reste au vieux modèle. Il faut reconnaître, il est vrai, que

[129] Il ne faudrait pas faire preuve de simplisme en imaginant qu'une seule cause a conduit à cette séparation. Voir aussi plus loin la note 136.
[130] Très amplifié médiatiquement, voir le fameux « esprit du concile » dont traite le Pape BENOIT XVI, « Vœux de Noël à la Curie Romaine, le 22 décembre 2005 », *AAS* XCVIII-1 (Janvier 2006), 40-53.
[131] Entre progressistes et traditionnalistes, pour reprendre les termes courants mais imprécis.
[132] Entre partisans d'une expression Realsymbolique claire et opposants, dont le nombre est grossis par la foule des ignorants d'une telle distinction.

l'argument d'autorité est pratique à utiliser[133]. Il a malheureusement tendance à faire identifier la *mens Ecclesiae* avec la *mens Christi*. Il est en effet tentant d'identifier l'intention de l'Église et l'intention du Christ, puisqu'il faut qu'elles coïncident et que l'intention du ministre coïncide avec elles, pour la validité d'un sacrement. Or l'autorité de l'Église lui permet de définir certaines formes d'expression de cette intention[134], ce qui peut expliquer l'illusion selon laquelle l'intention du Christ doit suivre l'intention de l'Église.

d) Perspectives et horizons bouchés

Nous avons vu que le concile Vatican II n'a donc pas fait complètement obstacle à cette dimension Realsymbolique, et a même posé des bases sur lesquelles une approche Realsymbolique du mariage pourrait se développer, voyons maintenant ce que sa postérité a pu faire de ce début d'ouverture. Et, puisque le mariage est le sommet Realsymbolique que nous connaissons, nous pourrons vérifier si l'adage *corruptio optimi pessima*[135] s'est malheureusement encore vérifié à la suite du concile ou si les éléments Realsymboliques présents de manière cachée dans ses documents ont pu être utilisés. Nous éviterons d'attribuer au concile la responsabilité exclusive des changements importants qu'ont connu les familles et les sociétés occidentales à la même époque[136] mais nous pourrons essayer de discerner l'influence que ce positionnement de l'Église a pu avoir.

Un des facteurs aggravants que nous ne pouvons écarter est la possibilité nouvelle offerte par la contraception chimique d'échapper aux conséquences immédiates des atteintes à la

---

[133] *Quia nominor Leo* : J. DE LA FONTAINE, *Fables choisies*, Paris, Claude Barbin, 1668, 14. Livre I, Fable sixiesme. La Genisse, la Chevre, et la Brebis, en societé avec le Lion : « C'est que je m'appelle Lion ; / A cela l'on n'a rien à dire. »

[134] Or l'intention du ministre dépend de de sa volonté, puisqu'il doit être libre pour célébrer validement un sacrement, et l'intention du Christ doit coïncider et, d'une certaine manière, suivre cette volonté, ce qui explique l'illusion de pouvoir que donne l'autorité du ministre.

[135] Raccourci de la condamnation de l'hypocrisie en Mt 23,13-15, voir aussi en THOMAS D'AQUIN, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, II, Romae, Marietti, 1953, 308 (*In Tit.*, cap. 1, lectio 3) la même considération appliquée à l'homme selon la *Politique* d'Aristote.

[136] Car une corrélation n'implique pas une causalité. Sur ce faisceau de facteurs et la possibilité d'une responsabilité de l'Église et du concile Vatican II dans la baisse de la pratique religieuse en France et, par extension, en Occident, voir G. CUCHET, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Paris, Les éditions du Seuil, 2018, 130 et l'ensemble de ce livre. Voir aussi chez le même le désir de distinction entre superstition et religion (*Ibid.* 42) qui rejoint notre hypothèse d'une perte de sens Realsymbolique et donc de sens religieux qui a été causé par l'ébranlement des obligations à l'époque du concile : la liberté de conscience se serait transformée en liberté de penser par soi-même (*Ibid.* 132). Ceci est plus discutable. Nous faisons nôtre en revanche la constatation de l'effet amplificateur de *nappes de charriage sociologiques* (*Ibid.* 157-171) que sont l'épuisement des réserves rurales de l'ancien catholicisme, la normalisation démographique et les influences croisées de l'immigration.

beauté du mariage. Faut-il pour autant en faire la cause principale, cela serait un raisonnement rapide, que nous avons déjà invalidé en remarquant que l'affaiblissement du mariage était lié à la disparition de la conscience eschatologique. La vraie question est donc davantage : pourquoi le concile n'a-t-il pas réussi à contrer ces affaiblissements ? Et la question[137] qui y est liée serait : la faiblesse de l'influence de l'Église sur le mariage et la famille est-elle une cause ou une conséquence de la faiblesse de l'institution du mariage et de la famille ? Nous pouvons déjà répondre à cette dernière question en remarquant que, en ayant décidé de garder le concile dans le cadre de l'autorité positive de l'Église, le renoncement à un appui Realsymbolique pour l'annonce de la grandeur du mariage a rendu cette annonce aphone. Il faut donc maintenant poser la question ainsi : malgré la faiblesse de l'institution du mariage et de la famille, l'Église peut-elle promouvoir directement[138] le mariage et la famille ? L'a-t-elle essayé ?

[137] Une autre question s'impose aussi : comment un concile qui s'est aussi largement intéressé à la liturgie – et donc à son poids Realsymbolique pour comprendre son efficacité – a-t-il pu laisser de côté le mariage qui en constitue le nœud Realsymbolique aussi bien naturel que surnaturel ? Cette mise au second plan laisse imaginer que le mariage lui-même est un état de vie secondaire, ce qui est peu respectueux et presque encratiste.

[138] La question sous-entendue veut savoir si la crédibilité de l'Église présuppose sa crédibilité sur le mariage ou si elle en est la condition nécessaire : lequel, de l'œuf ou de la poule…

12. **Les ouvertures prophétiques du Magistère pontifical**

La littérature rapportant les difficultés de l'Église à transmettre son enseignement sur le mariage est abondante. Elle reflète aussi les passions déchaînées par de telles discussions, même en son sein. Nous ne reviendrons pas sur l'histoire mouvementée de cet enseignement ni sur l'usage qui en a été fait contre l'Église elle-même, mais nous nous arrêterons sur leur dimension Realsymbolique et prophétique. Pour cela nous aurons une approche plus restreinte de deux enseignements, vus sous les angles révélant leur portée Realsymbolique, l'encyclique *Humanae Vitae*[1], et le corpus désigné comme théologie du corps[2]. Nous ne pourrons donner une vue historique complète ou procéder à une analyse structurelle de ces textes, mais cette étude a déjà été largement effectuée par ailleurs.

12.1 ***Paul VI et* Humanae Vitae**

12.1.1 L'encyclique *Humanae Vitae*

La décision[3] du Pape Paul VI de se réserver l'étude particulière de la qualification morale du recours à la contraception chimique pour réguler les naissances comportait l'annonce d'une étude déjà en cours depuis son prédécesseur et dont il donnerait les conclusions dès que possible. Les délais de parution et les mots même du Pape au début de l'encyclique[4] montrent que l'établissement de ce texte fut difficile et laborieux[5]. Il mentionne[6] non seulement la complexité des questions et le nombre d'avis recueillis, mais aussi les divergences au sein de la Commission réunie et entre certaines conclusions et l'enseignement de l'Église. Il est aussi

[1] Désignée ici en abrégé *HV* : PAUL VI, *Humanae Vitae*, Città del Vaticano, LEV, 1968, *AAS* 60 (1968) 481-503.
[2] À ne pas confondre avec le titre *La théologie du corps* et son abrégé (*TDC*), désignant le livre rassemblant ces textes : JEAN PAUL II, *La théologie du corps*, Paris, Les éditions du Cerf, 2014. (Les numéros renvoient aux paragraphes de ce livre, par exemple : *TDC* 95b,5 ; alors qu'une référence à une page du livre se fera toujours sous la forme développée, pour éviter les confusions).
[3] Voir *AAS* 56 (1964) 588s, déjà mentionné et étudié ci-dessus.
[4] *HV* 3 à 6.
[5] Les adversités et la solitude de cette décision prise pour ce qui pouvait passer pour un sujet ponctuel et secondaire évoquent invinciblement le conte édifiant de cet enfant (*Hans Brinker ; or, the Silver Skates : A Story of Life in Holland*, par Mary Mapes Dodge, publié en 1865) qui sauva la ville de Haarlem des eaux en bouchant la fuite de la digue avec son doigt. Plus qu'un geste efficace, c'est aussi un geste prophétique du Pape.
[6] *HV* 5 et 6.

raisonnable de supposer[7] que beaucoup de voix, amplifiées par les moyens modernes de propagande, s'opposaient déjà à l'enseignement de l'Église.

L'autorité de la loi naturelle

Ces difficultés sont aujourd'hui assez documentées[8], ainsi que leurs suites tumultueuses pour ne pas y revenir. Arrêtons-nous cependant sur les autorités invoquées pour établir cet enseignement et dépasser les désaccords existant entre les experts réunis depuis mars 1963. Deux discours du Pape Pie XII sur le principe de totalité figurent en bonne place, nous y reviendrons[9]. Un des points qui a le plus stupéfié fut le recours à l'autorité de la loi naturelle :

> L'encyclique *Humanae vitae* (1968), dans laquelle le pape Paul VI invoquait la loi naturelle pour refuser les méthodes artificielles de régulation des naissances - la fameuse pilule -, a été, comme on sait, très mal reçue en son temps. Parmi les critiques qui lui furent adressées, beaucoup dénonçaient le caractère obsolète de la référence à la loi naturelle comme fondement des normes de l'agir moral. À l'heure où l'homme se libérait par les prouesses de la raison technique des contraintes naturelles qui pesaient sur lui depuis des siècles, l'invitation à respecter les rythmes biologiques naturels de la femme apparut comme une provocation. On crut y voir une attitude obscurantiste, tributaire d'un « physicisme » totalement étranger à la vision moderne de la nature ainsi que de l'autonomie éthique de la personne humaine[10].

La question qui nous préoccupe est celle de l'autorité donnée à la loi naturelle pour pouvoir être offerte comme fondement pour que non seulement les chrétiens mais aussi les « hommes de bonne volonté »[11] puissent accueillir l'enseignement de l'Église sur la régulation des naissances. Or cette loi naturelle, à première vue, pourrait être simplement déduite de la valeur Realsymbolique intrinsèque au mariage et donc cohérente avec la nature humaine jusque dans ses aspects biologiques[12]. Si ce reproche d'utiliser la valeur Realsymbolique du corps peut affleurer dans la provocation dont parle l'extrait ci-dessus[13], est-il pour autant invoqué ou même

---

[7] *HV* 18.

[8] Voir par exemple J. M. PAUPERT, *Contrôle des naissances et théologie. Le dossier de Rome*, Paris, Seuil, 1967 ; trad. italiana, *Controllo delle nascite e teologia. Il dossier di Roma*, Brescia, Queriniana, 1967, donnant les documents, fruits d'une indiscrétion (p. 5), en version originale latine avec leurs traductions, accompagnées d'introductions et de notes « polémiquement orientées » (p. 11). Notons que ces livres sont opportunément apparus sur le marché avant la publication de l'encyclique, le 25 juillet 1968.

[9] *AAS* 45 (1953) 674-675 : Allocution aux participants au XXVIe congrès de l'Association italienne d'Urologie, 8 octobre 1953, et *AAS* 48 (1956) 461-462 : Allocution aux dirigeants et membres de l'Association italienne des donneurs de cornée, le 14 mai 1956.

[10] S.-TH. BONINO, « Pour lire le document "À la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle" », in COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Les éditions du Cerf, 2009, 139.

[11] C'est aussi à eux que s'adresse l'encyclique : *HV* 31.

[12] Il est évidemment difficile d'appuyer l'argumentation destinée aux non croyants sur le caractère eschatologique du mariage et du corps humain, cependant une certaine dimension symbolique, plus difficile à définir *ad extra*, peut tout de même être perçue selon une logique humaine, bien que non religieuse.

[13] C'est-à-dire le physicisme constitué par le respect des rythmes biologiques.

supposé dans le développement de l'encyclique ? Il semble difficile que l'encyclique, cherchant justement à être audible à l'extérieur de l'Église, s'appuie seulement sur la valeur Realsymbolique du corps humain pour établir une valeur naturelle et donc une autorité naturelle.

Poids Realsymbolique patent de l'autorité naturelle

C'est pourtant ce que le Pape Pie XII avait cherché à faire pour expliquer sur quelle base le principe de totalité devait s'appliquer au corps humain, même mort[14] :

> Il faut en premier lieu dénoncer un jugement moralement erroné, qui se forme dans l'esprit de l'homme, mais influence d'habitude son comportement externe et consiste à mettre le cadavre humain sur le même plan que celui de l'animal ou qu'une simple « chose ». […] Une telle attitude comporte une erreur de jugement et une méconnaissance de la psychologie et du sens religieux et moral. Car le cadavre humain mérite qu'on le regarde tout autrement. Le corps était la demeure d'une âme spirituelle et immortelle, partie constitutive essentielle d'une personne humaine dont il partageait la dignité ; quelque chose de cette dignité s'attache encore à lui. On peut dire aussi, puisqu'il est une composante de l'homme, qu'il a été formé « à l'image et à la ressemblance » de Dieu, laquelle va bien au-delà des traces génériques de la ressemblance divine, qu'on retrouve également chez les animaux privés d'intelligence et jusque dans les créatures inanimées purement matérielles. Même au cadavre s'applique d'une certaine manière le mot de l'Apôtre : « Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple du St-Esprit, qui habite en vous ? ».

La mention de la « partie constitutive essentielle » se comprend assez clairement dans sa dimension Realsymbolique, bien qu'elle soit juste après contrebalancée par la notion de « composante », plus détachée. Il y a là une manière de comprendre, même indépendamment de la justification biblique qui vient après, qu'une certaine valeur puisse être attribuée au corps humain, et aussi au cadavre ; il ne faut visiblement pas non plus accorder une valeur trop absolue à ce qui n'est qu'une composante. Enfin, l'appel à la dignité de la demeure d'une âme spirituelle et immortelle aurait pu être vu comme un appui eschatologique si un autre temps avait été utilisé que l'imparfait : « le corps était la demeure »[15]. Ce temps évite l'argument de la foi en une vie éternelle, mais ne contrebalance pas l'opinion de certaines visions platonicienne du corps-véhicule ou du corps-prison. Pour ces derniers, de fait, l'immortalité ou simplement la dignité de l'âme rabaisse encore la valeur du corps qui l'entrave. C'est contre cette opinion alors que vient la correction de la phrase suivante sur la dignité du corps, mais là encore l'usage de l'imparfait vient encore affaiblir l'argumentation qui ne peut que difficilement répondre à la demande de précision : qu'est-ce donc que ce « quelque chose de

[14] Allocution aux dirigeants et membres de l'Association italienne des donneurs de cornée, le 14 mai 1956, *AAS* 48 (1956) 464s.
[15] En français dans le texte.

cette dignité » qui s'attache encore au corps ? Nous le voyons, l'usage du présent aurait pu ouvrir ce raisonnement à une certaine force Realsymbolique : « Car le cadavre humain mérite qu'on le regarde tout autrement. Le corps *est* la demeure d'une âme spirituelle et immortelle, partie constitutive essentielle d'une personne humaine dont il *partage* la dignité ; quelque chose de cette dignité s'attache encore à lui *après la mort*. » est une justification bien plus puissante[16] et Realsymbolique du respect dû au corps humain.

Évidence ignorée

Malgré cela le poids Realsymbolique évident et la justification eschatologique disponible pour tout homme qui accepte cette dimension anthropologique montre que la loi naturelle peut et est invoquée Realsymboliquement pour appuyer le recours à la valeur Realsymbolique du corps humain. En négatif, l'absence d'une telle base aurait pu choquer les personnes qui en sont conscientes. Bien plus, et surtout quand nous constatons l'actuelle chosification du corps humain, il est consternant de devoir rappeler cette sacralité du corps, qui doit être respecté même après la mort. Or, ce respect a toujours été pour les paléontologues le signe certain de la civilisation à travers les rites funéraires. Si les morts ne sont plus respectés c'est le signe que cet ordre Realsymbolique universel lui-même n'est pas respecté et non pas que cet ordre n'existe pas.

Ouvertures Realsymboliques de l'encyclique

Existe-t-il une mention Realsymbolique équivalente dans l'encyclique ? Cela n'est malheureusement pas le cas[17] et, pour équilibrer les progrès de la maîtrise qu'a l'homme sur son être lui-même pris dans son ensemble[18], l'encyclique n'oppose que l'autorité divine. Dans la description même de cette maîtrise elle rabaisse le corps humain au niveau d'une partie d'un ensemble[19] : « l'homme a accompli d'étonnants progrès dans la maîtrise et l'organisation rationnelle des forces de la nature, au point qu'il tend à étendre cette maîtrise à son être lui-même pris dans son ensemble : au corps, à la vie physique, à la vie sociale et jusqu'aux lois qui règlent la transmission de la vie. » Un autre passage de l'encyclique pouvait être vu comme un

[16] Peut-être sommes-nous ici témoins de la neutralisation qui caractérise certains textes trop retravaillés, les arguments grammaticaux venant effacer les paradoxes ontologiques et eschatologiques.
[17] Il serait alors utile d'apporter un prolongement Realsymbolique à cette encyclique, selon les mots utilisés par G. MARTELET, « Pour mieux comprendre l'encyclique "*Humanae vitae*". Seconde partie. Signification et portée de l'encyclique », *NRT* 90/10 (1968) 1009 et 1032-1038, non pas dans un sens inspiré de K. Marx où symbole ne signifie qu'accord et harmonie (p. 1036), mais effectivement dans l'image du Dieu vivant et de la pérennité de son amour (pp. 1036-1038)
[18] HV 2.
[19] *HV* 2, toujours.

appel à la cohérence Realsymbolique à travers le recours à une vision intégrale de l'homme. Ainsi le paragraphe 7 énonce :

> Comme tout autre problème concernant la vie humaine, le problème de la natalité doit être considéré, au-delà des perspectives partielles - qu'elles soient d'ordre biologique ou psychologique, démographique ou sociologique - dans la lumière d'une vision intégrale de l'homme et de sa vocation, non seulement naturelle et terrestre, mais aussi surnaturelle et éternelle.

Mais ici encore cette ouverture possible reste inexploitée alors que le paragraphe suivant établit le couronnement de cette valeur Realsymbolique du mariage, pour les baptisés[20] : « De plus, pour les baptisés, le mariage revêt la dignité de signe sacramentel de la grâce, en tant qu'il représente l'union du Christ et de l'Église. »

Par la suite cette ouverture est aussi ignorée à cause du large recours à l'autorité divine pour établir la loi positive[21]. Or nous ne savons toujours pas, à entendre cette encyclique, sur quoi baser cette loi naturelle, dont nous ne savons seulement qu'elle est distincte de la loi évangélique. Mais pourquoi alors l'invoquer aux côtés de celle-ci[22] ? Un élément de réponse peut se trouver dans le document de la CTI évoqué ci-dessus[23] : cela constitue un défi pour les théologiens, les appelant à approfondir la notion de loi naturelle. Cette perspective optimiste ne pouvait se réaliser qu'à long terme. Il faut aussi voir dans cette phrase une certaine indépendance de la loi morale naturelle et de la loi morale évangélique, en même temps qu'une certaine complémentarité, sans laquelle l'Église ne pourrait « proclamer avec une humble fermeté, toute la loi morale, tant naturelle qu'évangélique. »[24] La question est donc bien celle de l'articulation de la loi naturelle et de l'Évangile, et plus généralement celle de la foi et de la raison, ce qui sera précisé dans le document de la CTI[25] :

> En premier lieu, face à la montée d'une culture qui limite la rationalité aux sciences dures et abandonne au relativisme la vie morale, [l'Église] insiste sur la capacité naturelle qu'ont les hommes à saisir par leur raison « le message éthique contenu dans l'être » et à connaître dans leurs grandes lignes les normes fondamentales d'un agir juste conforme à leur nature et à leur dignité. La loi naturelle répond ainsi à l'exigence de fonder en raison les droits de l'homme et elle rend possible un

[20] *HV* 8.
[21] *HV* 10 : l'ordre moral est fondé sur Dieu ; *HV* 16 : l'intelligence est utile, dans le respect de l'ordre établi par Dieu ; *HV* 19 sur le respect de la loi divine ; *HV* 20 : la doctrine de l'Église promulgue la loi divine. Une différence existe en *HV* 25 : l'Église enseigne les exigences de la loi divine aussi (en particulier) à ses fils appelés à se marier.
[22] *HV* 18 : « elle ne cesse pas pour autant de proclamer avec une humble fermeté, toute la loi morale, tant naturelle qu'évangélique. »
[23] S.-TH. BONINO, « Pour lire le document "À la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle" », 139.
[24] *HV* 18 toujours.
[25] COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Les éditions du Cerf, 2009, 58s, paragraphe 35.

> dialogue interculturel et interreligieux capable de favoriser la paix universelle et d'éviter le « choc des civilisations ».

Un des problèmes réside dans l'optimisme de ce texte. Dans son introduction il montrait que le Pape était conscient des limites de son autorité en matière de loi naturelle, puisqu'il faisait uniquement confiance aux chrétiens pour ne pas lui nier la capacité d'interpréter aussi la loi morale naturelle[26] :

> De telles questions exigeaient du Magistère de l'Église une réflexion nouvelle et approfondie sur les principes de la doctrine morale du mariage doctrine fondée sur la loi naturelle, éclairée et enrichie par la Révélation divine.
>
> Aucun fidèle ne voudra nier qu'il appartient au Magistère de l'Église d'interpréter aussi la loi morale naturelle.

Or il faisait preuve d'optimisme même sur ce dernier point. Nous pourrions alors reprocher à ce texte de ne pas avoir offert aux chrétiens un argumentaire Realsymbolique suffisant pour pouvoir leur permettre d'appuyer leur assentiment sur d'autres arguments en plus de la loi positive de l'Église. Cela n'aurait pas pu garantir une réception démocratiquement plus acceptable de cet enseignement, ce qui n'est d'ailleurs pas son but, mais aurait offert un chemin d'accès plus praticable à d'autres chrétiens et à d'autres hommes de bonne volonté. Plutôt qu'à des suppositions, attachons-nous à ce qui était réellement à la base de ce texte, aux réflexions qui l'ont précédé et à partir desquelles il s'est construit. Cela pourra nous donner quelques précisions sur les bases de l'encyclique.

Document et justification refusés

Un schéma de document sur la paternité responsable, refusé dans ses conclusions par le Pape, s'appuie sur l'enseignement de l'Église contre les cathares et sur la blessure du péché originel pour rappeler l'élévation du mariage à la dignité de sacrement[27]. Il s'appuie ensuite sur le sentiment général des fidèles sur les moyens héroïques de régulation des naissances[28] et sur les fins – bonnes – recherchées[29] pour justifier le choix de la contraception selon les critères « objectifs »[30] de moralité. Ainsi l'usage des moyens de contraception doit être dicté par l'amour, mais ces moyens échappent à toute caractérisation exacte, ils doivent aussi être capables d'exprimer le don propre à la nature humaine tout en étant efficaces et accessibles, et enfin, puisqu'ils comportent toujours un élément négatif, il faut que celui-ci soit le plus faible

[26] *HV* 4.
[27] J. M. PAUPERT, *Controllo delle nascite e teologia. Il dossier di Roma*, 138s.
[28] J. M. PAUPERT, *Controllo delle nascite e teologia. Il dossier di Roma*, 140.
[29] J. M. PAUPERT, *Controllo delle nascite e teologia. Il dossier di Roma*, 141.
[30] J. M. PAUPERT, *Controllo delle nascite e teologia. Il dossier di Roma*, 142-146.

possible. Nous voyons dans ce raisonnement non seulement quelques erreurs morales sur la fin et les moyens, sur le sentiment et la conscience éclairée, mais surtout une erreur sur la bonté du mariage. Si le mariage – contrairement à ce que pensent les cathares – n'est pas mauvais, s'il a été élevé à la dignité de sacrement et que cela suffit à rendre acceptable des actes qui comportent toujours un aspect négatif, alors le mariage et les actes qui lui sont réservés ne peuvent plus avoir de valeur, négative ou positive, puisque cette valeur est uniquement assumée par l'élévation à la dignité de sacrement. La valeur Realsymbolique du mariage a été annulée pour pouvoir séparer des actes intrinsèquement mauvais d'un sacrement qui doit être bon. Le Pape n'est pas tombé dans cette solution de facilité – aux conséquences Realsymboliques funestes – pour appuyer son enseignement, voyons si nous pouvons en conclure qu'il voulait donner une base plus Realsymbolique à l'encyclique, au moins dans ses présupposés.

Plus positivement nous savons qu'un document est arrivé trop tard pour être utilisé comme canevas pour l'encyclique, mais qu'il a été utilisé, au moins pour la distinction qu'il pose entre signification unitive et procréative, et probablement pour fonder le rejet de la contraception sur la loi naturelle.

12.1.2 Le *memorandum* de Cracovie

Celui qui n'était alors qu'archevêque de Cracovie avait réuni un groupe d'experts moralistes polonais pour aider le Pape Paul VI dans la rédaction de ce qui allait être connu sous le titre *Humanae Vitae*. Sa participation à l'élaboration et à la réception de l'encyclique est plus large[31] que ce simple *memorandum*[32], mais nous ne nous arrêterons ici qu'à cet aspect objectif de sa contribution. Nous reviendrons ensuite sur sa pensée à travers la théologie du corps.

Le *memorandum* commence[33] par énoncer les arguments qui interdisent l'usage de la contraception. En plus d'être une constante de l'enseignement de l'Église cette interdiction est conforme à la loi naturelle. L'Église semble avoir le droit d'interpréter cette loi naturelle,

[31] Voir le très complet P. S. GAŁUSKA, *Karol Wojtiła e Humanae Vitae. Il contributo dell'Arcivescovo di Cracovia e del gruppo di teologi polacchi all'enciclica di Paolo VI*, Siena, Cantagalli, 2017, surtout 239-341.

[32] Rédigé originellement en français, K. WOJTILA, ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », *Analecta Cracoviensia* 1 (1969) 194-230. Le texte est reproduit en JEAN PAUL II, *La théologie du corps*, Paris, Les éditions du Cerf, 2014, 631-667 et traduit en italien dans le livre de la note précédente, pp. 473-516.

[33] K. WOJTILA, ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », 195s.

puisqu'elle l'a fait et rappelé, jusqu'au concile Vatican II par exemple[34]. Mais il est important de justifier un tel droit. Ce *memorandum* désire[35] rassembler l'argumentation sur la loi naturelle non seulement en tant que catégorie philosophique ou préphilosophique mais aussi comme catégorie théologique puisque basée sur l'autorité du Magistère pour mettre plus en évidence la notion de loi naturelle et celle de nature humaine.

De quel droit s'appuyer sur la loi naturelle ?

Cette loi naturelle est alors définie[36] comme l'ordre moral objectif inscrit dans la nature rationnelle de l'homme. Cet ordre est indépendant de la loi positive édictée par l'État. En quoi pouvons-nous dire que la loi naturelle s'appuie sur le Magistère ordinaire ? Un premier argument, pour ce qui concerne la contraception, est que cet enseignement est inchangé[37]. Et si nous voulons tirer une exception de ce qui a pu filtrer de la commission créée par le Pape Paul VI nous devons rappeler que ce qu'il a enseigné n'a pas changé. Il semble donc que l'enseignement de l'Église sur la contraception puisse être considéré comme constant. Un danger le guette dans le relativisme et l'éthique de circonstances qui sont des tentations en théologie. Contre cela il faut fonder[38] la morale sur la personne humaine et sa qualification ontologique. Selon Gn 1,26 l'être humain est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Il serait dangereux en cela d'oublier sa relation avec Dieu et avec le monde. Un être humain n'est pas un absolu et sa valeur ne se comprend qu'en relation avec Dieu, qu'en tant qu'il est capable de collaborer avec Lui, qu'en tant qu'il peut connaître et suivre le vrai et le bien, c'est-à-dire avoir une vie morale. Par cette création nous pouvons voir aussi dans la nature du monde qu'il est ordonné à l'homme et à son bien.

Mais[39] la nature humaine est différente du reste de la création, à cause de l'unité du corps et de l'âme dans chaque personne humaine. À cause de cela les contraceptifs sont une violation de l'intégrité de la personne car ils interviennent sur la structure de l'agir de la personne. Or, comme la relation aux autres et au monde est inscrite dans la structure de la personne, nous devons la respecter. Cela implique le respect de la dignité des personnes. Cette dignité a plusieurs sens, selon les domaines d'étude de l'être humain. Nous insistons ici sur le sens

[34] Voir *DV* 6, *GS* 74 et 89.
[35] K. WOJTILA, ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », 197.
[36] K. WOJTILA, ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », 198.
[37] Voir les nombreuses références magistérielles rassemblées à la note 11 de K. WOJTILA, ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », 198, et citant tous les papes de Pie IX à Jean XXIII.
[38] K. WOJTILA, ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », 201.
[39] K. WOJTILA, ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », 202.

philosophique de la dignité et sur celui qui se fonde sur la Révélation. La philosophie s'appuie sur la raison et la liberté, propriétés spécifiques de la personne, pour en montrer la dignité et interdire de la voir comme un objet à utiliser. Ainsi[40] nous sommes tenus à la bienveillance envers l'autre, et nous-même à agir selon la raison et la liberté, et pas par instinct ou par contrainte. Une personne est ainsi, par nature, appelée à se développer[41] et à se perfectionner toujours plus. L'homme rétablit ainsi avec l'aide de la grâce ce qui a été perturbé par le péché.

Nous pouvons tirer de cette nature une norme de l'agir. L'amour est le commandement nouveau, il est un appel à participer à la vie Divine[42]. Il doit s'établir entre les personnes, et donc aussi dans l'amour conjugal, mais doit toujours respecter la dignité de la personne. De cela nous pouvons conclure que l'amour conjugal peut se manifester par des actes qui sont féconds ou par des actes qui ne le sont pas, mais pas dans un acte où a eu lieu une intervention atteignant son intégrité. Cet acte conjugal n'est alors plus à l'image de l'union féconde du Christ et de l'Église, ni à l'image de l'union désintéressée des personnes au sein de la Trinité. De tels actes, s'ils sont répétés, détruisent l'amour[43] et ont des conséquences fâcheuses aussi dans le reste de la famille.

Après quelques rappels sur l'égale dignité, les différences et les inégalités existant entre les hommes et les femmes, l'auteur rappelle que la vraie communauté du mariage dépasse la réciprocité. Elle ne se réalise entre ces deux que par sa relation « "*ad Tertium*" (relation commune, intérieure transcendante) »[44]. Il s'appuie sur les inégalités biologiques et les charges plus lourdes que la femme doit porter pour rappeler à l'homme la grandeur de ses responsabilités en vue d'assurer le respect de l'égale dignité. À cause de ces inégalités biologiques la contraception avantage l'homme et encourage un comportement érotico-hédoniste aux dépens de la femme. Un certain esclavage du sexe est à craindre[45] pour elles.

---

[40] K. WOJTILA, ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », 203.

[41] Ce qui est justement l'étymologie de *phusis*/nature retenue par Heidegger se basant sur la racine *phuô*/engendrer-faire croître pour comprendre *nature* dans le sens de *règle de développement*.

[42] Cela passe obligatoirement par un respect de notre nature créée. Nous ne pouvons nous inventer comme si nous étions une matière informe et sans poids Realsymbolique. S'il en était besoin nous pouvons voir dans l'essaimage des dénominations identitaires fugaces les conséquences absurdes d'une humanité qui veut se définir (ou définir son identité sexuelle) sans lien avec sa nature créée. Nous pouvons aussi constater le désarroi de jeunes *en construction* confrontés à cette *taxis* imaginée dans laquelle ils ne se reconnaissent pas.

[43] Car ils objectivent fallacieusement le plaisir, et par là l'autre comme instrument de plaisir, et en font l'essentiel de ce qui est visé.

[44] K. WOJTILA, ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », 206, « vers un Tiers ».

[45] PAUL VI, *Populorum Progressio*, 59, *AAS* 59 (1967) 286 : il ne suffit pas que le consentement soit libre pour que le contrat soit juste, surtout si les parties sont en situation trop inégales. L'actualité récente et les conséquences d'une certaine révolution ou libération sexuelle peu après le concile nous prouvent malheureusement la véracité

Face à cela il faut relever une erreur des partisans d'une certaine liberté : les hommes sont pour eux d'une bonté innée. Cela est évidemment faux à l'aune des désordres de l'instinct sexuel que nous pouvons observer[46]. Malheureusement, la rédemption n'a pas radicalement changé la nature humaine, il existe encore en elle un foyer de péché. En partant de là l'auteur tire des conséquences pour la qualification de la paternité responsable[47], en passant par la remarque que la fonction génitale est le seul système organique[48] à requérir la coopération de deux personnes, et par la nécessité qu'un acte sexuel soit vraiment un don réciproque en relation avec la procréation pour que soient sauvegardées ses multiples fonctions. Pour réfléchir précisément sur la qualification de ce don il ne faut pas confondre un acte sexuel intégral qui ne mène pas à la fécondation avec l'intervention active sur l'acte, ou auparavant sur les fonctions qui permettent la procréation, et qui « porte atteinte à sa valeur de signe »[49]. Nous pourrions résumer cela par :

– La vie sexuelle doit toujours signifier et exprimer en toute vérité le don de soi, mutuel, des époux et leur amour attentif au bien de la personne ;
– Tout acte sexuel doit exprimer ce caractère „parental" de l'amour conjugal et de la vie en mariage ;
– Doit être gardée l'intégrité sexuelle des relations conjugales.[50]

C'est à ces conditions que nous pourrons espérer un développement et un perfectionnement personnel pour lesquels l'auteur donne quelques solutions concrètes[51].

---

de cette remarque. La libération est devenue une aliénation des unes par les autres. Le droit à disposer de son corps s'est transformé mécaniquement et économiquement en nécessité, bien peu libre.

[46] K. WOJTILA, ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », 208.

[47] K. WOJTILA, ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », 208-220.

[48] Ce qui est vrai biologiquement parlant, mais doit être tempéré humainement : le système de langage est par définition soumis à l'interaction avec d'autres. Plus profondément encore nous pouvons remarquer, par expérience, que les personnes sourdes sont généralement aussi muettes non par défaut organique mais par manque d'interaction dans laquelle établir la possibilité effective du langage. Ce lien intime de la relation sexuelle et de la relation par le langage se retrouve dans la nécessité de communication remise en avant par l'enseignement du même Pape sur les méthodes naturelles de régulation des naissances. Plus encore ce lien reporte à la lumière la qualité parlée de l'union sexuelle, fondamentalement opposée en cela à la sexualité animale. Ainsi l'acte sexuel pour l'espèce humaine est le lieu de la communication la plus complète et vient accomplir et pas empêcher (normalement, mais il faut alors considérer les effets du péché originel) la communication par le langage.

[49] K. WOJTILA, ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », 216.

[50] K. WOJTILA, ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », 216s.

[51] K. WOJTILA, ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », 220. De notre point de vue, cela peut aussi se traduire par la nécessité d'une refondation de la sexualité ; c'est-à-dire d'une réinscription dans l'idée d'une conservation, et même d'une requalification Realsymbolique de la sexualité. Nous devons revenir sur la dissociation opérée par la médecine qui a séparé la sexualité de la totalité de la personne humaine. Cette objectivation contredit ce que même le peu chrétien poète Isidore Ducasse confessait : « Je suis fils de l'homme et de la femme, d'après ce qu'on m'a dit. Ça m'étonne... je croyais être davantage ! » (COMTE DE LAUTREAMONT, *Les chants de Maldoror*, Paris, s.é., 1968, chant premier, strophe 8)

Dans la suite de ce *memorandum* Wojtiła fait une analyse morale plus poussée, distinguant encore le fait de renoncer à un agir et agir contre un fait. Les contraceptifs font que l'acteur ne renonce pas à un agir mais entrave ses suites inhérentes[52]. Il pose ensuite[53] que l'insuffisance de la valorisation théologique du célibat semble être liée à la défense de la contraception : « Celui qui ne comprend pas le sens de la continence périodique dans la vie du couple, ne comprendra pas, non plus, le sens du célibat »[54] et de la maturité affective que ces points impliquent. L'auteur tire ensuite de ces enseignement des conséquences pastorales, en particulier pour la formation au mariage.

12.1.3 Relecture : le Realsymbolisme du *memorandum*

Une première impression qui demeure à la suite de ce texte est, outre l'admiration qu'il suscite, le regret qu'il n'ait eu un plus fort retentissement dans l'élaboration et la fondation de l'encyclique *Humanae Vitae*. D'un point de vue plus théologique nous ne pouvons que regretter aussi que n'aient pu être utilisés les outils Realsymboliques que nous avons développés jusqu'ici. En effet le problème principal auquel ce texte a été confronté, tout comme l'encyclique du Pape Paul VI, est l'appui de ces raisonnements sur la loi naturelle, et l'appui de la loi naturelle sur la création de la personne humaine à l'image de Dieu. Or cela est beaucoup plus facile à comprendre, et par-là à justifier, en s'appuyant sur ces outils Realsymboliques, surtout si nous désirons expliquer que l'homme tend à s'exprimer selon la raison et la liberté pour trouver son essence[55], ou qu'une personne est, de par sa nature même, appelée à se développer et à se perfectionner, et à perfectionner son agir[56]. De la même manière il est beaucoup plus facile d'expliquer Realsymboliquement[57] la capacité qu'a l'acte conjugal de porter l'image de l'union du Christ et de l'Église et l'image de la Trinité.

---

[52] K. WOJTILA, ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », 224.
[53] K. WOJTILA, ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », 227.
[54] K. WOJTILA, ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », 227.
[55] Voir la thèse 1 de la symbolique de K. Rahner, en K. RAHNER, *Écrits théologiques*, IX, 13-25.
[56] K. WOJTILA, ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », 203.
[57] Car le Realsymbole du corps humain emporte avec lui la corporéité, la sociabilité (car le corps féminin est le Realsymbole du corps masculin et inversement) et la temporalité (par sa croissance). Les grandes lignes de l'anthropologie se rendent ici disponibles par ce Realsymbolisme. Ceci était évident dans le chant de la création avant le péché originel, cela doit être redécouvert aujourd'hui à travers l'évocation de ce paradis terrestre en Mc 1,13, comme le font par exemple les moines à travers la symbolique de leur cloître ouvert et fermé autour de l'eau baptismale. Cette richesse seule peut conduire jusqu'au Christ et à l'Église.

De plus cette relecture Realsymbolique de ces développements aurait pu être faite selon les catégories philosophiques disponibles[58] à cette époque. Nous pouvons imaginer les bénéfices encore possibles aujourd'hui d'une telle rencontre.

Un autre argument réside dans la discrète mise en avant de la dimension Realsymbolique de l'homme par la valeur eschatologique de l'amour humain. Ce point est évoqué quand l'auteur précise la nature morale de l'humain : seule créature à être libre de ses actes dans la création, la créature humaine n'est pas un absolu bien qu'insérée dans cette création[59] qui lui est ordonnée. Ainsi, « avec son intelligence et en toute responsabilité, l'homme doit collaborer au plan créateur et salvifique de Dieu » or « [l]e pouvoir de transmettre la vie est don de Dieu, et il fait partie de la totalité de la personne humaine. C'est justement au nom de sa nature, comprise comme un tout, que l'homme doit compter avec ce pouvoir et sa nature spécifique. »[60] Il est prophétique de placer cette dimension de la nature humaine à la base de la justification du rejet de la contraception par l'Église, et il est d'autant plus dommage de ne pas articuler plus fortement et explicitement cette dimension Realsymbolique du raisonnement[61]. Plus loin, les conséquences émergent, discrètement aussi, dans l'évocation de la vraie communauté en deux, avant même de parler de sacrement. « La vraie communauté en deux existe uniquement par sa relation "*ad Tertium*" (relation commune, intérieure, transcendante) »[62]. Cette transcendance de la relation évoque clairement le dépassement Realsymbolique du couple humain que nous pourrions résumer par : le couple humain passe infiniment le couple humain, paraphrasant Pascal[63].

Ce texte possède donc, discrètement, une portée Realsymbolique. Il est d'une certaine audace prophétique dans son opposition aux tenants de la contraception et déconstruit

---

[58] Ces catégories étaient de plus assez en vogue pour être acceptées facilement comme terrain neutre de rencontre intellectuelle entre l'Église et le monde.

[59] Voir le récit de la création en sept jours et l'articulation des différentes natures.

[60] K. WOJTILA, ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », 201s.

[61] Dans l'étude de la Tradition en particulier, la raison doit avoir une dimension Realsymbolique disponible car l'homme, étant inscrit dans le cadre de la création, doit mobiliser par son intellect limité des images pour accéder aux idées. La tentation de s'en passer est à rapprocher de : « L'homme n'est ni ange, ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête. » B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets*, fragment 572. L'*intellectus* des anges peut se passer d'images, pas nous.

[62] K. WOJTILA, ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », 206.

[63] « Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même ! Humiliez-vous, raison impuissante ! Taisez-vous, nature imbécile ! Apprenez que l'homme passe infiniment l'homme et entendez de votre Maître votre condition véritable que vous ignorez.
Écoutez Dieu. »
B. PASCAL, *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets : I. Textes*, (papiers classés de *La copie*, 7° contrariétés, Manuscrits 131 – Lafuma 246), 85.

clairement leurs erreurs. Il méritait cependant d'être développé Realsymboliquement pour que la portée eschatologique du mariage humain soit mise en relief et qu'ainsi la nature humaine dans sa totalité puisse s'appuyer dessus, et que les membres de l'Église puissent l'accueillir plus positivement. C'est fut le but de l'enseignement de Jean Paul II[64].

12.1.4 Relecture : le Realsymbolisme d'*Humanae Vitae*

En ce qui concerne l'encyclique *Humanae Vitae* les conclusions sont presque identiques. Une manière simplifiée et, nous l'espérons, plus accessible à l'intelligence humaine de la paraphraser serait : le mariage peut être Realsymbolique car il peut être sacramentel, selon l'enseignement de l'Église. Mais il y a des conditions nécessaires pour être un Realsymbole que la nature rationnelle[65] peut aussi appréhender et que le monde peut recevoir. Car le Realsymbole n'est pas incompréhensible. Une de ces conditions est la non séparation des dimensions unitives et procréatives dans le mariage, car sinon le Realsymbole est, au mieux, dégradé (ou réduit en esclavage), souvent non culminant (il n'atteint pas le sommet auquel il est appelé), voire extrinsèque si cette séparation existe dès le début du mariage (il ressemble alors à un mariage blanc, les motivations qui sont à sa base n'englobant pas la totalité de la personne de l'autre conjoint).

Ceci est extrêmement résumé et compact, mais disponible aussi à la raison humaine, même non éclairée par la lumière de la Révélation. Nous voulons croire que cette disponibilité est encore aujourd'hui utile.

De même que pour le *memorandum* cette encyclique est non seulement traduisible en catégories Realsymboliques mais aussi porteuse d'une dimension Realsymbolique. Cette dimension est encore plus discrète, cachée derrière la précaution d'une justification positive des raisonnements : « Aucun fidèle ne voudra nier qu'il appartient au Magistère de l'Église d'interpréter aussi la loi morale naturelle. »[66] Et pourtant il se place « dans la lumière d'une vision intégrale de l'homme et de sa vocation, non seulement naturelle et terrestre, mais aussi surnaturelle et éternelle »[67] pour traiter le problème de la natalité. Cela suppose que ce problème a des répercussions éternelles, mais il faut un certain optimisme pour y déceler une dimension

[64] Et, en particulier, de celui qui s'appuie sur les premiers chapitres de la Genèse.
[65] Et donc la loi naturelle, selon la réalité mise en regard de ces mots : ici nous sous-entendons aussi la loi de la nature rationnelle qui récapitule librement en elle la loi de toutes les natures, car l'homme est un microcosme.
[66] *HV* 4. Bien qu'il soit plus exact pour nous de parler de loi rationnelle naturelle.
[67] *HV* 7.

Realsymbolique du mariage. Il faut l'appui du paragraphe suivant (et la mention très intéressante du Créateur, et donc de la théologie de la Création) et du 18 pour permettre cette découverte :

> Le mariage […] est une sage institution du Créateur pour réaliser dans l'humanité son dessein d'amour. Par le moyen de la donation personnelle réciproque, qui leur est propre et exclusive, les époux tendent à la communion de leurs êtres en vue d'un mutuel perfectionnement personnel pour collaborer avec Dieu à la génération et à l'éducation de nouvelles vies.[68]

et

> l'Église sait qu'elle contribue à l'instauration d'une civilisation vraiment humaine ; […] Fidèle à l'enseignement comme à l'exemple du Sauveur, elle se montre l'amie sincère et désintéressée des hommes, qu'elle veut aider, dès leur cheminement terrestre, "à participer en fils à la vie du Dieu vivant, Père de tous les hommes" [69].

La mention : « dès leur cheminement terrestre » indique que la communion à laquelle les époux tendent – et qui est une participation filiale à la vie du Dieu vivant disponible d'une certaine manière dans le temps – est le fruit eschatologique du mariage conforme à la loi morale, tant naturelle qu'évangélique.

Les deux textes que nous avons étudiés ont ainsi non seulement une traduction possible en termes et catégories Realsymboliques, mais sont aussi déjà Realsymboliques en ce qu'ils rappellent la valeur eschatologique du mariage humain[70]. Bien que ce dernier point soit discret il ne peut être négligé et peut servir à une mise en valeur de ces textes. Leur appui Realsymbolique permet d'accueillir leur force prophétique. Voyons maintenant comment leur développement ultérieur par la théologie du corps (TDC) du Pape Jean Paul II a pu répondre à la mission prophétique du souverain pontife et surtout si cela a permis un développement cohérent de cet appui Realsymbolique.

---

[68] *HV* 8.
[69] *HV* 18.
[70] Cette conclusion ne contredit pas *GS* 48, mais il n'est pas possible de tirer directement la même conséquence de ce même texte : « L'authentique amour conjugal est assumé dans l'amour divin et il est dirigé et enrichi par la puissance rédemptrice du Christ et l'action salvifique de l'Église, afin de conduire efficacement à Dieu les époux, de les aider et de les affermir dans leur mission sublime de père et de mère. » Seule, cette citation ne met en valeur que l'élévation de l'amour conjugal, mais la portée eschatologique du mariage lui-même semble encore devoir faire un dernier pas une fois que l'amour des époux les a conduits efficacement à Dieu. Nous pouvons aussi la lire de manière moins méfiante et voir en cette efficacité de l'amour l'efficacité du mariage lui-même, et donc aussi sa valeur Realsymbolique.

12.2 *Jean Paul II, la Genèse et la théologie du corps*

Le développement et l'enseignement de la théologie du corps [71] peuvent être une occasion de remercier la divine providence. Il est précieux que la même personne fasse coïncider formation philosophique, théologique et morale, expérience humaine et pastorale du mariage, participation à la rédaction des textes du concile et d'*Humanae Vitae* et opportunité de développer sur plusieurs dizaines d'années un enseignement pontifical suivi sur ces sujets. Nous ne rappellerons pas ici le parcours de K. Wojtiła jusqu'au siège de Pierre[72], mais nous pouvons remarquer qu'il a bénéficié d'un faisceau de formations et d'expériences apte à en faire un guide sûr pour le mariage et l'amour humain.

Histoire : Wujeck *et la préparation au mariage en Pologne*

Le jeune prêtre formé à Cracovie a, malgré les années de guerre, entamé des études de philosophie et de théologie, s'intéressant à la philosophie personnaliste, allant de l'œuvre de saint Thomas d'Aquin aux travaux et outils phénoménologiques, s'appuyant entre autres sur Max Scheler[73]. Il s'intéressa à la Foi dans l'œuvre de saint Jean de la Croix[74] et enseigna la théologie morale et l'éthique sociale. Il prit aussi l'initiative de préparer de manière plus approfondie qu'à l'accoutumée les nombreux mariages célébrés comme vicaire à Cracovie. Ces couples furent pour lui comme une paroisse non territoriale[75], lieu d'accompagnement fidèle de ces familles grandissantes. Le cadre contraignant du régime communiste l'incita à se présenter comme *wujeck*[76] d'un cercle ou réseau, plutôt qu'aumônier officiel d'un groupe constitué. Il passait systématiquement un temps l'été et l'hiver à les accompagner. Il apprit avec eux « à aimer l'amour humain. »[77] Il fut à l'origine d'un changement important dans la préparation au

---

[71] Par la suite, le livre rassemblant les catéchèses dans lesquelles se déploie cette théologie : JEAN PAUL II, *La théologie du corps*, Paris, Les éditions du Cerf, 2014, et que nous utilisons comme référence, sera désigné par l'abréviation *TDC* suivi des numéros utilisés par ce même livre (numéros de catéchèse et numéro de paragraphe) pour les citations de ces catéchèses. Pour éviter les confusions nous garderons la désignation étendue de ce livre pour faire référence à ses annexes, en donnant les numéros de page.

[72] Ce qui est bien documenté par G. WEIGEL, *Jean-Paul II, témoin de l'espérance*, Paris, J.-C. Lattès, 1999, et de manière plus concise en JEAN PAUL II, *La théologie du corps*, 15-80.

[73] Il écrivit une thèse soutenue en 1953 sur une Mise en valeur de la possibilité de fonder une éthique catholique sur la base du système éthique de Max Scheler, traduite en espagnol : K. WOJTILA, *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid, La Editorial Católica, 1982.

[74] Thèse de doctorat en 1948 sous la direction du P. Garrigou-Lagrange, traduite en italien : K. WOJTILA, *La fede secondo san Giovanni della Croce*, Roma, Pontificia Università San Tommaso - Herder, 1979. Il serait intéressant de voir la généalogie symbolique de la pensée wojtiłienne par rapport à celle de saint Jean de la Croix, chez qui le rapport à l'ordre Realsymbolique est si fort.

[75] G. WEIGEL, *Jean-Paul II, témoin de l'espérance*, 136.

[76] « Oncle » en polonais, le « réseau » traduisant *srodowisko*.

[77] Entretien avec V. Messori rapporté en JEAN PAUL II, *La théologie du corps*, 15, où il précise : « C'est un des thèmes sur lesquels j'ai axé tout mon sacerdoce, tout mon ministère, dans la prédication, au confessionnal et à travers tout ce que j'écrivais. »

mariage en Pologne, faisant de ce temps une occasion de réflexion et de prière plus qu'une démarche administrative. Dans ce but il créa, comme évêque de Cracovie, un cours intensif qui devint un institut archidiocésain d'études familiales. Nous devons citer aussi ses œuvres directement liées au mariage, dans des domaines aussi variés que le théâtre[78] ou la morale[79].

Appelé à participer au concile Vatican II, il en fut l'un des participants les plus jeunes et les plus actifs, comme vu ci-dessus. Il prit ensuite part à l'accueil de ce concile dans son diocèse et en Pologne. Notons en particulier, en plus de conférences et d'applications directes, la rédaction d'un guide aux textes conciliaires en 1972[80]. Cette étude sur l'actuation du concile est plus qu'un ensemble riche d'extraits de textes du concile, il en donne une articulation qui dénote une vue d'ensemble utile. Il voyait déjà la réalisation terrestre et éternelle de l'homme comme objectif principal du concile, en particulier dans le cadre du mariage et de la famille[81], selon le titre du deuxième chapitre de la première partie de *GS* sur la dignité et la valeur du mariage et de la famille.

Personnalisme opportun

Son apport ne s'est pas limité à cela et nous pouvons considérer le *memorandum* étudié ci-dessus comme une réponse aux silences du concile sur le thème moral de la contraception. Il voulait ainsi aborder ce sujet sous un angle positif et personnaliste, s'appuyant sur la valeur de la personne vue comme sujet et pas comme objet, comme capable de don de soi et capable du don de l'autre, pour arriver à des conséquences pratiques sur le comportement conjugal. La notion de personne peut aussi être vue comme le sommet ontologique auquel Dieu nous convie, lui qui nous fait passer de « il est », définition de l'objet de l'ontologie, à « je suis » (Ex 3,14 et Jn 8,58), définition d'une personne.

L'utilisation du personnalisme, qui s'est montré si utile par la suite, peut aussi s'expliquer *a priori* par la fondation ontologique de la pensée légaliste et objective. La nature vue ontologiquement doit s'accomplir selon ce que son étude a montré d'elle et de sa réalisation. Cela, appliqué à l'homme, peut facilement se transformer en contrainte extérieure sur

---

[78] K. WOJTILA, *La boutique de l'orfèvre : méditations sur le sacrement du mariage se transformant, de temps à autre, en drame*, Paris, Les éditions du Cerf, 1979, dont l'original polonais, partie d'un triptyque, date de 1960.
[79] K. WOJTILA, *Amour et responsabilité : étude de morale sexuelle*, Paris, Parole et silence, 1978, fruit de conférences sous le même titre à l'université catholique de Lublin de 1957 à 1959.
[80] K. WOJTIŁA, *U podstaw odnowy : studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków, Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1972 ; trad. italienne *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo*, Città del Vaticano, LEV, 1981.
[81] K. WOJTIŁA, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo*, 262.

l'individu, voire en positionnement dominant d'une catégorie sur une autre, de ceux qui savent sur ceux qui doivent obéir. Or l'incohérence guette ces légistes qui lient de pesants fardeaux sur les épaules des autres mais ne les touchent pas du doigt (Lc 11,46). Cela est particulièrement vrai et sensible dans le domaine du mariage où ceux qui légifèrent[82] ne sont pas mariés et laissent imaginer une position supérieure. Le personnalisme veut, lui, replacer le sujet personnel au centre de la loi et de l'histoire du salut. Le sujet doit alors consentir lui-même aux lois de sa nature. Le personnalisme est une confiance accordée à la personne humaine qui demande au prêtre de ne plus se substituer à l'intelligence des époux. Plus que d'un confesseur investigateur ou indiscret il doit se rapprocher de la figure de l'oncle du réseau *Wujeck* ou de l'Adam de *La boutique de l'orfèvre*[83], ou du prochain comme tierce personne[84] pour éviter un paternalisme aujourd'hui inaudible.

Le cardinal Wojtiła fut particulièrement blessé par l'accueil peu respectueux du Magistère que reçut l'encyclique *Humanae Vitae*. Cette blessure était aggravée par l'acte manqué que constitue le *memorandum*, reçu tardivement, utilisé partiellement[85], mais dont la structure et la cohérence auraient pu être mieux accueillies. C'est dans cette optique que K. Wojtiła développa sa théologie du corps (TDC), avant son élection comme Pape, en réponse et surtout en soutien à l'encyclique[86].

12.2.1 La théologie du corps et ses lieux Realsymboliques

La théologie du corps s'appuie clairement sur la philosophie personnaliste, et refuse le seul recours à l'autorité de l'Église en vue d'édicter des normes de comportement pour le couple chrétien. Elle veut aller à la racine de l'être humain pour fonder sur la réalisation de la personne l'exigence de l'agir du couple humain, et par la suite les normes chrétiennes. Sa base est profondément biblique, s'appuyant d'abord sur les récits de création de la Genèse. Nous

[82] Ou en tout cas semblent légiférer, puisque ce qu'ils transmettent est souvent inaudible car non justifié clairement. Le sentiment d'injustice s'ajoute quand, sous couvert de *tolérance*, le légiste s'improvise législateur et se montre incohérent avec la loi et avec ses confrères.

[83] K. WOJTILA (sous le nom de plume ANDRZEJ JAWIEN), *La boutique de l'orfèvre : méditations sur le sacrement du mariage se transformant, de temps à autre, en drame*.

[84] PH. VALLIN, *Le prochain comme tierce personne chez saint Thomas d'Aquin*.

[85] Ce qui est prophétique, et est détaillé dans P. S. GALUSKA, *Karol Wojtiła e* Humanae Vitae. *Il contributo dell'Arcivescovo di Cracovia e del gruppo di teologi polacchi all'enciclica di Paolo VI*. Cette conscience est d'autant plus prophétique que la suite immédiate de l'histoire catholique et occidentale – voire mondiale – a montré la réalisation de ce risque pressenti et que la suite de l'histoire personnelle de K. Wojtiła est une grande action prophétique contre cet effondrement.

[86] Pour les détails et les dates de cette articulation bien documentée, voir JEAN PAUL II, *La théologie du corps*, 22-80, qui donne aussi les articulations avec *GS*.

chercherons à voir si dans ce processus la valeur Realsymbolique du mariage, c'est-à-dire la portée eschatologique du mariage humain et pas seulement l'autorité du sacrement, a pu être utilisée. Si ce n'est pas le cas, ou si cela reste latent par certains côtés, nous pourrons nous demander si le déploiement Realsymbolique peut rendre patente la valeur du mariage et de l'amour humain.

a) Structure de la théologie du corps

La structure de la théologie du corps n'est pas évidente à première vue, à cause de la manière même dont elle a été développée et transmise. La volonté de ces catéchèses – non exprimée jusqu'à ce que soit prononcée la dernière – était de donner les attendus anthropologiques nécessaires à la fondation et à l'accueil de *HV*. Il était alors nécessaire de développer paisiblement cette base, sans annoncer frontalement ses objectifs. C'est la raison pour laquelle les catéchèses s'enchaînent l'une à l'autre apparemment sans but. Les dernières seules révèlent le désir initial d'établir la signification sponsale du corps comme raison de l'unité fondamentale de la personne. Ce but permet alors de chercher à rentrer dans l'intelligence de la structure de l'ensemble. Plusieurs s'y sont essayés[87], rassemblant sous différents niveaux de divisions les développements de quelques paragraphes à chaque fois.

Une manière d'aborder ce cheminement suivi par le Pape est d'y voir, pour chaque chrétien, l'occasion d'une relecture du mystère de Pâques en lui et dans l'Église. Il est le modèle de l'anaphore et de la bonne nouvelle, en ce qu'il définit et remet en lumière une situation de départ voulue par Dieu, son anéantissement presque total par le péché – et les conséquences dramatiques qui s'y attachent – et son rétablissement à un niveau inespéré. Ce cheminement même est une pédagogie répondant profondément aux désirs de nos contemporains, proches de la foi ou non. En effet, revenir sur le plan de Dieu dès l'origine est l'occasion de vérifier l'adéquation profonde entre le désir de bonheur et de sainteté qui surgit chez ceux qui désirent donner leur vie dans le sacrement du mariage et le projet de Dieu[88]. L'étape suivante de cette pédagogie est la reconnaissance honnête de la présence du péché en nous. En permettant à tous d'identifier les racines et les mécanismes du péché, le Pape permet au chrétien de lutter plus efficacement contre ce qu'il pouvait souvent confondre avec un aspect inévitable de la nature

[87] JEAN PAUL II, *La théologie du corps*, 81-101, surtout 81-85 et la découverte polonaise en 85-89.
[88] Cette confirmation de ce qui n'est en général qu'une intuition peut aider à affronter les défis du mariage et à enraciner une foi trop souvent faible.

humaine. En vrai pédagogue, le Pape sait que, à l'exemple du Christ, la vérité est le chemin nécessaire au pardon. Cette troisième étape de la pédagogie wojtiłienne entend enseigner non seulement ce qu'est le pardon, mais montrer que le mariage est une véritable rédemption dont la résurrection est le couronnement. De manière plus approfondie, il montre bien que le mariage est une route de sainteté, et même la première dans l'ordre de la création. D'expérience, nous pouvons témoigner que, quand il est possible de la présenter aux fidèles dont la charge nous est confiée, la pédagogie offerte par Jean Paul II possède en elle-même une espérance qui tient justement de sa connaturalité avec le mystère pascal. Il ne s'agit plus de proposer un cadre juridique, moral ou idéologique dans lequel s'inscrire de gré ou de force pour pouvoir recevoir une bénédiction extérieure[89], mais bien de révéler à l'être humain ce qui est inscrit en lui depuis l'éternité, l'appel de Dieu.

Plan de la théologie du corps

La découverte du plan de travail d'origine de cette TDC, en polonais, permet de faire ressortir deux grands axes de cette pédagogie[90]. La première partie[91], sur les paroles du Christ, renvoie d'abord à l'origine[92], par une lecture attentive du début de la Genèse, pour étudier le cœur humain[93] et ses appels, en particulier à la résurrection bienheureuse[94]. La deuxième partie[95] traite du sacrement de mariage et de la grâce, d'abord par l'étude du passage de la Lettre aux Éphésiens[96] que nous avons commentée, puis de la dimension du signe par le Cantique des Cantiques[97] pour arriver à des conclusions éthiques[98] et la loi de la vie[99]. Ce plan est rappelé lors de la catéchèse conclusive[100] :

> La première partie est consacrée à l'analyse des paroles du Christ qui s'avèrent capables d'introduire le présent thème. […] Il y a d'abord le texte où le Christ se réfère "à l'origine" dans son entretien avec les pharisiens au sujet de l'unité et de l'indissolubilité du mariage *Mt 19,8 ; Mc 10,6-9*. Puis, il y a les paroles du Christ dans le Discours sur la Montagne où il est question de la concupiscence qui constitue "un adultère commis dans le cœur" *Mt 5,28*. Enfin, il y a les paroles, transmises par tous

[89] Cet extrinsécisme serait alors bien fragile.
[90] La théologie du corps ne se veut pas un système complet et tend plus vers la compréhension et surtout l'accueil de cette valeur du corps.
[91] *TDC* 1-86.
[92] *TDC* 1-23.
[93] *TDC* 24-63.
[94] *TDC* 64-86.
[95] *TDC* 87-133.
[96] *TDC* 87-102.
[97] *TDC* 103-117.
[98] *TDC* 133.
[99] *TDC* 118-132.
[100] *TDC* 133,1.

les Synoptiques, où Jésus se rapporte à la résurrection des corps dans l'"autre monde" *Mt 22,30 ; Mc 12,25 ; Lc 20,35*.

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

Contacts entre notre recherche et la théologie du corps

Nous ne pouvons éviter de faire le rapprochement avec le déroulement de notre recherche, d'abord biblique puis Realsymbolique et sacramentelle. La place privilégiée d'Ep 5 nous laisse aussi espérer une dimension Realsymbolique forte dans cet enseignement. Enfin nous pouvons suivre l'analyse de C. Caffarra[101] selon lequel une des lignes d'orientation fondamentales du Magistère de Jean Paul II est justement que la question mariage-famille est enracinée dans la question anthropologique. Plus précisément, en reprenant les premières catéchèses du Pape, nous voyons dans ses commentaires des commencements de la Genèse les deux voies plus tard développées, la voie fondatrice, qui, à partir de la nature de la personne humaine permet d'établir le mariage et la famille, et la voie révélatrice, qui découvre dans le mariage et la famille la vérité de la personne. La connexion entre ces éléments est l'amour sponsal, intimement lié à la nature de la personne humaine et permettant seul sa réalisation. Cet amour peut se définir par la découverte et l'affirmation de soi dans l'autre et par l'autre, et par la découverte et l'affirmation de la part de l'autre. L'amour, et l'amour conjugal de manière privilégiée, est donc le lieu de la réalisation de la personne, le lieu de la découverte et de la réalisation de son être. Ainsi le mariage est défini comme donné de la nature humaine[102], et pas seulement comme un élément purement culturel et secondaire. Ici aussi nous pouvons rapprocher ces points de l'éminence de la charité conjugale que nous avons relevée plus haut[103] et de la grandeur intrinsèque du mariage humain. Il nous reste à voir si cette grandeur est donnée comme Realsymbolique, ou eschatologique, puisque le but est de révéler la nature du sacrement de mariage.

[101] C. CAFFARRA, « Il Magistero di Giovanni Paolo II su Matrimonio e Famiglia », *Famiglia e Vita* 2 (2005) 30-36.

[102] Le point de rencontre et le moyen de reconnaissance de la cohérence de la loi naturelle et de la théologie du mariage (c'est-à-dire le symbole dans le sens de la *contesseratio* de Tertullien) est alors ici la définition de la monogamie. Cette monogamie, plus qu'un fait positif qui s'adapterait bien à la nature humaine, se définit comme inhérente à la loi naturelle. Nous pouvons la rapprocher de la nécessité de s'aimer rétablie par « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » (Mc 12,31 ; Lc 10,27 et Mt 22,39) et qui est une sorte de monogamie de nous-même.

[103] Voir le chapitre 5.1.

Plus que par une lecture suivie, il nous semble efficace d'aborder cette ample catéchèse par le biais de certains thèmes qui pourront servir de points de contact avec notre recherche. Nous pourrons bénéficier en cela du très utile *Index commenté des principaux thèmes* donné par cette nouvelle édition[104], ainsi que des autres tables. Les thèmes principaux seront l'usage et la définition de l'analogie, ainsi que de la notion de signe ; la définition et la fondation du sacrement, en particulier du sacrement de mariage ; et la portée eschatologique du mariage humain. Cette dernière vision eschatologique du mariage sera la première par laquelle nous commencerons notre recherche, relisant à la suite du Pape les récits de création de la Genèse et nous arrêtant sur leur valeur proto-eschatologique, c'est-à-dire en tant qu'antitypes de l'*eschaton*.

b) La valeur eschatologique des récits de création dans la TDC *1-23*

Symbole

Avant de nous affronter aux catéchèses, remarquons que, dans le vocabulaire wojtiłien comme dans le langage courant, le mot *symbole* souffre d'une large polysémie. Le Pape semble en être conscient car il ne l'utilise que rarement, et souvent en notes plus que dans le texte[105]. Si nous écartons les usages faibles de ce mot[106] nous sommes en présence d'un sens prophétique qui peut se rapprocher du sens symbolique réel[107], et faisant appel à la réalité rendue présente par les actions des prophètes Jérémie[108], Osée et Ézéchiel[109]. Ce dernier sens n'est pas toujours clair, par exemple dans la note de *TDC* 93,5, sur la distinction entre un sacrement et un mystère, l'auteur remarque que les symboles bibliques peuvent être désignés[110] par les deux termes. Il fait la différence entre figure symbolique et symbole biblique, mais ne peut, dans le cadre de son exposé, approfondir ces distinctions et leur histoire. Enfin, dans trois notes assez développées[111], le Pape ancre son exposé dans la compréhension non strictement religieuse du

---

[104] JEAN PAUL II, *La théologie du corps*, 689-745.
[105] 29 occurrences dont 6 dans le texte, ce qui est faible au vu de la rareté des notes d'un texte destiné à être lu.
[106] Faibles au sens du symbole réel : *TDC* 51,1 ; 65,5.
[107] Nous ne mettons pas ici la référence de *TDC* 4,1 à la frontière symbolique et à l'arbre de la connaissance du bien et du mal à cause du lien fort avec le symbolisme psychologique de Jung et d'autres symbolismes développés dans les notes en *TDC* 3,1.3. À l'appui de ce fait, voir A. VERGOTE, « Le symbole », 215s, sur les liens entre inconscient et symbolisme religieux.
[108] *TDC* 74,3. Actions prophétiques fortes : *ôt*.
[109] *TDC* 104,5s.
[110] Selon l'auteur : saint Ignace d'Antioche, saint Justin et Méliton, ou saint Augustin.
[111] Le premier ensemble constitué par *TDC* 3,1.3 qui expliquent 4,1, puis *TDC* 21,1, reporté par commodité en *TDC* 20,3.

symbole, celle de Jung et de Ricœur en particulier[112]. La première note, au tout début de la TDC, explique ce qu'est un mythe du point de vue profane. Selon Jung il s'agit de « l'expression d'un "inconscient collectif", symbole des processus intérieurs »[113], alors que pour Tillich le « mythe est un symbole, constitué par les éléments de la réalité, qui sert à représenter l'absolu et la transcendance de l'être auxquels tend l'acte religieux. »[114] Ces points de vue rejoignent les structures de pensée développées plus haut[115] et montrent la conscience qu'avait le Pape de cette symbolique profane[116]. Il la précise encore à la note suivante citant Ricœur et son *Herméneutique biblique*[117], en rappelant le défi pour le langage religieux de passer d'une modalité symbolique d'expression à une modalité conceptuelle, surtout dans une culture occidentale conditionnée par le langage philosophique, qui est le langage conceptuel par excellence[118]. Relevons surtout la question finale par laquelle le Pape conclut la citation de Ricœur : « Quant à la question de savoir si la réduction métaphysique exprime réellement le

[112] Cette vision du symbole chez ces auteurs est presque eschatologique, s'intéressant à la « réalité transcendante », à l' « outre-monde » et au « second monde », à la limite de l'existence de l'homme (*TDC* 3,1, note sur le mythe primitif).

[113] *TDC* 3,1, note sur le mythe primitif. Il est intéressant de voir que, pour ce psychanalyste, l'âme comme immortelle opère son mouvement dans le monde évanescent de la caducité : le mythe si vite oublié et remplacé est la trace immortelle et collective de l'intériorité.

[114] *Ibid*.

[115] Voir 11.2 .

[116] Nous disons ici profane principalement en opposition à la symbolique sacrée que nous avons décelée d'abord comme symbolique biblique, mais son ouverture – par nature – vers la symbolique sacrée fait que nous pourrions aussi parler de *symbolique en attente*.

[117] C'est la traduction italienne de l'original anglais de cet auteur français que le Pape (polonais) cite. Notons cependant que la traduction française autorisée et revue par Ricœur (P. RICŒUR, *L'herméneutique biblique*, Les éditions du Cerf, Paris 2001, 87), au lieu de « modalité symbolique » et « Le langage symbolique semble inapte à prendre la voie du concept pour un motif qui est particulier à la culture occidentale. » (retraduction française de *TDC* 3,3) traduit « modes figuratifs » et « Le langage figuratif semble contraint à prendre la route du concept pour une raison qui est propre à la culture occidentale. » *Ibid.* 237. Voir aussi dans le même sens son introduction au troisième chapitre en *Ibid*. 152-154. Remarquons que l'original anglais : ID., « Biblical hermeneutics », *Semeia* 4 (1975) 129 comporte bien « figurative modes » et « figurative language seems compelled to take the route of the concept for a reason which is peculiar to Western culture. », traduit en italien par « modalità simboliche » et « Il linguaggio simbolico sembra inadeguato a prendere la via del concetto per un motivo che è peculiare della cultura occidentale. » en : ID., *Ermeneutica biblica*, Brescia, Morcelliana, 1978, 140. Remarquons aussi qu'il n'y a pas de logique sous-jacente en cela, l'anglais « figurative garment » (original anglais p. 91) est rendu en italien par « spoglie simboliche » (trad. italienne p. 101), alors que tous les autres dérivés de « figure » dans le même paragraphe anglais 2.32 (original anglais pp. 91s) sont traduites en italien par « figura » et des dérivés (trad. italienne p. 101) (la trad. française p. 204 reste fidèle tout au long du paragraphe à « figure »). Retenons de cette digression (capitale) que le symbole n'est pas absent du vocabulaire et de la pensée de Ricœur, et qu'il ne peut être confondu par K. Wojtiła puisque le recueil cité (trad. italienne pp. 7-27) commence (comme l'original anglais pp. 1-21) par une introduction de L. Dornisch sur les systèmes symboliques de Ricœur. Rappelons aussi que, si l'ordre symbolique est normant par essence (mais peut être ignoré), l'ordre sacramentel est efficient par institution, c'est donc ce dernier qui constitue la norme du langage théologique. Concluons enfin que la citation ayant été faite ainsi par le Pape Jean Paul II, c'est qu'il voulait citer ces mots-là et les idées qu'ils soulignent.

[118] *TDC* 3,3, et nous pourrions abonder dans ce sens pour ce qui concerne la culture cartésienne.

contenu que cèle en soi le langage symbolique et métaphorique[119], il s'agit d'un thème à part. »[120] car elle semble justifier le présent travail.

Toutes les grâces sauf une[121]

Ce *symbole* ici décrit[122] est ensuite utilisé dans le texte de la 4e catéchèse dans un sens qui aurait pu passer pour prophétique mais, à cause de ce préambule de la catéchèse précédente[123], nous ne pouvons que lui prêter un sens restreint. Ainsi, l'arbre de la connaissance exprime l'alliance avec Dieu, mais pouvons-nous le considérer comme un symbole au sens réel ? Le Pape semble le penser :

> Lorsque le Christ se réfère à "l'origine", il demande à ses interlocuteurs de dépasser, en un certain sens, la frontière qui, dans le Livre de la Genèse, sépare l'état d'innocence originelle et l'état de péché qui commence avec la chute originelle. On peut lier symboliquement cette frontière à l'arbre de la connaissance du bien et du mal qui, dans le texte yahviste, délimite deux situations diamétralement opposées ; la situation de l'innocence originelle et celle du péché originel[124].

Mais il faudrait alors se pencher sur la valeur Realsymbolique de toute la création, car sinon comment cet arbre, comme frontière, peut-il avoir une portée eschatologique[125] ? La réponse passe par la théologie de la grâce : si nous considérons l'abondance de la grâce offerte à nos premiers parents dans l'Éden, la seule mission qu'ils avaient reçue en tant qu'humanité était de ne pas rompre l'alliance offerte par l'intermédiaire de cette création. Avant de devoir maîtriser la création l'homme doit *ne pas la retourner contre son créateur*, c'est-à-dire : le commandement que Dieu lui fait (Gn 2,16s) n'est pas la possibilité[126] positive de manger de tous les arbres du jardin mais l'interdiction de manger de l'arbre de la connaissance du bien et

---

[119] Sur la distinction entre symbole et métaphore, et le sens de ce dernier mot en particulier, voir le texte magistériel présent dans les décrets du concile de Trente sur les sacrements (7e session, 3 mars 1547, canons sur le baptême) *DS* 1615 : « Si quelqu'un dit que l'eau vraie et naturelle n'est pas chose nécessaire pour le baptême et si, en conséquence, il détourne au sens d'une métaphore les paroles de notre Seigneur Jésus Christ : "Si l'on ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit Saint" *Jn 3,5* : qu'il soit anathème. »

[120] *Ibid*.

[121] Merci pour la prise de conscience de ce retournement paradisiaque aux considérations sur la grâce du Pr Ph. Vallin

[122] Et qui semble donc non réel selon la manière dont le Pape l'utilise, car réduit par une modalité conceptuelle d'expression.

[123] Aussi à cause de l'usage déjà évoqué, et que nous ne pouvons ignorer ici, du thème de la frontière en symbolique psychologique : voir A. VERGOTE, « Le symbole », 215s.

[124] *TDC* 4,1.

[125] Cette question rejoint celle de la valeur Realsymbolique de la personne diabolique, anti-Realsymbolique par définition et par étymologie. Voir sur ce sujet la discussion de la note 114 au paragraphe 4.5.1 . L'arbre ici n'a donc de valeur Realsymbolique, ou même quasi-sacramentelle, que dans son lien avec la totalité de la création, comme une frontière n'a d'existence réelle et matérielle que par l'existence de ce qu'il sépare, sinon il n'est qu'une ligne théorique. L'arbre est alors la possibilité de refus de la portée presque sacramentelle de la création, et donc aussi la possibilité de son anéantissement, ou en tout cas de sa réduction à une portée Realsymbolique fragile.

[126] « Tu peux » n'est pas un commandement.

du mal. Ce commandement d'abord négatif est le parallèle de la définition négative de l'homme[127], à la ligne suivante : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. » (Gn 2,18). Par cela l'humain est défini comme ayant la disposition de toutes les grâces mais devant encore s'accomplir dans le don sponsal. C'est ce don qui est refusé dans le péché originel. L'arbre de la connaissance du bien et du mal est ainsi un symbole bien trop réel selon son efficacité eschatologique et selon sa disponibilité définie en creux par le cœur de l'homme. Cette alliance, « rompue dans le cœur de l'homme »[128], l'était déjà dans son intelligence – telle que ce passage l'exprime[129].

Positionnement Realsymbolique de ce chapitre de la théologie du corps

Le premier chapitre de la première partie de cette théologie se termine ensuite par une précision[130] sur l'archétype de la connaissance comme révélateur de la corporéité et de la sexualité humaine. En différenciant l'archétype biblique générateur d'image, qui est un Realsymbole, du symbole Jungien : images rattachées à l'inconscient collectif, et du symbole freudien allégorique, il peut revenir à une herméneutique biblique de la *connaissance* qui exprimera vraiment la réalité du corps humain.

Une fois ce passage symbolique au cours de ce premier chapitre mis en valeur, nous pouvons maintenant l'aborder plus clairement : le retour à l'origine qui préside à la construction de ce chapitre ne s'arrête pas à une introspection psychologique sur la valeur commune encore accessible[131] de la nature humaine mais veut donner, jusque dans la connaissance[132] que les époux ont l'un de l'autre, l'accès à l'expression de leur réalité. Cherchons donc maintenant à comprendre jusqu'où s'exprime Realsymboliquement l'antitype originel.

---

[127] Et de la définition positive donnée plus haut en Gn 1,28 : « "Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la ; dominez […]" ».
[128] *TDC* 4,1.
[129] Il serait intéressant de se pencher sur la valeur Realsymbolique que nos progéniteurs attribuaient à cet arbre, de savoir si eux-mêmes, les premiers, ont négligé cette valeur pour minimiser leur responsabilité, par exemple, en n'y voyant qu'un emblème sans portée réelle.
[130] Placée en *TDC* 21,1, reportée par commodité en *TDC* 20,3.
[131] Nous n'osons reprendre le terme technique d'inconscient collectif, mais « notre expérience humaine est un moyen en quelque sorte légitime pour l'interprétation théologique » *TDC* 4,4.
[132] Au sens biblique du terme, aussi.

Retour à TDC *1-23*

Le chapitre commence par justifier le retour à l'origine comme étant plus qu'un rappel de la signification normative[133] de Gn 1-3. Ce passage de l'Écriture veut formuler la vérité sur l'homme et l'orienter dans la perspective de la rédemption. À travers les trois expériences originelles de la signification du corps[134] l'homme prend conscience de sa signification sponsale[135] et de son appel : « l'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même. »[136] À partir de ce point il est facile au Pape de rattacher l'altérité sexuelle et son accomplissement dans la paternité et la maternité, et ainsi d'arriver à la connaissance réciproque dans la procréation, dans le troisième qui tire des deux son origine[137]. Cependant il nous faut noter que ce développement bute rapidement sur la limite de la mort et du péché[138], non pas tant à cause de la rapidité de l'avènement du péché originel qu'à cause de la nécessité du don total eschatologique pour approcher l'infini véritable que le don sponsal appelle. Comment imaginer alors ce que nos premiers parents pouvaient avoir comme connaissance de cette vocation eschatologique qui ne passe pour nous que par l'incarnation et la rédemption ? Faut-il penser que cette incarnation était nécessaire indépendamment du péché, à la manière d'un Duns Scott ? et alors quelle pouvait en être la foi chez ces premiers parents ? Le recours à l'aide thomasienne est indispensable :

> Ce qui appartient proprement et essentiellement à l'objet de foi, nous l'avons dit, c'est ce qui procure la béatitude. Or, pour les humains, le chemin qui mène à la béatitude c'est le mystère de l'incarnation et de la passion du Christ. Il est dit, en effet, au livre des Actes (*Ac 4,12*) : "Il n'y a pas d'autre nom qui ait été donné aux hommes par lequel nous devions être sauvés." C'est pourquoi il a fallu que ce mystère de l'incarnation du Christ ait été cru de quelque manière à toute époque chez tous les humains, diversement toutefois selon la diversité des temps et des personnes. En effet, avant l'état de péché, l'homme eut une foi explicite au sujet de l'incarnation du Christ en tant que celle-ci était ordonnée à la consommation de la gloire, mais non en tant qu'elle était ordonnée à la délivrance du péché, parce que l'homme n'avait pas la prescience du péché futur. Mais il semble qu'il ait eu la prescience de l'incarnation du Christ puisqu'il a dit, comme le rapporte la Genèse (*Gn 2,24*) : "L'homme, à cause de cela, laissera son père et sa mère et s'attachera à son épouse", et c'est là au

[133] *TDC* 1-3. Sur le retour au commencement, et sur le rapprochement avec les noces vues justement comme un recommencement, voir le profond : P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre testament.* II. *Accomplir les Écritures*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, 56-59.
[134] Solitude, unité et nudité : *TDC* 5,1 – 13,1.
[135] *TDC* 13,2 – 16,2, voir la note suivante sur le sens de ce mot.
[136] *GS* 24. C'est le sens de ce néologisme *sponsal*, sur lequel nous nous sommes déjà arrêtés, en 5.1 et qui signifie don total de soi à une autre personne, mais qui n'est pas restreint au mariage.
[137] *TDC* 21,4.
[138] *TDC* 22.

dire de l'Apôtre (*Ep 5,32*) : "Le mystère qui a toute sa grandeur dans le Christ et dans l'Église." Ce mystère, il n'est assurément pas croyable que le premier homme l'ait ignoré.[139]

La grandeur de cette conclusion tient pour nous non seulement du fait que Thomas évite le recours à une logique désincarnée et poussée dans ses retranchements presque absurdes, mais surtout dans le passage de la connaissance de ce mystère de la béatitude par le mystère du mariage, du Christ et de l'Église en Ep 5. Cette boucle logique établie par saint Thomas aurait été particulièrement utile dans le renforcement de la pensée développée par le Pape Jean Paul II. Son absence dans cette théologie ne nous empêche pas de la garder à l'esprit et de nous appuyer dessus, par exemple pour voir que dans ce texte de la théologie du corps s'articule la différence entre survie et vocation eschatologique que nous avons déjà rencontrée[140].

c) *L'appel au cœur humain :* TDC *24-63*

C'est dans ce sens que le chapitre suivant (chapitre 2, *TDC* 24-63) commence par un appel à l'accomplissement de la loi en vue du Royaume des cieux[141]. La confrontation avec Ep 5 permettra ensuite de relire l'ensemble de ce chapitre dans une optique proto-eschatologique. L'articulation de ce chapitre majoritairement éthique, et appuyé sur les conséquences néfastes du péché originel, se fait autour des thèmes du Royaume des Cieux, de la rédemption et de l'eschatologie contenus dans le discours sur la montagne. Ce point est visible dans la catéchèse 49, sur la rédemption des corps. Il est difficile de développer de concert l'intelligence à la fois de la grâce et de la gloire que le Royaume des Cieux porte, mais ce paragraphe rappelle que le corps n'est pas exclu de cette dynamique, puisque la personne humaine entière est appelée au Salut. Convoquant Rm 8 et le travail de l'enfantement de la création le Pape montre la continuité, et ainsi la portée éthique, de l'œuvre de Dieu qui va de la création à la rédemption de l'homme nouveau[142]. Ce paragraphe sur l'*ethos* de la rédemption des corps a un parallèle direct en *TDC* 86 qui articule les deux grandes parties de cette catéchèse. La structure de cet enseignement[143] nous conduit à passer directement à cette échelle plus grande de raisonnement qui englobe déjà ces deux parties.

---

[139] *ST* II-II q.2 art. 7 resp.
[140] Voir les paragraphes 4.6 , 6.2.1 , 8.3.1 et surtout 8.4.1 .
[141] *TDC* 24,1.
[142] *TDC* 49,2s.
[143] JEAN PAUL II, *La théologie du corps*, 93-96 : « une vision synoptique ».

Remarquons simplement qu'avec l'outil Realsymbolique que nous connaissons il aurait été facile de faire le lien entre l'expression de l'être qu'est le corps et la totalité de la personne, d'une part, et de montrer en quoi cette unité de la personne constitue l'horizon eschatologique de convergence de l'âme et du corps, et des personnes entre elles. Cela sera développé en partie par la suite.

L'autre avancée que nous pouvons accueillir[144] est cette vision renouvelée de la liberté, dans la perspective eschatologique. La plus grande liberté se comprend à la lumière de la nudité originelle[145] et de la capacité de se donner qu'elle révèle par l'absence de honte[146]. En négative cette liberté intérieure du don se redécouvre à travers sa perte dans la concupiscence[147]. Cette découverte nous est malheureusement trop accessible dans les conséquences actuelles du péché originel qui fait régner le rapport d'appropriation à la place du rapport de don. Nous avons dans cette articulation et dans ces conséquences un élément de discernement nécessaire pour parler de liberté selon la raison (*sun logô*)[148].

d) La résurrection, pierre de touche du mariage dans TDC *64-86*

Ce chapitre est extrêmement important dans le déroulement des catéchèses, à cause de la nécessité de fonder eschatologiquement tout ce qui avait été développé jusqu'ici[149]. À cause de cette ouverture à l'éternité la dimension Realsymbolique ne fait aucune difficulté à première vue. Ce chapitre est entièrement orienté vers la consommation eschatologique et, par ce biais, remet les éléments étudiés jusque-là dans leur vraie optique. En effet, ce qui vient accomplir l'œuvre surgit en dernier dans le temps, mais est premier dans l'intention. Ainsi nous pouvons redonner leur place respective au mariage et à la virginité, et articuler chacun dans le plan divin. Nous pouvons aussi déployer la signification sponsale du corps jusque dans l'éternité[150]. Même ce qui échappe à notre jugement et semble une folie aux yeux des hommes, comme être eunuque

[144] Et qui répond en partie au faux départ de l'introduction de notre chapitre 11.
[145] *TDC* 18,5.
[146] *TDC* 19,1.
[147] *TDC* 32,6.
[148] BENOIT XVI, « Allocutio. Summus Pontifex convenit legatos Scientiarum, apud Studiorum Universitatem Ratisbonensem disserens de : "Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen" », *AAS* 98-10 (2006) 728-739.
[149] Cette nécessité positive est bien établie, aussi en négatif, car sans la résurrection notre foi est vaine : 1 Co 15 et *TDC* 70-72.
[150] *TDC* 73-85.

en vue du Royaume[151], peut trouver son sens en cet *eschaton*[152]. Nous voyons aussi la lecture de certaines péricopes difficiles rendue ici possible, que la loi de Moïse parle du lévirat[153] ou que saint Paul parle du mariage et du célibat[154].

Plus important encore, la connaissance du mariage rentre, par ce déploiement eschatologique, dans une dimension Realsymbolique rendue évidente justement par cette portée eschatologique. Cela prépare le terrain aux développements sacramentels autour de cette union, mais est déjà rendu disponible pour l'union matrimoniale selon la loi de Moïse. En effet la discussion de Jésus avec les pharisiens[155] concerne l'application de la loi du lévirat[156], et donc le mariage religieux juif, non sacramentel. En partant de cette ouverture eschatologique du mariage non sacramentel nous pouvons tirer des conséquences pour le mariage naturel / culturel[157], qui n'est pas formellement exclu par les catéchèses et semble seulement caractérisé et sous-entendu dans le *don total*. Ainsi les mariages naturels semblent ouverts sur l'*eschaton* à la condition d'être sponsaux, puisque c'est la sponsalité qui caractérise l'éternité bienheureuse[158], la contemplation trinitaire et la communion des saints. La distinction avec le sacrement n'est pour l'instant pas évoquée, mais nous pouvons, si nous restons dans une acception générale du mariage, déjà parler du mariage comme de la clef nécessaire à la compréhension[159] de l'eschatologie. Le mariage est le modèle et le lieu privilégié de préparation à l'éternité, il est le cadre ordinaire de l'apprentissage sponsal, il est enfin le moyen le plus apte à renforcer ce désir de « glorification du corps, fruit eschatologique de sa spiritualisation divinisante »[160]. Ces différents points peuvent à leur tour permettre de comprendre et de découvrir la valeur du célibat en vue du Royaume des Cieux.

---

[151] *TDC* 74.

[152] Dans cette orientation eschatologique, même si le célibat (tautologie : en vue du Royaume) reste incompréhensible dans sa totalité, il prend une dimension Realsymbolique plus claire, au moins dans l'ordre de la cohérence. Il continue à interroger et à déranger car il rentre en conflit dans l'interprétation que beaucoup ne peuvent donner qu'en fonction de ce qu'ils vivent. C'est peut-être une des meilleures raisons de le maintenir : inviter chaque chrétien à entrer dans un cadre Realsymbolique élargi dans lequel le mariage et le célibat trouvent leur place et s'établissent en s'articulant.

[153] *TDC* 64-69.

[154] *TDC* 82-85.

[155] Mt 22,24-30, Mc 12,18-27, et Lc 20,27-40, voir *TDC* 64-69.

[156] Loi de tout temps difficile à accepter et à appliquer, voir les fils de Juda et Tamar en Gn 38.

[157] Voir la note 93 au paragraphe 10.2.2 .

[158] *TDC* 67-69.

[159] Voir *TDC* 69,8, et d'autres développements tout au long de ce chapitre.

[160] *TDC* 69,6.

Realsymboliquement, ce que nous avons vu était déjà connu et analysé, mais une relecture grâce aux outils développés plus haut permettrait une caractérisation plus exacte des différents mariages dont il peut être question ici. La partie suivante qui veut traiter du sacrement sera déjà l'occasion de certaines distinctions, nous verrons ensuite si cette analyse peut s'avérer complémentaire. Nous commencerons par la dimension de l'alliance et de la grâce du sacrement, puis nous verrons ce que le sacrement comme signe nous permet de comprendre de l'action divine.

Une dernière remarque est utile : la discussion des valeurs comparées du mariage et du célibat[161], et la justification de ce dernier en vue du Royaume des Cieux, passe par d'amples considérations. Il y a d'abord la remarque selon laquelle il ne faut pas confondre conseil et commandement[162], car le célibat n'est qu'un conseil, évangélique. Vient ensuite la justification de la valeur du mariage par le fait que le choix du cé1ibat est un renoncement[163]. Cette justification *a posteriori* est bien faible et demande ensuite à être articulée avec la vocation sponsale de chaque homme. Or ces deux points ont été largement établis sur des bases solides par les considérations de la valeur Realsymbolique de l'être humain, et donc de sa vocation, et par la qualification Realsymbolique du mariage. Par là nous avons pu voir la valeur prioritaire du mariage et il est facile d'en établir une articulation avec la virginité consacrée en vue du Royaume des Cieux. Ces bases semblent manquer à cette théologie. Cela pourrait être le but de la deuxième partie, avec son approche du sacrement par l'analogie et le signe, c'est ce que nous allons rechercher.

e) La priorité analogique du mariage dans la TDC *87-102*

L'analogie jouant un rôle important dans tous les développements de cette théologie – en particulier dans ce chapitre – et à cause de son importance fondamentale dans la compréhension du Realsymbole, nous la prendrons comme ligne directrice de notre analyse.

L'usage de l'analogie dans les développements du Pape a commencé au moment d'expliquer la signification sponsale du corps humain[164]. Cette analogie *de nature*, à peine définie, ne veut que mettre en avant un certain rapport entre le monde des animaux, le corps

[161] *TDC* 73-85.
[162] *TDC* 73,4.
[163] *TDC* 81,2-7.
[164] *TDC* 14,5s.

humain et le sexe, pour dire que ce rapport a ensuite été élevé au niveau d' « image de Dieu », au niveau de la personne et de la communion entre les personnes[165]. Il aurait été utile de préciser cette élévation pour définir la valeur sponsale du corps. Plus loin[166] cette analogie, dont l'auteur précise qu'elle indique simultanément la similitude et l'absence d'identité[167], permet de décrire l'appartenance réciproque des personnes qui apparaît dans les prénoms « mon-ma », même dans la corruption de la signification des corps que ce chapitre décrit. Ce même chapitre utilise largement[168] l'analogie prophétique de l'adultère, précisant qu'elle n'est pas l'adultère lui-même[169]. Nous restons dans le registre de l'analogie d'attribution[170], qui ne fait que comparer à l'idolâtrie. Cette analogie ne doit d'ailleurs pas être utilisée pour qualifier le mariage humain à partir de la leçon d'Ézéchiel. Cependant, dans ce même paragraphe la monogamie est décrite « comme l'unique et juste analogie du monothéisme entendu dans les catégories de l'Alliance »[171]. Ces précautions restreignent la portée de l'analogie au cadre métaphorique de « l'Alliance ». Nous approchons de l'allégorie, mais nous l'évitons par la conclusion que l'adultère *falsifie le signe* de l'unité des conjoints, et par le désir exprimé au paragraphe suivant de « savoir quelle est la signification authentique de l'analogie »[172]. Plus loin[173] le Pape refuse de parler d'analogie pour rapprocher l'instinct sexuel animal du comportement humain, élevant par là même la catégorie d'analogie au-dessus de la ressemblance[174].

Ceci lui permet d'aborder la Lettre aux Éphésiens avec une vision plus profonde de l'analogie, transformée depuis l'analogie vétérotestamentaire[175]. Les catéchèses 89 et 90 développent cette analogie, d'abord comme proportionnalité entre le Christ et l'Église d'une part et les époux d'autre part[176]. Cette analogie éclaire jusqu'à un certain point le mystère[177], et

[165] Cette analogie bien floue, qui est d'abord de proportionnalité est ensuite élevée jusqu'à l'image de Dieu, sans précisions.
[166] *TDC* 33,3s.
[167] Analogie d'attribution, donc.
[168] *TDC* 35-37.
[169] *TDC* 36,5.
[170] *TDC* 37,3-5. L'analogie d'attribution est explicitement confirmée.
[171] *TDC* 37,4.
[172] *TDC* 38,1, car comment qualifier l'adultère du cœur si celui-ci n'est qu'un péché du corps ?
[173] *TDC* 80,4.
[174] Il s'agit donc d'une analogie d'attribution qui a été élevée, il reste à définir jusqu'où.
[175] *TDC* 87,4.
[176] *TDC* 89,8. Analogie de proportionnalité, mais intégrant la personne du Christ qui est aussi parfaitement homme, et réellement masculin. Cela opère une projection qui, abstraction faite de l'union hypostatique, devrait conclure mathématiquement à l'identité, mais qui, de par la double nature du Christ, établit une communication en plus d'une proportion. Voir la catéchèse suivante étudiée dans ce paragraphe.
[177] *TDC* 90,1.

en est éclairée en retour[178], sans qu'elle soit épuisée pour autant[179]. C'est une nécessité pour les époux de refléter l'amour du Christ-époux et de l'Église-épouse pour correspondre à la vocation chrétienne. En sens inverse, si nous cherchons à découvrir la nature du mariage en partant de la grande analogie d'Ep 5,22-25, nous sommes obligés d'admettre qu'« il y a une parcelle de ce même mystère » dans l'essence même du mariage. Sans cela l'invitation à suivre ce modèle pour les époux « serait privée de base réelle »[180]. Enfin, en plus de certains aspects du mystère de l'Église, cette analogie permet de comprendre à quelles conditions le mariage devient « signe visible de l'éternel mystère divin »[181], et par là un sacrement. L'analogie d'Ep 5 ici développée demeure une analogie de proportion et se double d'une analogie d'attribution[182] qui fait que le mariage « émerge du mystère »[183].

À partir de ce point le Pape développe d'autres aspects connexes, tels l'analogie du corps, son aspect ecclésiologique et ses limites d'application aux deux sujets distincts d'un couple. Il développe aussi les conséquences de la métaphore que présente cette dernière analogie[184], tout en faisant le lien[185] avec la clef de voûte de cette analogie : la création et l'appel à ne faire qu'une seule chair[186]. Cela ne peut se comprendre que dans le plan salvifique de Dieu, mais permet aussi d'éclairer les énoncés proches de l'Ancien Testament[187]. En retour, l'analogie prophétique de textes comme celui d'Is 54 permet des éclaircissements, qui ne peuvent cependant pas aller jusqu'à offrir une compréhension adéquate et complète du mystère divin. Ce point lui permet de caractériser plus finement le fonctionnement analogique de la grande analogie du mariage et de l'amour sponsal entre le Christ et l'Église :

---

[178] Résumé en *TDC* 95b,4 : cette analogie biblique [du mariage], non seulement « explique » le mystère [de la grâce], mais […], d'autre part, le mystère définit et détermine la manière adéquate de comprendre l'analogie, et précisément cet élément dans lequel les auteurs bibliques voient « l'image et la ressemblance » du mystère divin.
[179] *TDC* 90,2.
[180] *TDC* 90,3.
[181] *TDC* 90,4.
[182] Sans pour autant coïncider parfaitement, de par la chasteté du Christ. Voir sur ce point le passage ci-dessus sur le chaînon manquant : 3.4 .
[183] *TDC* 90,4, souligné dans le texte original.
[184] *TDC* 92,2. L'approximation de vocabulaire entre analogie et métaphore provient de l'usage même du Pape : il parle (*TDC* 92,1) de l'analogie existant entre les liens conjugaux qui unissent d'une part le Christ et l'Église et, d'autre part, le mari et la femme ; puis il marle de la métaphore qui consiste à parler de l'Église comme d'une épouse ; ainsi une métaphore se trouve insérée dans une analogie, l'« analogie de l'amour conjugal » (*TDC* 92,2).
[185] *TDC* 93,1.
[186] Gn 2,24.
[187] *TDC* 94,6s ainsi que *TDC* 95.

> À l'analogie correspond le mystère qui est exprimé et en un certain sens expliqué à travers elle. Dans le texte d'Isaïe ce mystère est à peine esquissé, pour ainsi dire "entrouvert" ; par contre, dans l'épître aux Éphésiens, il est pleinement dévoilé (sans cesser d'être un mystère, bien sûr)[188].

Cette presque conclusion de la catéchèse 95 nous montre que nous passons ici d'une analogie à un Realsymbole en passant d'Isaïe à la Lettre aux Éphésiens, puisque le mystère est pleinement dévoilé[189]. Cela permet, dans la catéchèse suivante[190], un développement qui nous intéresse particulièrement sur la fonction de cette analogie. Ainsi, plus que de le comprendre, elle permet de pénétrer l'essence même du mystère. Car si l'analogie sponsale permet une certaine compréhension il faut un accès particulier à ce mystère qui demeure transcendant. Cela passe[191] par le don total et irrévocable de Dieu à l'homme[192] dans le Christ que l'analogie de l'amour sponsal seule[193] peut mettre en relief. Ce don est total, radical, même s'il ne peut penser égaler le don de la communion trinitaire des personnes. Il nous fait pourtant « participants de la divine nature »[194]. C'est là le sommet de notre nature créée auquel la grâce nous porte. La deuxième fonction de la grande analogie paulinienne est donc, pour le Pape[195], de comprendre le mystère de la grâce. Cela peut sembler réducteur, de passer d'un accès au mystère divin à une compréhension de la grâce[196], mais comme la Lettre aux Éphésiens ne parle pas « seulement de la réalisation de l'éternel mystère divin, mais aussi de la manière dont ce *mystère* s'est exprimé dans l'ordre visible, de la manière dont il est *devenu visible* et, par-là, *est entré dans le domaine du Signe* »[197], cela nous permet d'aborder la manière dont l'invisible se rend visible[198].

---

[188] *TDC* 95,7.

[189] Le passage est moins aisé à expliquer qu'il n'y paraît : si la continuité est assurée entre la coïncidence des analogies de proportionnalité et d'attribution et la dimension Realsymbolique, leur distinction est plus floue. Lorsque le mystère du mariage est pleinement établi par Ep 5 il est disponible mais reste mystérieux, il est Realsymbolique ; alors que lorsque nous l'abordons par le cheminement intellectuel – d'abstraction, entre autres – qui fait coïncider les analogies, cette frontière immatérielle nous échappe. Nous pourrions oser un parallèle avec l'étonnement de Monsieur Jourdain (J.-B. P. dit MOLIERE, *Le bourgeois gentil-homme*, Paris, chez P. Le Monnier, 1671, 45, c'est-à-dire Acte II, scène IV) qui apprend faire de la prose sans le savoir : le Realsymbole donne à penser tandis que l'analogie par le cheminement de la pensée peut atteindre le Realsymbole.

[190] *TDC* 95b, avec une numérotation particulière qui provient de l'histoire des traductions et des recueils de ces catéchèses, voir JEAN PAUL II, *La théologie du corps*, 120s.

[191] *TDC* 95b,2.

[192] *TDC* 95b,2, toujours, précise : dans sa dimension personnelle et communautaire, ce qui permet d'aborder la question de la personnalité de l'Église. voir à ce sujet, sur les relations entre l'individu et la société, dans le cadre de l'Ancien Testament : H. W. ROBINSON, *The religious ideas of the Old Testament*, London, Duckworth, 1938[6], 87-91, 163s, et aussi 184-190.

[193] *TDC* 95b,3 : ce que ne peuvent faire aucunes autres analogies, ni celle de l'amour miséricordieux, ni celle de l'amour paternel.

[194] 2 P 1,4.

[195] *TDC* 95b,5s.

[196] *TDC* 95b,6.

[197] *TDC* 95b,6, les italiques sont d'origine, cf. JEAN PAUL II, *La théologie du corps*, 104.

[198] *TDC* 95b,7.

Nous avons ainsi accès non seulement à la compréhension d'une réalité mais aussi à la réalité elle-même.

> On peut dire que le signe visible du mariage "à l'origine", en tant que lié au signe visible du Christ et de l'Église au sommet de l'économie salvatrice de Dieu, *transpose* l'éternel plan d'amour *dans la dimension* "*historique*" et en fait *le fondement de tout l'ordre sacramentel*. C'est le mérite particulier de l'auteur de l'épître aux Éphésiens d'avoir rapproché ces deux signes, faisant d'eux *l'unique grand signe*, c'est-à-dire *un grand sacrement* (*sacramentum magnum*)[199].

Par ce biais le Pape donne accès à tous les sacrements, faisant reposer l'efficacité sacramentelle des deux signes sur l'événement historique de l'Incarnation. Il reprend le résultat de ses catéchèses précédentes[200] pour montrer que l'homme, comme expression la plus haute dans le monde visible du don divin et à cause de cette signification sponsale du corps, rend visible ce signe du sacrement primordial, le mariage[201].

Nous retrouvons bien ici la valeur Realsymbolique du mariage, tant qu'il est sponsal, ce qui semble pouvoir inclure le mariage naturel / culturel[202], et l'ordre premier donné analogiquement – et pour ainsi dire Realsymboliquement – à ce sacrement.

Sacrement

La suite du développement[203] du Pape cherche à préciser ce qu'il entend par sacrement (c'est-à-dire ce qui rend visible le mystère invisible) quand il parle du Christ et de l'Église ou quand il parle du mariage. Ce terme peut s'élargir pour qualifier la création ou la rédemption[204]. Le mariage est ainsi, comme sacrement primordial[205], la figure, la ressemblance, l'analogie suivant laquelle s'édifient l'économie du salut et l'ordre sacramentel, il est aussi le « prototype des sacrements de la Nouvelle Alliance »[206]. Plus qu'un modèle le mariage qui existait dès

---

[199] *TDC* 95b,7, les italiques sont toujours du Pape. Ici aussi le recours à *ST* II-II, q.2 art. 7 resp., comme plus haut à la note 139, aurait été très utile. Le mariage joue ici pleinement son rôle de Realsymbole, dans le sens de la *contesseratio hospitalitatis* de TERTULLIEN, *De la prescription contre les hérétiques*, XX, 8 ; ed. et tr. R. F. Refoulé, P. de Labriolle, SC 46, Paris, Les éditions du Cerf, 1957, 113s, et rend accessible le mystère.
[200] *TDC* 19.
[201] À partir de ces réflexions une relecture sacramentelle – c'est-à-dire de tous les sacrements – du miracle de Cana (Jn 2,1-12) s'impose logiquement. Cela explique aussi sa place de premier miracle, et pas seulement dans le sens chronologique.
[202] Voir la note 93 au paragraphe 10.2.2 .
[203] *TDC* 96-99.
[204] *TDC* 97,5.
[205] *TDC* 96,6.
[206] *TDC* 98,2.

l'origine fait partie intégrale de la nouvelle économie sacramentelle[207]. Il ne faut pas confondre ici le sens général du mot *sacrement* avec le sens technique actuel[208] (un des sept sacrements). Dans le premier sens nous pouvons voir qu'Ep 5 parle d'un renouvellement, d'une nouvelle création du contenu salvateur[209] du sacrement primordial par le rapprochement – non métaphorique mais réel – de l'union sponsale du mari et de la femme avec l'union du Christ et de l'Église. Ce sens permet de parler comme *LG* de sacramentalité de l'Église. Si nous utilisons le terme *sacrement* dans le deuxième sens, actuel[210], nous pouvons confirmer la sacramentalité du mariage en nous appuyant sur ce qui est dit de l'Église[211]. Le premier sens (général) permet de dire que, dans le mariage aussi, la rédemption est donnée à l'homme comme grâce et lui est assignée comme *éthos*[212] ; le deuxième sens rappelle l'indissolubilité[213] et l'appel à la vie selon l'Esprit. Ce mariage-ci est renouvelé dans la participation à celui-là, si nous suivons l'exhortation d'Ep 5,25s.

Conclusion

Remarquons que le développement de la doctrine de l'analogie dans ces catéchèses, en particulier dans le chapitre sur la dimension de l'alliance et de la grâce s'appuyant beaucoup sur la lecture d'Ep 5,21-33 que nous avons suivi ici, nous a conduits à retrouver beaucoup de richesses Realsymboliques. Cette conscience de la portée Realsymbolique de ce passage est cohérente avec ce que nous avions pu étudier de cet auteur et culmine dans les catéchèses 95 et 95b. La formalisation utilisée diffère notablement[214] de ce que nous avons développé plus haut, mais la description de la manière dont le mystère se rend visible et donne accès à la réalité de l'union du Christ et de l'Église à travers la réalité du don sponsal correspond très exactement à ce que nous avons décrit comme la valeur Realsymbolique de cette image. L'efficacité reconnue de ce rapprochement n'est pourtant pas mise à l'épreuve par des distinctions entre mariage naturel / culturel[215] et sacramentel après l'institution des sacrements, ou par une qualification

[207] *TDC* 98,3.
[208] *TDC* 98,8.
[209] Traduction préférée à salvifique pour l'italien *salvifico* dans JEAN PAUL II, *La théologie du corps*, que nous suivons donc.
[210] C'est-à-dire sens technique, un des sept.
[211] *TDC* 99,3.
[212] *TDC* 100s, surtout 100,4.
[213] *TDC* 101,4.
[214] Et logiquement, n'ayant pas suivi les mêmes prémisses et utilisé les mêmes points d'appui théologiques, à l'exception du carrefour herméneutique que constitue Ep 5.
[215] Voir la note 93 au paragraphe 10.2.2 .

du mariage humain dans l'état post-lapsaire. L'auteur évite ces discussions[216] en appelant simplement au caractère sponsal de cette union. Cette qualification rejoint clairement notre qualification Realsymbolique du mariage.

Remarquons aussi que, malgré un lien direct avec le sacrement du mariage et les autres sacrements, l'articulation de cette analogie particulière d'Ep 5 et du sacrement (au sens tridentin) du mariage n'apparaît pas clairement dans ce chapitre. L'implexe d'acceptions différentes du mot sacrement rend difficile la compréhension de la causalité Realsymbolique du mariage. Cela est d'autant plus regrettable que l'outil Realsymbolique était ici disponible et ancré bibliquement et théologiquement. La deuxième partie de cette théologie[217] étant consacrée au sacrement nous pouvons espérer que l'analyse de la dimension du signe[218] soit l'occasion d'établir une articulation claire entre causalité exemplaire et causalité efficiente de l'analogie du mariage.

Remarquons enfin que la relecture, implicite, de tout ce qui a déjà été dit sur les premiers chapitres du livre de la Genèse à la lumière de la refondation décrite et établie par Ep 5, et qui pouvait être faite[219] grâce aux clarifications Realsymboliques de ce chapitre, n'a pas été faite explicitement et systématiquement. C'est la méthode même de la catéchèse qui permet de comprendre ce fait, et la manière particulière dont le Pape aborde le même point sous divers angles[220] qui en donne la richesse pour ainsi dire maïeutique, mais nous pouvons espérer que la fin de ces catéchèses donne quelques points de repère pour entamer ce parcours.

f) Le mariage, nœud Realsymbolique de l'anthropologie chrétienne : TDC *103-133*

Ce chapitre avait été immédiatement précédé d'une redéfinition éthique de la personne humaine et de la complémentarité homme-femme : dans le sermon sur la montagne, le Christ « assigne […] comme tâche à tout homme la dignité de toute femme ; et en même temps (bien que cela ne résulte du texte qu'indirectement), il assigne à toute femme la dignité de tout homme »[221]. Mais cela ne peut être considéré comme une définition anthropologique. Dans ces

[216] Qui n'avaient sûrement pas leur place dans le simple cadre de catéchèses, même approfondies.
[217] Voir le plan en deux parties (les paroles du Christ *TDC* 1-86 / le sacrement *TDC* 87-133) reproduit en JEAN PAUL II, *La théologie du corps*, 85s.
[218] Deuxième chapitre de cette deuxième partie : *TDC* 103-117.
[219] Et qui a largement été abordée, mais qui recèle encore de vrais trésors, dont la valeur proto-eschatologique de la Genèse, qui peut encore être développée.
[220] JEAN PAUL II, *La théologie du corps*, 93-96.
[221] *TDC* 100,6.

mêmes numéros nous pouvions nous demander si la nouvelle alliance[222] permet de redéfinir l'homme, ou encore : pouvons-nous comprendre l'humain à partir de ce nouveau « sacrement de l'homme et du monde »[223] ?

Le début de ce chapitre 2 de la deuxième partie[224] s'appuie sur ces résultats et les enrichit de la définition classique du sacrement : signe efficace[225]. Cela permet d'ancrer tout le chapitre dans cette dimension sacramentelle, même s'il ne parle pas exclusivement de sacrements. Rappelons aussi que, dès le début, la clef – en général – de ces catéchèses, et la clef Realsymbolique en particulier, est la signification sponsale du corps, entendu en la totalité et la vérité de l'être humain. L'étude de la Lettre aux Éphésiens a ensuite été l'occasion de voir que l'amour sponsal est un grand mystère, dans un sens particulièrement proche du sacrement[226]. Enfin nous avons vu que le mariage est au centre[227] Realsymbolique de toute anthropologie chrétienne[228], c'est-à-dire à la fois centre analogique et centre sacramentel[229], car il est à la fois l'analogie par excellence et le point de rencontre de tous les Realsymbolismes.

Ce dernier point est établi clairement par le rappel et le renouvellement de la catéchèse 104, articulation importante de ce chapitre et de cette partie. Elle commence[230] par le rappel du chemin parcouru, depuis les prophètes et leur comportement matrimonial révélant quelque chose de Dieu, en passant par la grande analogie d'Ep 5 et jusqu'à la nouvelle alliance entre le Christ et l'Église. Puis elle distingue deux niveaux d'analogie, le premier dans la manière dont les prophètes dépeignent l'alliance *comme un mariage*[231], avec une certaine ressemblance, le deuxième niveau d'analogie est révélé par le premier et « *est précisément le* "*langage du corps*" »[232]. Ce langage est entendu dans un sens objectif[233] et aussi en un sens subjectif, où le

---

[222] Cf. *TDC* 100,4s.

[223] *TDC* 102,7. Cela nous permet d'expliquer la référence indirecte ici, par notre titre, à Y. LABBE, *Le nœud symbolique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, où il confronte le recouvrement du symbole et du fait humain et celui du symbole et du fait religieux. Sa perspective à la fois éthique et ontologique peut venir éclairer ici par le symbole l'articulation wojtilienne peu explicite entre éthique et anthropologie, car faite plus par la sponsalité de l'homme que par sa symbolicité.

[224] Intitulé « La dimension du signe » : *TDC* 103-117, suivi du chapitre 3 : « Il leur donna la loi de la vie comme de leur héritage » *TDC* 118-133.

[225] *TDC* 103.

[226] Résumé en *TDC* 102,1s.

[227] Ou encore établit un nœud Realsymbolique.

[228] Qui cherche à rendre compte de la connaissance de l'homme induite à la fois par le mystère de la création et de la rédemption.

[229] Résumé en *TDC* 102,3-7.

[230] *TDC* 104,1.

[231] *TDC* 104,2, les italiques figurent dans le texte et soulignent la proximité avec une métaphore.

[232] *TDC* 104,4, les italiques figurent aussi dans le texte.

[233] C'est-à-dire quasiment ontologique, voir aussi *TDC* 116,5, pour le Cantique des Cantiques, à différencier surtout du corps objectivé, et donc plus un corps au sens ontologique, de *TDC* 60,2.

corps s'exprime. Cela ne peut qu'évoquer pour nous la définition du Realsymbole[234] et l'expression ontologique qui réalise l'étant. Or c'est justement dans cette catéchèse qu'apparaît la seule utilisation[235] du mot *symbole* dans le sens presque exact de symbole réel : d'abord pour l'image de l'adultère portée par Osée, puis par Ézéchiel. La condition à laquelle le langage du corps peut être vrai est alors qu'il soit sponsal. Nous pourrions traduire cela dans notre vocabulaire par : qu'il soit (réellement) symbolique. Cette possibilité de transposition est renforcée par la nécessité de passer par le corps pour s'exprimer[236], et que la vérité sorte de l'événement plus que du discours. Cela constitue plus qu'une expression éthique, c'est une expression vraie[237] (ou fausse, d'ailleurs) qui correspond à la structure intégrale de la personne, toujours en raison de sa masculinité ou de sa féminité[238].

Arrivés à ce point du raisonnement du Pape, nous n'attendions plus que de rencontrer ici le mot *ontologique* à la place de « vraie » pour établir l'identité de ce « prophétisme du corps »[239] et de sa dimension Realsymbolique. À défaut d'identité, nous pouvons déjà parler de convergence. La distinction entre vraie et ontologique montre que l'ordre Realsymbolique est d'abord accessible aux tout-petits[240] et semble se dérober aux sages et aux intelligents. L'Église des pauvres et des petits est peut-être ici la plus réelle.

La catéchèse suivante[241] développe cette vérité du langage du corps et, comme à l'appui de notre désir, montre que les époux, ministres du sacrement de mariage, accomplissent un acte de caractère prophétique si, par les paroles du consentement, ils instituent le signe visible proclamant le langage du corps relu dans la vérité[242]. Cette vérité du langage du corps consiste justement à être prophétique, c'est-à-dire qu'il atteint la source même de la vérité qui provient de Dieu dans la communion interpersonnelle[243]. Plus simplement, donc, le langage du corps est vrai s'il est Trinitaire. Il ne s'agit pas d'une vérité conceptuelle mais avant tout d'une vérité vécue efficacement. C'est cette simplicité qui garantit la vérité du langage du corps comme

[234] Et nous parlons toujours ici de manière équivalente du symbole réel.
[235] Deux fois : en *TDC* 104,5 et en *TDC* 104,6. Cela n'est vrai que si nous faisons abstraction d'autres usages proches en note : voir l'analyse du premier chapitre de ces catéchèses.
[236] *TDC* 104,7.
[237] *TDC* 104,8.
[238] *TDC* 104,9.
[239] *TDC* 104,1.
[240] Lc 10,21s ; Mt 11,25-27.
[241] *TDC* 105.
[242] *TDC* 105,2.
[243] *TDC* 105,3.

langage de l'Église. Ici simplicité ne veut pas dire absence de conceptualité mais primauté de cette totalité et de cette simplicité du don qui peut alors être confronté à la raison. La raison vient en second non temporellement mais logiquement. Elle est obligatoirement présente avant, pendant et après le don du mariage car celui-ci est obligatoirement un engagement de la totalité de la personne, mais elle n'en est pas la dimension principale. La richesse de ce don ne se découvre que dans la pauvreté de ce don total qui est sensible dans le dépouillement[244] du Christ en croix. C'est le langage de l'Église des pauvres et des petits qui peut le mieux l'appréhender.

> Dans ce cadre, *l'homme* est l'artisan des actions qui ont d'elles-mêmes des significations définitives. Il est donc *l'origine causale d'actions et en même temps l'auteur de leurs significations*. La somme de ces significations constitue en un certain sens l'ensemble du « langage du corps » par lequel les époux décident de se parler l'un à l'autre comme ministres du sacrement du mariage. Le signe qu'ils actualisent par les paroles du consentement conjugal n'est pas simplement un signe immédiat et passager, mais un signe prospectif qui produit un effet durable, c'est-à-dire le lien conjugal, unique et indissoluble[245].

La convergence soulignée dans le texte entre origine causale de l'action et de sa signification donne une indication précieuse sur la valeur Realsymbolique du consentement de mariage et par ce biais peut rentrer dans une analyse plus fine du signe matrimonial. Le Pape passe par l'analogie d'attribution pour lier « langage du corps » et sacrement de l'Église, liant ainsi la portée Realsymbolique de l'alliance[246] de *cet* homme et de *cette* femme à l'amour sponsal du Christ et de l'Église. Ainsi le langage du corps peut être, dans le sacrement de mariage, prophétisme du corps[247]. Cette réalisation du langage dans le sacrement montre que la problématique du signe sacramentel du mariage est nettement anthropologique[248]. Ceci est plus qu'une conséquence[249] car ce lien nous permet de « comprendre l'homme sur la base de l'analyse du signe sacramentel »[250] et de constituer une herméneutique du sacrement de mariage. L'homme peut ainsi se définir par son appel à la communion, qui dépasse absolument la simple tension ou le désir, au sens psychanalytique[251].

---

[244] Voir le thème du don comme kénose chez Balthasar dans le deuxième (et troisième) volume de la thèse de P. IDE, *Une théo-logique du don. Le don dans la* Trilogie *de Hans Urs von Balthasar*, Leuven-Paris-Walpole, MA, Peeters, 2013, 27-160.
[245] *TDC* 105,6.
[246] Unique et impossible à répéter : *TDC* 106,1.
[247] *TDC* 106,2.
[248] *TDC* 106,5.
[249] C'est aussi une cause, ce qui en fait donc techniquement une condition nécessaire et suffisante. Comprendre l'un signifie expliquer l'autre.
[250] *TDC* 107,5.
[251] *TDC* 107,6.

Ces connexions puissantes entre sacrement de mariage et anthropologie sont ensuite amplifiées par le Pape grâce à la confrontation de cette anthropologie avec le Cantique des Cantiques[252] qui permet de constituer une lecture nouvelle de la Genèse[253] et de faire des rapprochements entre *eros* et *agapé*[254]. Puis par l'étude du livre de Tobie[255] qui permet de faire dialoguer la théologie du corps et la liturgie. Cela permet par la suite au Pape de donner des applications pratiques à sa théologie du corps en donnant un appui doctrinal, anthropologique, éthique et philosophique à l'encyclique *Humanae Vitae*. Il s'avère que c'était un des buts principaux de ses catéchèses. Nous ne nous arrêterons pas sur ces développements, bien qu'ils soient d'un intérêt extrême[256], car nous n'avons abordé ces catéchèses que d'un point de vue Realsymbolique. Les développements pratiques nous porteraient loin hors de notre cadre.

Retenons simplement de ce que nous avons développé que la théologie du corps donne accès à une anthropologie basée sur la sponsalité de l'être humain renouvelé par l'horizon eschatologique et sacramentel du mariage. Cette anthropologie pourrait être désignée simplement par une anthropologie du don[257]. Elle est définie à la fois par la capacité nouvelle qu'a l'homme de s'exprimer en entrant en dialogue dans le mariage. Cette expression est Realsymbolique et dépasse le langage de l'intellect, et en tant que langage des corps elle dépasse la dimension matérielle de l'homme. Cette expression est une expression de la totalité de l'homme et redéfinit l'homme. Plus qu'une manière de parler de l'homme le langage du corps et le sacrement du mariage sont les nœuds Realsymboliques primordiaux par lesquels l'anthropologie doit passer pour permettre d'établir la vérité de l'homme.

Faire rimer amour et toujours

Un aspect important de ce que nous avons vu réside dans la primauté Realsymbolique de la compréhension du mariage : il doit être vécu plus qu'il ne doit être expliqué. Comme liturgiquement, où les explications sur la liturgie étouffent et pasteurisent la vie que la liturgie doit rendre disponible, et finissent bien souvent en slogans d'autant plus vides de sens qu'ils servent d'unique raisonnement à beaucoup, le mariage souffre d'un remplacement. Il est par

[252] *TDC* 108-113.
[253] Suivant visiblement les découvertes de K. Barth, d'après les notes de *TDC* 108,2 et 108,3.
[254] Sur ces rapprochements, voir ensuite les développements profonds de *DCE* 6 et de l'ensemble de cette encyclique.
[255] *TDC* 114-116.
[256] Et pas seulement d'un point de vue pastoral.
[257] Proche alors de ce que nous avons proposé en 4.4.3 b.

nature disponible à chaque humain (capable de don par nature) et les rend acteurs de la fondation de la famille sur le couple et de la fondation de l'Église. C'est ici l'Église des pauvres et des enfants, non dans le sens d'un plus petit dénominateur commun mais dans le sens d'une mission étendue à tout être de don, c'est-à-dire tout homme. Elle est d'autant plus l'Église des pauvres et des enfants que sa fondation et son accomplissement réclament d'être comme des petits enfants[258]. La confiance en Dieu et la confiance réciproque nécessaires à son établissement évoquent l'état pré-lapsaire. En ce sens elle est l'Église des pauvres et des enfants car la mission de l'établir commence par eux et est trop souvent blessée par ceux qui en diffèrent.

La tentation de vouloir résumer et réduire la Parole de Dieu – en particulier celle qui nous concerne, nos missions – à des slogans ou des raisonnements simplistes rend inaudible cette parole. Cette simplification centre l'attention et la disponibilité du cœur de l'homme sur lui-même. La charité peut être blessée par qui veut l'expliquer. Plus grave encore : la supériorité et la suffisance qu'accompagnent trop souvent les théorisations de la charité[259] sont non seulement blessantes mais constituent une dépossession[260] des pauvres. Heureux les pauvres de cœur, qui font encore rimer[261] charité et eschatologie, amour et toujours, qui croient encore être assez pauvres pour pouvoir se donner, assez pauvres pour pouvoir recevoir le Royaume des cieux, assez pauvres pour faire confiance.

> Mais malheur à vous, les riches ! car vous avez votre consolation. Malheur à vous, qui êtes repus maintenant ! car vous aurez faim. Malheur, vous qui riez maintenant ! car vous connaîtrez le deuil et

---

[258] Lc 18,15-17 ; Mt 18,3 et 19,13-15 ; Mc 10,13-16.

[259] Quand elles n'en sont pas simplement la trahison, comme par exemple en désignant par le mot de mariage ce qu'un enfant sait (encore) ne pas être un mariage.

[260] Car pourquoi vivre ce qui peut déjà être possédé par la connaissance ? L'appauvrissement de nos églises reflète ce point : pourquoi représenter le cosmos, le bestiaire fantastique, le zodiaque et tant d'autres choses un peu merveilleuses dans un bâtiment où tout ce qui doit être contemplé est déjà expliqué ? (voir aussi sur ce point les éditions du Zodiaque évoquées plus haut : note 38). L'émerveillement est plus détruit que volé car rendu impossible par une explication contraignante. L'explication doit ici rejoindre une maïeutique vraie qui fasse émerger le mystère porté par le Realsymbole.

[261] La poésie peut venir au secours de ces pauvres de cœurs : à la détresse de ceux qui lient : « La chair est triste, hélas ! » et « j'ai lu tous les livres. » il nous faut répondre, pour nous sortir de cette tristesse, non seulement par la faiblesse apparente de « la jeune femme allaitant son enfant » mais aussi par l'appel adressé à tous, et aux plus petits : « Mais, ô mon cœur, entends le chant des matelots ! » (S. MALLARME, « Brise marine », 1865). Symboliquement, la puissance des mots répond à l'auteur à la page déserte, et nous pouvons entendre cette réponse pour ceux qui acceptent de vivre la puissance de la charité dont ils ne sont les auteurs : La chair est triste, hélas ! et j'ai lu tous les livres. / Fuir ! là-bas fuir ! Je sens que des oiseaux sont ivres / D'être parmi l'écume inconnue et les cieux ! / Rien, ni les vieux jardins reflétés par les yeux, / Ne retiendra ce cœur qui dans la mer se trempe, / Ô nuits ! ni la clarté déserte de ma lampe / Sur le vide papier que la blancheur défend, / Et ni la jeune femme allaitant son enfant. / Je partirai ! Steamer balançant ta mâture, / Lève l'ancre pour une exotique nature ! // Un Ennui, désolé par les cruels espoirs, / Croit encore à l'adieu suprême des mouchoirs ! / Et, peut-être, les mâts, invitant les orages, / Sont-ils de ceux qu'un vent penche sur les naufrages / Perdus, sans mâts, sans mâts, ni fertiles îlots… / Mais, ô mon cœur, entends le chant des matelots !

les larmes. Malheur, lorsque tous les hommes diront du bien de vous ! C'est de cette manière, en effet, que leurs pères traitaient les faux prophètes[262].

12.2.2 Après la théologie du corps : Conséquences et ouvertures

Le mariage naturel / culturel[263] et l'anthropologie

Après avoir mis en relief la grandeur du mariage et le drame de sa chute, la théologie du corps se conclue avec l'action décrite en Ep 5 de l'union du Christ et de l'Église sur le mariage et, inversement, du mariage sur l'Église et vers le Christ. Cette action réciproque[264] est inenvisageable d'un simple point de vue exemplaire, mais est bien cohérente avec l'efficacité de la parole d'engagement et avec l'autodonation qu'elle comporte. Le mariage du Christ et de l'Église agit sur le mariage humain et le mariage humain agit sur l'Église et vers le Christ, surtout car le mariage est sacramentel. Cette efficacité sacramentelle a des conséquences sur l'aspect humain qui en est à la base, l'engagement humain du mariage. De plus la théologie du corps a permis de mettre en avant une efficacité quasiment Realsymbolique du mariage humain, pour le distinguer[265] du mariage sacramentel. Nous ne pouvons parler d'efficacité Realsymbolique car ce concept n'a pas été défini par le Pape mais il a été largement approché, selon ce que nous avons vu jusqu'ici. Nous pouvons donc nous demander quel effet cette redéfinition du mariage, visible dans le sacrement, a pu avoir sur le mariage naturel / culturel[266].

Or, bien qu'une grande partie des catéchèses du Pape soient univoques et permettent bien de distinguer le mariage naturel / culturel du mariage sacramentel[267], il reste un certain nombre de cas où l'incertitude règne. Cela ne nous permet par exemple pas de qualifier avec précision le mariage naturel / culturel depuis la rédemption et l'institution des sacrements. Il est vrai que ce ne pouvait être le but premier de catéchèses qui, par définition, s'adressent à des fidèles du Christ. Il est vrai aussi que, prononcés par le Pape, ces enseignements pouvaient difficilement

---

[262] Lc 6,24-26.
[263] Voir la note 93 au paragraphe 10.2.2 .
[264] *TDC* 95.
[265] Distinction sans séparation, car le sacrement de mariage ne provient pas d'une norme positive extrinsèque qui aurait été établie sans lien avec le Realsymbole du mariage. Au contraire, le mariage sacramentel sort du Realsymbole du mariage.
[266] Nous parlons ici du mariage naturel (c'est-à-dire en réalité du mariage culturel) en dehors du cas évident, à cause de la théologie sacramentaire connue, du mariage en tant que condition immanente nécessaire au sacrement, le *sacramentum tantum* du sacrement.
[267] Dans toute la partie qui traite du mariage selon la lecture du livre de la Genèse, il semble évident que nous parlons de mariage naturel (c'est-à-dire culturel), pour une humanité déchue ou pas ; alors que dans la partie qui déploie les richesses de la lettre aux Éphésiens il traite le plus souvent de mariage sacramentel.

statuer sur des engagements extérieurs à l'Église sans s'exposer à heurter des esprits enclins à la séparation stricte des domaines spirituels et temporels.

Nous sommes pourtant intéressés par ces aspects et, puisque le renouvellement du mariage dans le Christ a de si grandes conséquences anthropologiques, nous avons besoin de les connaître pour pouvoir annoncer au monde cette excellente nouvelle. Or les travaux menés jusqu'ici sur le Realsymbole nous ont montré à quel point ce changement fondamental du mariage dans l'Église a de conséquences aussi sur les autres mariages, selon certaines conditions. Il nous semble donc plus qu'utile de les rapprocher des catéchèses papales pour mieux nous les approprier. De plus la fonction primordiale du mariage dans la dynamique du Royaume des Cieux, à la fois pour comprendre l'anthropologie chrétienne et pour accueillir son eschatologie, font de cette question des mariages naturels-culturels[268] un point ferme où se tenir face au monde[269], un point d'appui indispensable pour la mission. Nous espérons qu'alors ces outils Realsymboliques que nous avons détaillés peuvent permettre à la force de ces catéchèses d'ébranler la masse des incroyants[270], ils seraient alors eux aussi indispensables.

La loi du mieux

Une certitude demeure pourtant : la nature même du mariage a été établie dans une perspective eschatologique que nous avons eu l'occasion d'étudier[271]. La norme offerte par le Christ dans la gloire en constitue ici la *veritas*, l'*imago* que nous avons contemplée dans le temps est le Christ époux, et la figure en attente est le mariage selon la loi de Moïse, l'*umbra*[272]. En ce sens le mariage est sorti, sans la renier, de la doctrine classique des biens pour être constitué comme un bien à part entière. Il a été établi comme bien à côté du bien de la virginité

[268] Et même sacraux, ce qui leur donne justement cette valeur potentielle.

[269] Au sens de Jn 12,31s.

[270] *« dos moi pou stô, kai kinô tèn gèn »*, « donne-moi où je puisse me tenir ferme, et j'ébranlerai la terre », attribué à Archimède par PAPPUS D'ALEXANDRIE, *La collection mathématique*, livre VIII, chapitre XI, traduit (Bruges, tome II, 1953, p. 836) et cité par P. VER EECKE, « Note sur une interprétation erronée d'une sentence d'Archimède. », *L'antiquité classique* 24/1 (1955).

[271] Avec l'épitaphe *Ex umbris et imaginibus in veritatem* en 4.4 . Voir aussi pour le mariage la distinction posée en *In IV Sent.*, dist.26, q.2, art. 1, ad 4, où saint Thomas distingue l'union du Christ à l'Église comme réalité signifiée et non contenue dans ce sacrement et une réalité contenue et signifiée, l'effet, qu'il réalise. Mais nous pourrions aussi ajouter l'union du Christ et de l'Église signifiée et contenue eschatologiquement.

[272] Voir le développement du chapitre 2 de la première partie de PH. VALLIN, « Il vincolo coniugale alla luce della definitività di Cristo », in J. GRANADOS – D. DE FREITAS, ed., *Vincolo coniugale e carattere sacramentale : una nuova corporeità, Studi sulla persona e la famiglia – Atti* 42, Siena, Cantagalli, 2018, 75-79, prononcé le 28 avril 2017 lors de la journée d'études « Vincolo coniugale e carattere sacramentale : una nuova corporalità » à l'Institut Jean-Paul II de Rome.

consacrée, et leur orientation eschatologique les a constitués dynamiquement en mieux à atteindre. Or nous avons vu la difficulté qu'ont eue les catéchèses à établir ce maximum de bonté dans le temps et dans l'orientation renouvelée de la création vers le Royaume des Cieux. Nous ne pouvons que souhaiter ici une redécouverte de la nature, au sens antique et dynamique de ce terme, du mariage. Il est vrai que ces catéchèses nous aiguillent sur cette voie tout en nous en donnant des indices forts, mais ces indications ponctuelles mériteraient d'être reliées et systématisées par l'utilisation, par exemple, de l'outil Realsymbolique : la qualité de sommet du Realsymbole ferait émerger plus clairement ce mieux actuel et eschatologique du mariage. Ceci permettrait alors d'admirer la nouveauté du mariage selon la norme de la plus grande amélioration, et plus seulement selon la norme du plus grand[273].

La Realsymbolique et son efficacité

Ces considérations sur les catéchèses pourraient se traduire en termes stylistiques. L'ensemble de ces éléments de recherche, dispersés dans le temps et assemblés selon une logique non évidente[274] mais instinctivement efficace, pourrait passer pour impressionniste. Les points de contact avec la structure Realsymbolique du mariage que nous avons mise schématiquement en évidence sont extrêmement nombreux et nous laissent comprendre[275] que cette structure Realsymbolique était presque complètement présente à l'esprit du Pape pour formuler ces catéchèses. Chacune de ces approches est grevée de limites propres, mais nous pouvons penser que leurs importantes différences pourront, mieux qu'une superposition de filets[276], saisir la grandeur du mariage dans la dynamique du Royaume des Cieux. Si nous abandonnons la recherche utopique d'une définition univoque du mariage renouvelé, cette démarche prend un sens intéressant, apparenté à la méthode de la dichotomie mathématique : par approches successives en calcul numérique, doublée d'une méthode de calcul formel, aussi appelé calcul symbolique.

[273] Nous pourrions alors distinguer un infini immanent, somme infinie de finis, visible dans l'espoir sans Espérance, un infini eschatologique dans l'Espérance du salut, et un infini de croissance, nous intégrant dans cette dynamique de la rédemption. Ce vocabulaire est encore à fixer.
[274] JEAN PAUL II, *La théologie du corps*, 93-96 : « une vision synoptique ».
[275] Ou croire, au moins.
[276] Voir l'exergue de la traduction interlinéaire du Nouveau Testament sur les langues différentes qui sont jetées sur les choses comme des filets qui ne coïncident pas toujours.

Défi transhumaniste

Une des grandeurs de cet ensemble de catéchèse réside dans l'importance nouvelle donnée au corps humain, grand oublié de notre société[277]. Le corps permet ainsi à l'homme de s'exprimer[278], d'entrer en communion[279], et possède son langage, sa vérité. Dans l'état déchu il semble exercer une contrainte[280] sur la personne et s'oppose à la liberté de don. Une erreur courante consiste à séparer non seulement conceptuellement mais presque réellement le corps et l'âme dans l'intelligence des fidèles, imaginant que chacun est par nature autonome et peut exister seul. Ceux qui commettent cette erreur pourraient y être confortés par une lecture superficielle de la TDC, voyant dans le corps un moyen, un intermédiaire, un autre ou un poids. Cela est d'autant plus triste que tout le but de cette catéchèse est de redonner sa dignité au corps et à la totalité de la personne humaine. Bien qu'il soit impossible de se prémunir d'une attention insuffisante donnée à un enseignement, il est possible d'éviter les équivoques[281]. Cela n'est pas évident car, par exemple, la phrase « je suis dans mon corps » prononcée par un platonicien évoquera un prisonnier, alors que si nous la disons en ayant conscience de la valeur Realsymbolique du corps elle devient l'expression de notre réalisation ontologique. Les malentendus sont tapis dans l'ombre[282], et rendus d'autant plus disponibles qu'une mentalité transhumaniste veut voir dans le corps une machine améliorable. Les progrès de l'informatique offrant à notre imagination la métaphore chaque jour plus puissante de l'intelligence artificielle pour se mesurer à l'homme risquent de même de nous faire rapprocher l'âme d'un programme. Conscients de ce fait nous pensons que construire cette théologie du corps sur l'articulation Realsymbolique de l'âme et du corps peut la rendre plus clairement abordable à nos contemporains.

L'efficacité du Realsymbole

Une des questions qui a motivé cette recherche part de la certitude que le renouvellement du mariage passe par ce mystère qu'Ep 5,32 nous décrit mais dont l'efficacité s'explique difficilement. Toute la théologie du corps montre la cohérence et la beauté de l'œuvre de Dieu

[277] Voir la même constatation et l'insistance du Pape sur la religion du corps : *TDC* 9s.45.54s et *TDC* 66 sur le corps ressuscité, mais ces questions traversent toute cette théologie.
[278] *TDC* 55,2.
[279] Voir toute la dimension sponsale de ce corps, tout au long du texte.
[280] *TDC* 14,6 ; 15,1-3 ; 32,2-6 ; 41,3 ; 43,6 ; 132,3.
[281] Relire les mises en garde du Pape en notes de *TDC* 7,1 et 9,4.
[282] Gn 4,7.

dans le mariage et dans la personne humaine, en particulier dans la perspective eschatologique. Il est clair en la lisant qu'elle ne se comprend qu'à partir d'abord du plan des origines et de la chute décrits aux premiers chapitres de la Genèse et ensuite de l'événement du don sponsal du Christ et de l'Église. Ce dernier point est de grande portée[283] et ses effets sont connus, surtout en ce qui concerne la signification du corps. Les modalités nécessaires pour pouvoir en bénéficier sont décrites dans le don sponsal et la vérité du langage du corps. Mais il est difficile de rendre compte au terme de cette théologie du corps de la manière dont ce mystère peut être effectivement de grande portée, et de la convenance de cette portée. Or cette difficulté disparaît presqu'entièrement dans le cadre de notre travail puisque la convenance Realsymbolique du mariage et du corps humain sont parfaitement cohérents avec ces deux recherches[284] qui nous permettent de déceler comment, par exemple, la fonction crée l'organe[285]. Un lien intrinsèque nouveau est établi entre le mariage humain et le mariage du Christ et de l'Église : l'amour sponsal est devenu, Realsymboliquement, *diffusivum sui*. Ainsi nous pouvons comprendre un peu mieux le Christ nous disant –actuellement– : « Voici que je fais toute chose nouvelle » (Ap 21,5).

12.3 ***Ouvertures induites par la théologie du corps***

La confrontation entre la théologie du corps du Pape Jean Paul II et la théologie Realsymbolique du mariage s'est révélée utile pour comprendre et ancrer chacune de ces théologies. Des problèmes ont été soulevés et ne semblent pas insurmontables. Des richesses aussi semblent à portée de main, répondant pour certaines providentiellement à des questions et des situations actuelles. Nous essayerons d'en aborder quelques-unes ici, découvrant certaines pistes à explorer.

12.3.1 La famille devenue prophétique

Nous avons constaté au début de ce chapitre l'effondrement particulièrement remarquable du nombre de mariages mesuré par les organismes de recensement, malgré l'étendue de ce que

[283] Ep 5,32.
[284] La théologie du corps et le présent travail.
[285] Voir la conclusion de 5.1.4 .

recouvre pour eux le mot mariage. L'histoire, inéluctablement, s'éloigne de la famille que nos travaux semblent alors avoir idéalisée. Et les trop rares familles décrites par les sociologues ont majoritairement troqué le cadre protecteur, mais – disent-ils – extérieur, de l'institution du mariage pour une union fondée sur le seul désir (naturel). Le modèle de famille décrit dans les contes semble prévaloir, d'autant plus conforme à la réalité que les contes sont généralement cruels et fugaces.

Le parallèle avec l'Église est flagrant dans les pays occidentaux où la crise de l'engagement semble provenir d'un certain hédonisme. Mais en réalité cet hédonisme est le symptôme révélateur d'un éclatement plus profond. Nous reconnaissons dans la perte de conscience Realsymbolique de l'appel à la réalisation sponsale, non seulement de chaque chrétien mais aussi de chaque homme, le lieu plus profond de cet éclatement. La cause de cette perte Realsymbolique est logiquement comme étymologiquement connue, elle est avant tout diabolique. Il faudrait alors pour les contrer déceler les modes d'avènement de cette perte Realsymbolique. Beaucoup sont déjà analysés avec finesse dans les développements de la théologie du corps, surtout à propos du péché originel[286]. Contentons-nous ici de dessiner les contours d'un lieu de résistance et aussi de renaissance que nous trouvons indiqué non seulement par les attaques dont elle fait l'objet[287] mais aussi par la sollicitude divine : la famille. Cette sollicitude nous est connue par la vie discrète mais fondamentale de la sainte famille, car, Dieu s'incarnant une seule et unique fois, il est inconcevable que la plus grande partie – selon la durée – de cette incarnation fût inutile. Elle resplendit aussi dans l'œuvre de création et de rédemption décrite par le Pape et par le moyen choisi par Dieu pour nous sauver : « Car, la mort étant venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts. » (1 Co 15,21) C'est dans une famille et par une famille[288], dans l'amour sponsal qui traverse l'histoire du salut et par cet amour sponsal, que le Christ a voulu nous sauver. Chaque famille porte en elle les potentialités utiles[289] pour coopérer à l'œuvre de Dieu.

---

[286] Voir à ce sujet les développements ultérieurs du Pape Jean Paul II sur le péché originel lors des catéchèses du 13 août au 17 décembre 1986.

[287] Une tactique militaire consisterait à définir comme intéressant pour une contre-attaque un domaine attaqué par l'ennemi, probablement car celui-ci devrait bénéficier d'informations importantes sur ce domaine s'il s'y attaque, et certainement car même si le domaine attaqué ne présente pas en soi d'intérêt, la destruction de l'ennemi en est déjà un. Ce qui vaut sur un champ de bataille humain peut être utile contre l'antique Ennemi.

[288] Nous gardons ici la possibilité de comprendre cette phrase dans le temps évangélique et la coopération de Marie et de Joseph, ou dans le temps présent et l'appel de chaque famille, ou encore dans une vision diachronique de l'Église et de ses aspects.

[289] Si nous voulions décrire l'action divine à la manière d'un ingénieur, nous devrions admirer non seulement l'œuvre admirable qu'est l'homme, seul et en interaction avec d'autres, dans sa capacité à évoluer et à s'améliorer au contact des autres, mais aussi capable, dans cet état diminué, non seulement d'être réparé, mais aussi de se

Ainsi, ce qui a longtemps été prophétique était le célibat, dans un monde incertain où le mariage constituait le refuge naturel d'une humanité qui partait vers le néant, lutte inégale de l'immortalité espérée de la descendance contre la certitude de la mort. Aujourd'hui, ce serait plus à la fidélité et à l'amour conjugal d'être prophétique, là où l'homme se prend à rêver d'immortalité gagnée par la technique : « mangeons et buvons, car demain nous mourrons »[290] ne s'applique vraiment que si demain est toujours demain, et ne risque pas un jour de devenir aujourd'hui. La nature humaine garde un désir d'infini qui l'empêchait de céder à ce penchant compréhensible[291] et lui faisait tenir au moins un rêve de bonheur infini dans le mariage. Si l'infini vu comme absence de limite (et donc de sanction) est au moins possible (imaginable), alors s'empêcher de manger et boire, de suivre ses désirs aveuglément quitte à rabaisser l'autre au rang d'objet de désir, est la vraie insulte à l'humanité triomphante. Supprimons le juste[292] car sa conduite nous insulte, c'est-à-dire met en lumière notre folie[293].

Disparition réelle et disparition Realsymbolique du mariage

Nous l'avons vu aussi, le couple chrétien est le nœud anthropologique décisif à travers lequel passent les lignes Realsymboliques importantes pour la théologie catholique. Il est aussi un lieu Realsymbolique important en dehors de la théologie et peut ainsi être un lieu de contact privilégié pour pouvoir rendre compte de l'espérance qui est en nous[294]. Cela est vrai pour l'illustration métaphorique du discours chrétien mais surtout pour son enracinement réel. Nous

réparer soi-même par des aptitudes intrinsèques (développées dans ces propres atteintes) et d'atteindre un nouvel état encore supérieur. Nous avons là une prévoyance rare pour un ingénieur. Une traduction en latin approximatif serait, pour faire suite à *corruptio optimi pessima*, la réponse : *sed redemptio pessimae optimior*.

[290] 1 Co 15,32, qui commence par : « Si les morts ne ressuscitent pas, », mais qui, paradoxalement, s'entend plus en l'absence de mort (et de résurrection).

[291] Et pas naturel, ou alors dans le sens restreint de *correspondant à la nature déchue*.

[292] Voir Sg 2,12.

[293] Ce qui fait que le mariage est incompréhensible, en même temps qu'il est prophétique, c'est qu'il ne semble plus offrir d'espoirs, même s'ils ne sont composés que d'infinis construits (non pas qu'être incompréhensible suffit à rendre une action prophétique, mais, n'étant plus accessible à l'intelligence et au désir humain immédiat, elle ne peut s'expliquer que par la folie de l'homme ou par la folie de Dieu : 1 Co 1,25). Ces espoirs se trouvaient dans les petits bonheurs à collectionner de l'hédonisme qui croit accéder au mystère en résolvant des problèmes (G. MARCEL, *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935, 145-147 ; mais le cœur est-il transparent quand il cesse d'être un problème ?), ils se trouvaient comme pour le peuple de l'Alliance dans la descendance espérée aussi nombreuse que le sable de la mer, ils se trouvaient dans l'immortalité promise par l'orgueil. Et maintenant que l'hédonisme ne cache plus sa soumission aux lois du marché, que la descendance n'est plus imaginée que dans un environnement toxique – quand elle n'est pas vue comme la cause de sa destruction, faisant de la race humaine un parasite – et que l'orgueil n'espère plus que quelques minutes de célébrité, maintenant la famille ne peut plus être qu'un obstacle. Chacune de ces raisons, seule, aurait déjà pu lui être nocive : la société de consommation, l'éco-catastrophisme, la résignation, leur conjonction appelle à une réaction prophétique. Et si même la perspective d'une éternité artificielle ne peut redonner des raisons suffisantes d'espérer en la famille, cette réaction est vitale.

[294] 1 P 3,15.

avons vu cela à l'intérieur de l'Église, par exemple pour la théologie spirituelle où la notion de mariage mystique a été utile[295] aux maîtres de spiritualité pour donner accès à la réalité de ce qu'ils vivaient. Nous pouvons espérer que cela puisse aussi être vrai pour certaines réalités incomprises en dehors de l'Église. Un exemple récurrent d'incompréhension est le célibat sacerdotal ou des personnes consacrées. Il n'est plus l'objet de vexations[296] mais continue, au mieux, à interpeller. Malgré la raréfaction du mariage il reste un Realsymbole accessible à l'intelligence et au cœur humain, il semble donc fructueux de l'invoquer pour expliquer comment l'union entre une personne humaine et Dieu peut être exclusive d'autres amours. Il faut pour cela avoir recours à la notion de noces différées[297] car le reproche d'inactuation des noces mystiques n'est pas trivial. Il ne concerne pas que l'aspect de satisfaction de désirs et rejoint la question plus fondamentale de la dimension Realsymbolique même du don sponsal de la vie consacrée. Par là il demande une certaine ouverture à une vision plus dynamique de la nature humaine[298]. Or la disparition du mariage non seulement ne donnerait plus accès à une compréhension du sacrement de mariage par une métaphore[299] mais rendrait celui-ci inopérant. Cela est aussi difficile à imaginer que l'impossibilité du baptême par disparition de l'eau, ou que l'impossibilité de l'eucharistie par la disparition du pain ou du vin, mais ne peut être nié comme horizon nous obligeant à veiller : « Mais le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? » (Lc 18,8) trouvera-t-il la charité ? trouvera-t-il l'amour sponsal ? La question parallèle qu'il faut humainement poser serait : quel sens donner à une vie qui n'est pas donnée[300] ?

---

[295] Voir par exemple la manière d'utiliser cette notion chez sainte Thérèse d'Avila : THERESE D'AVILA, *Œuvres de sainte Térèse traduites d'après les manuscrits originaux par le P. Marcel Bouix*, III, *Le chemin de la perfection*, Paris, Julien, Lanier et Cie, éditeurs, 1856, septième demeure, chapitre II, 588-597, sur le mariage spirituel de l'âme avec Dieu ; et chez saint Jean de la Croix, par exemple dans son *Cantique spirituel*.

[296] Voir le décret du 20 septembre 1792, titre IV section V autorisant le divorce et ne stipulant aucunes conditions sur les vœux religieux pour pouvoir se marier, à rapprocher du préambule de la constitution du 3 septembre 1791 (placé entre la déclaration des droits de l'homme 26 août 1789 et cette constitution), qui abolit les vœux perpétuels car ils blessent « la liberté et l'égalité des droits ». Voir aussi le décret du 25 (=30) brumaire an II (15 (=20) novembre 1793) qui stipulait que tout prêtre qui se mariait, même insermenté, échapperait à la déportation. Le mariage fut ainsi la seule alternative à la mort pour beaucoup d'ecclésiastiques.

[297] PH. VALLIN, « "*Voici l'époux qui vient*"(Mt 25, 6) : la formalité théologique du lien conjugal en christianisme comme vérité de l'*eschaton* », 32-40.

[298] Et, de la même manière, à une vision plus dynamique du Royaume des Cieux, où nous sommes invités à entrer par grâce, et déjà dans la gloire. Le pléonasme consistant à parler de nature dynamique est inévitable aujourd'hui.

[299] À la manière dont l'ancien geste de la confirmation, le soufflet, n'est plus compris que comme une gifle, alors qu'il avait signifié clairement pour des générations de chrétiens l'affranchissement d'un esclave. Cette disparition de l'esclavage se retrouve dans le rite aussi, qui ne comporte plus qu'un geste d'amitié, non précisé.

[300] Condition fondamentale d'une vie authentique rappelée par le rituel du départ routier : « Un Routier Scout qui n'a pas tout donné, n'a rien donné. »

Ce point peut d'ailleurs conduire à s'intéresser aux autres sacrements, qui partagent les deux dimensions essentielles du mariage : « la dimension de l'Alliance et de la grâce, et la dimension du signe. »[301] La Realsymbolique y est liée de par sa nature même, la dynamique sponsale peut constituer un lieu de contact et de relecture utile. Il peut alors être intéressant de voir le mariage comme le modèle des autres sacrements, pour l'articulation de la nature et de l'actuation Realsymbolique du sacrement en particulier. Nous ne pensons pas en cela porter atteinte à d'autres sacrements, celui de l'eucharistie en particulier. Elle reste « la source et le sommet de toute la vie chrétienne »[302] et tous les autres sacrements lui sont liés et ordonnés[303]. Nous proposons plus, par le biais Realsymbolique du mariage, une porte d'entrée catéchétique par la métaphore et une propédeutique réelle par le Realsymbole.

Les notes de la famille chrétienne, Église domestique

Enfin, et pour reprendre certaines conclusions de cet enseignement du Pape formulées par le Cardinal Ouellet[304], nous pouvons dire que le mariage jouit d'un degré d'ecclésialité de premier plan, particulièrement à cause de l'articulation des sacrements à partir du mystère nuptial du Christ et de l'Église[305], et malgré les opinions contraires fondées sur le rôle des époux – et non du prêtre – lors de la célébration du sacrement. Cette centralité du mariage et de la famille dans l'Église constitue les époux en « Église en miniature »[306] dotée des notes de l'Église, dans « la communauté de vie, le sacerdoce commun, la charité, l'évangélisation et le culte. Ces dimensions constitutives confèrent au couple d'être une réalité ecclésiale essentiellement missionnaire, à l'instar de la grande Église dont elle est une cellule de base. »[307] Les conséquences d'une telle constitution seront développées au paragraphe 12.3.3 . Arrêtons-nous tout d'abord sur une conséquence particulière du renouveau anthropologique établi par l'union du Christ et de l'Église.

[301] *TDC* 133,2.
[302] *LG* 11.
[303] *PO* 5.
[304] M. OUELLET, *Divine ressemblance ; le mariage et la famille dans la mission de l'Église*, Québec, Anne Sigier, 2006, 288s.
[305] Cf. *GS* 48.
[306] Voir *LG* 11, *AA* 11, et le discours du Pape Paul VI aux Équipes Notre Dame le 4 mai 1970, PAUL VI, Allocution *Sodalibus Consociationis v. d. "Équipes Notre Dame" e variis nationibus*, *AAS* 62 (1970) 428-437.
[307] M. OUELLET, *Divine ressemblance ; le mariage et la famille dans la mission de l'Église*, 288.

12.3.2 Le Christ norme anthropologique et masculine

Nous avons suivi attentivement l'irrigation nouvelle de l'humanité par l'union du Christ et de l'Église. L'anthropologie qui en découle est importante pour l'Église et les sacrements, et la place du Christ y est prépondérante : il est, par son incarnation, la norme anthropologique fondamentale. Or, pour reprendre une constatation simple et mise en évidence au temple de Jérusalem : il est de sexe masculin[308]. Cela devrait donc, dans une vision polarisée de l'humanité, le disqualifier comme modèle universel.

Nous avions déjà abordé une objection similaire en examinant pourquoi et comment le Christ célibataire pouvait être l'époux modèle et fonder, face à l'Église, une anthropologie de la conjugalité. Le don sponsal que nous avons discerné dans les qualités Realsymboliques du mariage, nécessaires pour qu'il ouvre ce mariage à l'horizon eschatologique, est commun aux deux époux, pourquoi alors chercher à les séparer ? La pression actuelle qui pèse sur les définitions personnelles et légales de la masculinité et la féminité, et qui les fait varier frénétiquement, si nous observons ces changements à l'échelle de l'histoire, nous pousse à vouloir utiliser cette anthropologie conjugale pour tenter d'apporter quelque lumière au débat. Mais, plus que sous la pression des événements, c'est sous un angle anthropologique et théologique que nous voulons aborder cette question[309] : la masculinité et la féminité existent elles au-delà de la simple convention, et dans ce cas comment les définir à partir du Christ ? Plus qu'une définition ontologique, déjà donnée par les récits de la création et développés par la TDC, nous chercherons des définitions Realsymboliques dans le sens de réalisation des personnes. La question peut alors devenir (avec ce sens Realsymbolique et dynamique de « être », c'est-à-dire d'exprimer pour trouver son essence) : qu'est-ce qu'être un homme ou une femme ?

« C'est un garçon »

Pourquoi cette exclamation si courante à la naissance d'un fils est-elle si communément absente des célébrations de Noël et, semble-t-il, de l'événement même de la naissance du Christ ?

---

[308] Lc 2,22s.
[309] Ou sous l'angle du *logos*, pour reprendre les catégories rhétoriques d'Aristote.

Nous ne parlons pas ici de l'absence de surprise – et donc d'utilité de l'annonce – du sexe de l'enfant de la crèche, mais bien de l'oubli récurrent de la masculinité de Jésus. Or nous devons nous rendre à l'évidence, si nous sommes maintenant certains de la qualité d'époux du Christ, nous ne pouvons pas faire l'économie de l'étude de sa masculinité[310]. Comme au chapitre 3.3 de notre recherche, nous pouvons considérer la masculinité du Christ comme un chaînon manquant dans le cercle qui va de la charité en Dieu à la charité en Dieu pour nous laisser un espace de réalisation personnelle. Mais alors le modèle que nous devons suivre pour entreprendre ce chemin passe-t-il par l'exemple du mariage de Marie et de Joseph[311] dans lequel le Christ s'est construit comme fils ? Est-ce là la totalité de l'exemple disponible de la masculinité et de la féminité ? Cela serait injuste pour l'action rédemptrice du Christ, qui ne s'est pas contenté de naître dans la sainte famille pour nous sauver. Il faut aussi chercher à comprendre les modèles de réalisation masculines et féminines donnés à travers la vie du Christ pour ne pas se contenter de modèles à imiter mais chercher ceux qui sont efficaces, sinon comment dire qu'« il n'y a ni homme ni femme »[312] ?

Une interrogation parallèle[313] consisterait à chercher le moment précis de fondation de l'Église. Un instant seul ne saurait rendre justice à l'œuvre du salut qui va de l'incarnation à la parousie. De la même manière nous ne pouvons ignorer les actes conjugaux que nous avons détaillés plus haut[314] et qui relèvent aussi de la masculinité du Christ. Ainsi cette masculinité modèle, qui est aussi la voie d'accès à la féminité, nous fait entrer dans la dynamique de l'éternité. Pour le dire autrement, nous pouvons nous définir masculin à côté du Christ ou féminin face au Christ, ou homme ou femme par rapport au Christ, mais cette définition ne se comprend bien que dans la perspective eschatologique et actuelle du Royaume des Cieux : le Christ s'est déjà donné totalement à nous, mais notre réponse est encore à établir et pour l'instant défectible. Son don est déjà total et effectif, dans la réalité et l'intimité de son incarnation, et c'est dans cette intimité que sont établis les sacrements. Ce don n'est pas encore

[310] Sur les raisons de celle-ci, voir *III Sent*., dist. 12, q. 3.
[311] *ST* III, q. 29, art. 2.
[312] Ga 3,28, qui est réellement différent de : « il n'y a plus d'apparences d'homme ni de femme » ou de « il n'y a plus de différence de traitement entre les hommes et les femmes ».
[313] Par laquelle commençait le cours d'ecclésiologie du Pr. D. Vitali.
[314] Et l'ensemble du chapitre 6, d'ailleurs, mais cela ne signifie pas qu'il faut y voir une définition ou une réalisation progressive de la masculinité du Christ.

consommé[315]. Si nous reprenons l'approche anthropologique développée plus haut[316], et qui définissait statiquement l'humain par « *capax doni* », elle devient dynamiquement « *capax doni* par le Christ ». Ce qui nous donnait, pour une première approche de la différence homme-femme (en nous rappelant que la réception est ici vue comme un défi, elle est active) :

Masculin =	capable		de don	au	féminin
Féminin =	capable	de la réception	du don		masculin

Et réciproquement (ce que nous devons comprendre dans un sens qui n'est pas absolument symétrique et simultané, mais plutôt successif)

Cela, relu dans la dynamique du salut, pourrait maintenant se transcrire :

Masculin =	capable	de donner du don du Christ à Église	à	féminin
Féminin =	capable	du don que l'Église reçoit du Christ	de la part du	masculin

Et réciproquement (bien que cette dernière partie de la tentative de description semble incapable d'apporter beaucoup de possibilités de discernement).

Nous pourrions nous inspirer des écrits patristiques sur ce sujet, mais si nous nous référons à Augustin, par exemple, nous voyons que la compréhension de la différence sexuelle était non seulement changeante mais aussi sujette à influences. La 2e journée de l'Équipe de recherche sur le christianisme ancien et médiéval en est le reflet précis. Pour le rappeler rapidement, saint Augustin affronte cette question du point de vue eschatologique dans l'interprétation de Gn 2,21-24 de son *De Trinitate*[317]. Il cherche à expliquer soit une infériorité protologique de la femme qui ne serait rachetée et *rehaussée* qu'eschatologiquement, soit une permanence de la différence sexuelle, aussi dans l'*eschaton*, qui interdit une quelconque infériorité[318]. La difficulté principale consiste à articuler cette difficulté avec l'affirmation paulinienne que c'est l'homme et non la femme qui est à l'image de Dieu. Or la Lettre dit : (1 Co 11,7) « L'homme, lui, ne doit pas se couvrir la tête, parce qu'il est l'image et le reflet de Dieu ; quant à la femme, elle est le reflet de l'homme. » Augustin établit de nombreuses distinctions et comparaisons et

[315] Quoi que peuvent déjà chanter les hymnes de la dédicace : « Reine de toute beauté, que le Christ Roi s'est unie : combien heureux est votre sort d'Épouse », ou encore « elle vient nouvelle du ciel, préparée pour le lit nuptial, afin que pure elle s'unisse au Seigneur » dont l'original « Nova véniens e cælo, nuptiáli thálamo præparáta, ut intácta copulétur Dómino » dans l'hymne *Urbs Jerusalem Beata* est explicite.
[316] Au paragraphe 5.4.3 .
[317] AUGUSTIN, *De Trinitate*, livre XII, chapitre VII (9-12) ; *PL* 42, 1003B-1005C.
[318] M. CUTINO, « La différenciation sexuelle et son accomplissement eschatologique chez Augustin », *RevSR* 91/4 (2017) 565 et 570s.

nous montre que l'application moniste et artificielle de passages bibliques est dangereuse et équivoque. Ils ne peuvent être détachés comme des pièces de mécanique conceptuelle[319], même s'ils se réfèrent à l'horizon eschatologique.

Une fois cette mise en garde augustinienne accueillie, si nous nous inspirons de la réalité du mariage et de l'enfantement – fondatrice de la compréhension de l'altérité sexuelle – et si nous essayons de la combiner avec ce que nous avons dit, une anthropologie qui chercherait à distinguer le masculin du féminin devrait alors passer de la définition plus évolutive :

Masculin = donne la (sa) vie/ se donne à l'autre puis affronte le défi de l'accueil de l'autre/de la vie

Féminin = accueille l'autre/la vie puis donne la vie/donne de devenir l'autre

À une définition de type :

Masculin = idem, par le Christ à l'Église et par l'Église au Christ

Féminin = idem, par l'Église au Christ et par le Christ à Église

Il faudrait, pour que cette recherche soit recevable, ancrer ces considérations dans un déploiement anthropologique, Realsymbolique et biblique plus complet, sans lequel la masculinité du Christ et ses relations avec les hommes et les femmes de son temps ne peuvent être que des exemples ponctuels de comportement. Nous voyons que sans cela la masculinité du Christ demeurera un chaînon caché de la Realsymbolique biblique.

Bibliquement, les recherches entreprises au chapitre 6 nécessiteraient d'être approfondies et confrontées symétriquement avec les récits de la création. Cela ferait apparaître un chiasme qui pourrait être utile, surtout si nous le confrontons avec des réflexions d'Y. Fauquet sur la féminité[320], définie comme don de soi et disponibilité sans réserve du « me voici ».

À partir de ces recherches, nous pourrions envisager d'autres développements sur le sacerdoce masculin, les différences entre célibat consacré et non consacré, le célibat sacerdotal et d'autres sujets reliés. Nous le voyons les possibilités sont nombreuses mais nécessiteraient d'abord des bases solides.

---

[319] PH. VALLIN, « Le péché originel ou le dogme réussi. II. Le dogme en échec d'une herméneutique en échec. », *Kephas* 2010/1, 165.
[320] *BC Pentateuque* I*, § 112 et 113.

12.3.3 Applications possibles de l'image et leur continuité

Le domaine de l'ecclésiologie semble plus directement atteignable par nos recherches. Nous y sommes revenus au paragraphe précédent[321] par la considération de la famille domestique, nous y étions en permanence par le biais de l'épouse, nous nous proposons maintenant de chercher si des pistes d'étude existeraient dans l'espace laissé entre ces deux extrêmes de la société chrétienne.

La réalisation de la vocation du mariage, et donc de la famille chrétienne, passe par le thème classique d'Église domestique[322]. Chacun de ses membres doit, chacun selon sa vocation propre, réaliser actuellement la triple charge de prêtre, de prophète et de roi que le Christ a confiée à l'Église[323]. La famille peut donc déjà être considérée et étudiée Realsymboliquement comme cadre de la réalisation du mariage et de chaque chrétien au sein de l'Église. Elle est pourtant plus que cela, et le don Realsymbolique total que les époux sont appelés à se faire l'un à l'autre a des conséquences et des résonances directes sur la famille comme sur la communauté chrétienne. Il est intéressant sur ce point de suivre le mouvement de *TDC* 88 à la suite de la Lettre aux Éphésiens qui d'Ep 5 à Ep 6 élargit les appels de saint Paul des époux à la famille et à la communauté chrétienne. La famille, décrite comme une communauté[324], est naturellement unie à la description de la communauté chrétienne, comme le mariage est naturellement uni à la famille quand l'Église cherche à approcher son mystère[325]. À un niveau intermédiaire, nous pouvons voir que la paroisse ou le diocèse sont souvent vus par leur pasteur sous un angle sponsal, voire décrits avec un vocabulaire conjugal. La signification de l'anneau épiscopal en est un bon révélateur, comme l'attitude de nombreux prêtres, dont K. Wojtiła qui considérait le groupe *srodowisko* comme sa paroisse personnelle, où il pouvait répondre à l'appel « à revivre l'amour du Christ époux envers l'Église-épouse »[326]. Cherchons alors quelles pistes de développement de notre travail pourraient rendre plus clairement et utilement justice à ce qui

[321] À la fin du paragraphe 11.3.1.
[322] Ou « petite Église » pour des sources plus anciennes. Voir les discussions sur ce point dans les études de *LG* 11 et de *AA* 11. Voir aussi J. GRANADOS, *Una sola carne in un solo Spirito : teologia del matrimonio*, 197-203, sur l'articulation entre grand et petit sacrement.
[323] JEAN PAUL II, Motu Proprio *Familia a Deo instituta* du 9 mai 1981; *AAS* 73 (1981) 441-444.
[324] Aussi en *TDC* 124,3, relisant *HV* 21.
[325] Voir l'insistance de toute la théologie du corps à parler « du mariage et de la famille », et le nom complet de l'institut Jean Paul II évoquant toujours le mariage et la famille.
[326] JEAN PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Pastores dabo vobis* du 25 mars 1992, *AAS* 84 (1992) 690s.

reste jusqu'ici une intuition. Évitons la méprise blessante[327] de ne rester qu'à la comparaison et cherchons les moyens de rendre raison de la portée Realsymbolique de l'union du Christ et de l'Église à certains niveaux de la structure ecclésiale pour pouvoir entrer dans sa réalité.

La famille élément constitutif dont la nature est liée à celle de l'Église

Par principe la famille ne peut se comprendre en dehors de l'Église, la discussion du lien entre contrat et sacrement pour des baptisés – c'est-à-dire à l'intérieur de l'Église – nous l'a suffisamment montré. Nous pouvons dire qu'elle est intimement liée à sa structure en vertu des mêmes discussions traduites par le principe actuel du droit : « entre baptisés, il ne peut exister de contrat matrimonial valide qui ne soit, par le fait même, un sacrement. »[328] De plus, comme cela a abondamment été développé dans la théologie du corps pour expliquer les conséquences de la loi du lévirat[329], la famille est l'horizon naturel de l'ecclésiologie car elle est présente eschatologiquement dans cette ecclésiologie. Et si nous revenons à la nature sociale de l'homme développée plus haut[330] nous ne pouvons que constater une convergence anthropologique et Realsymbolique entre ces niveaux. Ajoutons au sommet de cette pyramide analogique la réalité Realsymbolique de l'union du Christ et de l'Église et ancrons ce parallélisme dans la réalité historique de cette union par le Christ vrai Dieu, vrai homme et vrai époux (dynamiquement et Realsymboliquement pour ce dernier point), et nous pourrons affirmer la dimension historique des épousailles entre la famille et l'Église. Ce dernier point méritera d'être tempéré par une vision qui évitera les monismes que nous reconnaissons comme faux : si les conversions au christianisme se sont faites pendant longtemps par familles entières, cela ne peut préjuger d'une constance dans la foi. Il sera alors intéressant d'étudier cette particularité de la famille chrétienne qui permet le baptême d'enfants sur la foi de leurs parents, (ou sur la foi de la communauté chrétienne représentée par les parrain et marraine, ce qui nous conduit à un autre niveau d'analogie) et qui laisse comprendre que c'est une communauté qui s'attache au Christ.

Pour appuyer notre propos nous devrions alors nous attacher à l'étude du Cantique des Cantiques et au rôle des autres personnages de ce dialogue amoureux qui n'est pas limité à deux personnes. Il faudrait aussi nous attarder sur la dimension communautaire de la conversion de

[327] Cf. J. BORELLA, *Penser l'analogie*, Genève, Ad Solem, 2000, 193-214.
[328] *CIC* 1055 §2.
[329] Mt 22,24-30 ; Mc 12,18-27 ; Lc 20,27- 40 expliqués en *TDC* 64-69.
[330] Voir PH. VALLIN, « Pourquoi l'homme est-il un animal politique ?», 59-94.

la samaritaine : pourquoi le Christ lui demande-t-il d'appeler son mari ? est-ce seulement une mise à l'épreuve ? et pourquoi insister sur la conversion de tout son village ? est-ce seulement pour mettre en avant la qualité missionnaire du véritable adorateur, ou pour appeler à l'unité un peuple de la promesse encore divisé ? Cela pourrait aussi être relu dans la perspective d'une famille non établie par cinq mariages successifs mais devenue réelle par l'union au Christ. De la même manière aussi nous pourrions relire sponsalement et familialement la rencontre entre Marie-Madeleine et le Christ ressuscité[331] : elle est la première à témoigner de la résurrection, mais comme envoyée aux apôtres.

D'un point de vue plus phénoménologique, nous pourrions, à l'appui de ce rapprochement entre famille et Église, étudier leurs aspects communs et les liaisons de ces aspects. Il pourrait par exemple être intéressant de voir les corrélations existant entre les faiblesses de l'Église et celles des familles, leurs évolutions, les attaques dont elles sont l'objet. Nous avons déjà légèrement abordé certains de ces problèmes d'un point de vue statistique. Cela ne peut constituer le tout de la réflexion théologique mais peut indiquer des urgences aux théologiens.

Les communautés et paroisses, familles dans l'Église-famille

Le passage de notre analogie du niveau de la famille à celui des communautés peut sembler artificiel à première vue, et ne relever que d'un désir de systématisation, mais répond à des développements constants du Magistère connus comme « doctrine sociale de l'Église »[332]. Ainsi nous pouvons relever la responsabilité première de la famille dans les domaines primordiaux (comme par exemple l'éducation) et en même temps la responsabilité première de l'Église pour la mission et l'évangélisation, comme pour la sanctification des fidèles. Cette articulation se fait, suivant le principe de subsidiarité, aux différents niveaux de la société et de l'Église. Si nous nous en tenons au domaine de la sanctification[333] et le plaçons dans son horizon eschatologique nous ne pouvons imaginer les communautés constitutives de l'Église comme de simples niveaux administratifs, ne pouvant bénéficier que d'une certaine ressemblance avec les familles et avec l'Église. La question reste alors de caractériser les niveaux dont nous parlons et de discerner leur valeur Realsymbolique. Une des pistes les plus qualifiées est l'étude du sacerdoce et de ses relations (sponsales) avec Dieu. L'articulation du travail serait alors

[331] Jn 20,17.
[332] Consulter : CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Città del Vaticano, LEV, 2004.
[333] Mais cela est vrai, dans l'Église, pour ceux de la direction et de l'enseignement.

intéressante en ce qu'elle permettrait soit de comprendre le sacerdoce à la lumière du mariage et de l'Église, mais aussi de la famille, ou de comprendre les structures diocésaines, paroissiales, et peut-être d'autres, à la lumière du mariage, du sacerdoce et de la résurrection. La doctrine sociale de l'Église, et en particulier l'outil du principe de subsidiarité, à cause du respect qu'il comporte du plus petit niveau capable de ce que nous pourrions appeler reflet Realsymbolique de la sponsalité du Christ, serait alors une trame intéressante à suivre pour développer une doctrine Realsymbolique de la société Église.

La famille, image de la Trinité, membre du corps du Christ

Au sommet de ce que nous avons vu jusqu'ici et de ce que nous proposons de développer se trouve le véritable défi théologique de cette enquête Realsymbolique, savoir l'articulation de cette Realsymbolique basée sur l'incarnation et de la Realsymbolique de la Trinité[334]. L'articulation devrait alors se faire à tous les niveaux de cette pyramide analogique (et même Realsymbolique) que nous proposons d'établir. Cette figure serait alors renforcée par une connexion externe que nous pourrions continuer à découvrir, à la suite de la TDC[335].

Ce projet, ample, permettrait de décrire non seulement de l'extérieur une réalité complexe et mystérieuse, mais permettrait d'approcher par une analogie logique d'attribution – déductive – la nature dynamique de ses différents niveaux, pour ensuite, par une construction Realsymbolique de démontrer la valeur essentielle de ces niveaux.

Une comparaison ne prétendant pas à l'efficacité permettrait d'illustrer notre propos : les images fractales ont, dans le domaine mathématique, la propriété d'être identiques à elles-mêmes quel que soit le niveau où elles sont agrandies[336]. Elles ont en plus la propriété, si elles sont planes et composées de lignes sans épaisseur, de couvrir quasiment une surface. Ceci se répète dans un nombre plus important de dimensions[337]. Appliquée à la Trinité, à l'Église et au mariage, ainsi qu'à la famille, aux paroisses et diocèses, voire aux autres niveaux de synodalité, cela signifierait que la description de ces niveaux pris individuellement et mis en rapport les

[334] Défi aussi pour K. RAHNER, *Écrits théologiques,* IX, 17s.
[335] Voir *TDC* 9,3 à l'origine, *TDC* 67,3 et *TDC* 68 eschatologiquement, *TDC* 77,2 en connexion avec le Royaume des Cieux et en *TDC* 95b,4 pour sa valeur analogique et Realsymbolique.
[336] Les choux romains ont approximativement la même propriété, la structure conique qu'ils ont de loin et en spirale de plus près se reproduit de plus près encore et d'extrêmement près.
[337] Cela se traduit techniquement par : sa dimension de Hausdorff est strictement supérieure à sa dimension topologique.

uns avec les autres permettrait une compréhension plus complète que la simple addition des compréhensions individuelles. Nous devons cependant mettre en garde contre les limites intrinsèques d'une telle image : elle pourrait entretenir l'orgueil de la connaissance et de la possession des mystères ; de plus elle ne peut s'appliquer qu'à un nombre limité de niveaux alors que ses propriétés proviennent justement de ses limites à des niveaux infinis de division. Nous ne prétendons donc pas la proposer autrement que comme une illustration.

Études connexes utiles

Le thème du mariage et en particulier de l'Église épouse dans l'Écriture s'est révélé d'une richesse surprenante, mais il n'est pas un monde isolé. Il serait utile, pour le compléter comme pour étendre une méthode à d'autres champs, de s'attaquer aux thèmes proches et liés de l'alliance et de la communion des saints. Ces domaines sont déjà comme inscrits dans nos recherches, mais nous n'avons pu, dans ce cadre restreint, leur donner l'espace qui leur est dû. Ils permettraient aussi d'aborder des domaines liés tels que la dimension sociale de la nature humaine et de l'Église, pour l'alliance, et la spiritualité découlant de l'eschatologie pour la communion des saints.

CONCLUSION

« Heureux les invités au festin des noces de l'agneau » (Ap 19,9)

Parvenu au terme de cette recherche, nous devons reconnaître que cette joie des noces est effectivement et actuellement donnée, et pas seulement à cause de l'achèvement de ce travail.

Nous avions dû restreindre drastiquement l'ampleur des questions auxquelles soumettre le présent examen, dans la crainte de ne pas pouvoir affronter exhaustivement chacune des harmoniques qu'elles impliquaient. Nous voulions connaître mieux l'Église par l'image de l'épouse, nous voulions interroger l'efficacité de la théologie du corps, nous voulions par ces moyens rendre un peu plus disponibles ces mystères celés dans le mariage et l'Église par la proximité avec le seul Dieu, Trinité.

Nous avons maintenant l'impression d'avoir principalement soumis à notre examen la notion de Realsymbole et ses applications au mariage et aux noces du Christ et de l'Église. Or, malgré l'importance de ces examens, nous apercevons en nous retournant sur le chemin parcouru le nombre de sujets abordés qui non seulement rejoignent mais aussi dépassent nos espérances. Nous avons ainsi pu relire Realsymboliquement non seulement l'ecclésiologie de l'épouse mais aussi le mariage, dans ses dimensions sacrale et sacramentelle, et ceci nous a permis d'accueillir avec un regard nouveau la théologie du corps, et d'en expliciter plus clairement l'efficacité. Nous voyons donc nos souhaits en grande partie comblés.

Cet achèvement n'est que partiel car ces examens sous l'angle Realsymbolique ne sont pas exhaustif et mériteraient, dans leur brièveté presque technique, d'être encore explicités. Ils

mériteraient aussi de voir leurs conséquences développées[1]. Nous nous rendons pourtant déjà compte de la portée de ces nouvelles formulations – malgré leur concision, et grâce à elle aussi – de par la clarté des idées qu'elles recouvrent. Et cette clarté devrait aussi permettre de les utiliser plus facilement comme bases de raisonnements.

Quand nous disons par exemple que le mariage était déjà un Realsymbole dans l'ordre de la création, et qu'il peut maintenant l'être doublement dans l'ordre de la Rédemption, cela semble bien simple. Quand nous développons les caractéristiques de cette affirmation selon les catégories Realsymboliques, cela englobe une richesse considérable. Et quand nous l'articulons avec les autres Realsymboles que nous connaissons déjà bien (l'homme, les sacrements, le Verbe incarné) les conséquences sont grandioses.

Le Realsymbole redécouvert

Nous pouvons donc déjà – petite satisfaction en regard de ce que pourrait être celle d'avoir redécouvert le visage de l'Église – nous réjouir personnellement d'avoir pu concevoir avec plus de clarté ce qui nous échappait jusqu'ici presque complètement. Cette joie se double de la possibilité nouvelle de concevoir les sacrements de manière plus liée et continue avec l'ensemble de la création, alors que la description juridico-sacramentelle pouvait évoquer les sept sacrements comme une réalité tombée du ciel et absolument différente de toute la création. Cette continuité permet de faire le lien réellement et plus simplement, presque intuitivement entre beaucoup de notions théologiques. Ce qui n'était alors qu'un ensemble de métaphores permettant une certaine approche intellectuelle, inductive, devient par les Realsymboles une démarche déductive : nous pouvons prendre notre monde au sérieux car il est – par Dieu – sensé.

[1] Rendons ici hommage à K. Rahner pour la clarification et l'élaboration de ce concept de Realsymbole. Mais nous pouvons aussi regretter qu'il n'ait pas utilisé explicitement cette notion et ses développements. Par exemple dans son K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens : Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg (im Breisgau), Herder, 1976, trad. Française : *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris, Le centurion, 1983, il n'utilise que peu cette notion et, à notre connaissance, pas directement sous cette dénomination. Par exemple en K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, 89, pour traiter du discours analogique sur Dieu, il décrit l'analogie comme la relation plus originaire, mais ne précise pas ce qu'elle peut être réellement. En *Ibid*, 378, il aborde la théologie paulinienne de l'Église et rassemble sous une même dénomination générique de « symbolique » des images de l'Église aussi diverses que « les semailles, l'édifice, le Temple, la Jérusalem d'en haut, la fiancée, l'épouse du Christ. » Mais il ne précise pas la portée de ce terme ou ses diverses applications dans ce cas précis. Enfin, *Ibid*, 464s, pour aborder les sacrements des états de vie, il dit bien que, dans le mariage, les baptisés « rendent visibles le signe de l'amour, où vient à paraître *l'*amour qui unit Dieu et les hommes. Mais là où une autoréalisation *essentielle* de l'Église vient à s'effectuer jusque dans la situation concrète et décisive de la vie d'un homme, là existe le sacrement. » En tout cela la notion de Realsymbole est clairement sous-jacente mais n'est pas exprimée.

Un aspect parallèle de cette recherche est qu'elle propose des justifications bibliques et symboliques beaucoup plus facilement acceptables que des énoncés juridiques, positifs et rationnels. Le foisonnement symbolique qui pouvait passer pour une dispersion devient ici un chemin de compréhension. Cela est vrai pour la mentalité actuelle qui n'est pas encline à accepter spontanément tout énoncé de foi, mais peut aussi constituer un terrain d'entente œcuménique nouveau. Puisque l'Écriture Sainte est la base généralement commune des chrétiens il serait utile de la laisser s'exprimer et de compléter l'étude par la contemplation Realsymbolique[2]. Le domaine du mariage étant le lieu de tellement de différences et de divisions entre chrétiens, il serait utile et beau qu'il soit le lieu de leur rapprochement : c'est à l'amour que nous aurons les uns pour les autres que nous serons reconnus disciples (voir Jn 13,35), cela devrait se vérifier dans le mariage. Nous ne parlons pas ici seulement de quelques beaux sentiments mais d'une charité active et sponsale qui, seule, est transformante.

De plus les domaines concernés par cette étude dépassent largement ce que nous avions souhaité aborder dans un premier temps. Ainsi les questions liées au mariage et à l'incarnation que nous avons pu aborder rapidement pourraient bénéficier d'approches renouvelées. De même, le célibat en vue du Royaume des Cieux, la masculinité du sacerdoce ministériel, l'anthropologie et la complémentarité homme–femme, et beaucoup d'autres questions délicates, peuvent trouver par cet outil du Realsymbole une manière nouvelle d'être abordés, interrogés et décrits. Ce que nous avons vu jusqu'ici montre la cohérence de ce langage avec ce que la théologie a déjà pu dire, ce qui se comprend au vu de l'enracinement biblique de cette notion de Realsymbole.

Les leçons actuelles de l'histoire

Remarquons que nous avons aussi pu déterminer avec précision les époques et certaines raisons pour lesquelles ce langage Realsymbolique a pu quasiment disparaître.

Les Pères de l'Église nous apprennent que la théologie ne peut se développer que si elle bénéficie d'une certaine liberté de pensée : une position défensive vis-à-vis des encratistes peut conduire à transiger ; une haute estime de la vie consacrée, héritière du don que les martyrs firent de leur vie, peut la faire surestimer ; une entente chèrement gagnée avec le pouvoir temporel a tendance à lier les lois de l'Église et celles de l'État dans les domaines qui sont

[2] Relire à ce sujet *DV* 24.

connexes, tels le mariage. Les théologiens du concile de Trente nous apprennent que le positionnement apologétique n'est pas le plus adapté à une réflexion complète. Les raisonnements développés lors du concile Vatican II établissent que, malgré des désirs convergents depuis d'autres domaines de pensée, des malentendus et des méfiances peuvent facilement faire obstacle à un développement théologique et Realsymbolique complet.

Ces précisions historiques permettent de tirer des enseignements pour le présent, mais aussi de relire avec une plus grande précision ce qui a pu être écrit à différentes époques. Plus récemment et depuis le concile Vatican II, les écrits des Papes ont ainsi montré un usage discret et pourtant effectif de la dimension Realsymbolique. Sa connaissance plus précise nous a permis d'en discerner les traces et d'en amplifier les conséquences. Cela s'est vu surtout pour la théologie du corps. Nous formulons l'espoir que cette reformulation et cette fondation complémentaire puissent rendre plus facile d'accès cette théologie. Ceci est d'autant plus vrai que cette fondation Realsymbolique était déjà discrètement présente dans la théologie du corps.

La cohérence contemplée du Realsymbole

Une autre raison pour laquelle nous nous réjouissons de cette redécouverte et espérons qu'elle puisse être partagée par beaucoup est qu'elle s'est logiquement avérée cohérente avec les développements théologiques déjà existants. Cela n'était pas évident à première vue car ces développements concernaient des domaines bien différents et s'appuyaient sur des méthodes de vérification d'origine variées. Il est vrai que le principe de non contradiction nous indiquait déjà que des énoncés dont nous savons qu'ils sont vrais ne pouvaient se contredire, mais leur relecture ou leur redéploiement Realsymbolique est par nature immergé dans l'origine profondément biblique du Realsymbole. Nous refaisons ainsi théologiquement l'expérience que font tant de commentateurs de la sainte Écriture : il n'est pas possible de se perdre en elle car sa cohérence est garantie par son inspiration[3]. Théologiquement, pourvu que nous ayons l'humilité de nous placer comme auditeurs –ou plutôt contemplateurs– de la Vérité en suivant ce que l'Écriture nous offre par ces Realsymboles, et surtout par cette image du mariage du Christ et de l'Église, nous sommes certains de nous pas risquer de tomber dans les contradictions et de pouvoir entrer toujours plus avant dans ses mystères.

[3] L'inerrance de l'Écriture décrirait ici plus complètement ce que nous ne faisons qu'évoquer par le biais de la cohérence.

Ce que le Père a révélé aux tout-petits

Une dernière raison de nous réjouir de ce travail que nous avons pu mener est la découverte d'un sens de cette parole du Christ : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits. »[4]

Nous avons pu contempler et articuler la notion de Realsymbole avec celles d'analogies, en voyant en quoi ce symbole particulier se trouvait à l'intersection (et à la conjonction) des analogies d'attribution et de proportionnalité. Nous avons aussi vu en quoi cette notion de Realsymbole pouvait, bien que de manière fugace, être plus immédiatement perceptible à la nature humaine complète que ne le sont les analogies, bien que celles-ci soient des objets plus clairement disponibles à l'analyse de l'intellect. Les Realsymboles ont cette particularité d'être capables de *parler* à la totalité de la personne humaine, corps et âme, intellect et autres dimensions de l'esprit, mais sont, de par cette nature complète et complexe, plus difficiles à soumettre à l'analyse partielle. Or le questionnement intellectuel est par nature partiel. Le mariage est en ce domaine bien représentatif, non seulement du point de vue des analyses qui précèdent, mais aussi par expérience : il est flagrant de voir à quel point ce qui n'est que le produit d'une abstraction peut choquer le bon sens commun à tant de chrétiens non diplômés en théologie.

Cela ne veut bien sûr pas jeter l'opprobre sur les explorations intellectuelles, mais veut inviter chacun à se souvenir de la totalité de ce qu'il est et de la totalité qu'il est appelé à être, surtout s'il veut y confronter ses recherches[5]. Un lieu adapté est pour cela le mariage abordé Realsymboliquement. Souhaitons seulement qu'il reste accessible au plus grand nombre, directement ou par sa famille.

[4] Lc 10,21.

[5] Méditer le Psaume 8 est une bonne porte d'entrée de ces recherches, la grandeur de l'homme ne se comprenant qu'en référence, en dépendance à Dieu : « Yahvé, notre Seigneur, qu'il est puissant ton nom par toute la terre ! Lui qui redit ta majesté plus haute que les cieux par la bouche des enfants, des tout petits, tu l'établis, lieu fort, à cause de tes adversaires pour réduire l'ennemi et le rebelle. » Ps 8,2s.

BIBLIOGRAPHIE

Magistère de l'Église

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Città del Vaticano, Typis polyglottis Vaticanis, 1970-1999.

BENOIT XV, Lettre encyclique *Spiritus Paraclitus* du 15 septembre 1920, *AAS* 12 (1920) 385-423.

BENOIT XVI, Lettre encyclique *Deus Caritas est*, Città del Vaticano, LEV, 2005. (abrégé *DCE*)

_____, « Vœux de Noël à la Curie Romaine, le 22 décembre 2005 », *AAS* 98-1 (2006) 40-53.

_____, « Allocutio. Summus Pontifex convenit legatos Scientiarum, apud Studiorum Universitatem Ratisbonensem disserens de : "Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen" », *AAS* 98-10 (2006) 728-739.

Concilium Tridentinum: diariorum, actorum, epistularum, tractatuum, Fribourg, Herder (abrégé *CT* suivi du numéro de volume selon ce qui suit) :

CT, Diariorum : vol. I : *Herculis Severoli commentarius ; Angeli Massarelli diaria I-IV*, collegit edidit illustravit S. MERKLE, 1901 ; vol. II : *Massarelli Diaria V-VII ; L. Pratani, H. Seripandi, L. Firmani, O. Panvinii, A. Guidi, P.G. De Mendoza, N. Psalmaei commentarii*, collegit edidit illustravit S. MERKLE, 1911 ; vol. III.1 : *Aistulphi Servantii, Philippi Musotti, Philippi Gerii, Gabrielis Paleotti scripturae conciliares*, collegit edidit illustravit S. MERKLE, 1931 ; vol. III.2 : *Antonii Manelli libri pecuniarum pro Concilio expensarum ; Libri introitus et exitus datariae ; Expensae et perscriptiones variae ; Indices patrum subsidia accipientium ; Res annonariae ; Expensae factae ad commercia per cursum publicum inter Romam et Concilium habenda*, collegit edidit illustravit H. MAZZONE, 1985;

CT, Actorum : vol. IV : *Monumenta Concilium praecedentia, trium priorum sessionum acta,* collegit edidit illustravit S. EHSES, 1904 ; vol. V : *Pars altera : acta post sessionem tertiam usque ad Concilium Bononiam translatum,* collegit edidit illustravit S. EHSES, 1911 ; vol. VI.1 : *Acta Concilii Bononiensis a Massarello conscripta,* auxit edidit illustravit TH. FREUDENBERGER, 1950 ; vol. VI.2 : *Vota patrum et theologorum originalia in Concilio Bononiensi prolata vel in scriptis data quotquot inveniri potuerunt,* collegit edidit illustravit TH. FREUDENBERGER, 1972 ; vol. VI.3 : *Summaria sententiarium theolologorum super articulis Lutheranorum de sacramentis purgatorio, indulgentiis, sacrificio missae in Concilio Bononiensi disputatis,* collegit edidit illustravit TH. FREUDENBERGER, 1974 ; vol. VII.1 : *Acta Concilii iterum Tridentum congregati a Massarello conscripta (1551-1552),* colligere coeperunt inter alios A. POSTINA et S. EHSES ; auxit illustravit prelo subicere inchoavit IO. BIRKNER ; quo immatura morte praevento opus perfecit TH. FREUDENBERGER, 1961 ; vol. VII.2 : *Orationes et vota theologorum patrumque originalia in Concilio iterum Tridentum congregato prolata vel in scriptis data quotquot inveniri potuerunt cum actis miscellaneis,* collegit edidit illustravit TH. FREUDENBERGER, 1976 ; vol. VII.3 : *Acta preparatoria mandata instructiones relationes Concilium iterum Tridentum congregatum spectantia, cum praesidentium Imperatoris principumque Germanorum oratorum episcoporum abbatum theologorum quorundam litteris,* collegit edidit illustravit TH. FREUDENBERGER, 1980 ; vol. VIII : *Pars quinta complectens Acta ad praeparandum Concilium, et sessiones anni 1562 a prima (XVII) ad sextam (XXII),* collegit edidit illustravit S. EHSES. 1919 ; vol. IX : *Pars sexta complectens Acta post sessionem sextam (XXII) usque ad finem Concilii (17 sept. 1562-4 dec. 1563),* collegit, edidit, illustravit S. EHSES, 1924 ;

CT, Epistularum : vol. X : *Pars prima complectens epistulas a die 5 Martii 1545 ad Concilii translationem 11 Martii 1547 scriptas,* collegit edidit illustravit G. BUSCHBELL, 1916 ; vol. XI : *Pars secunda complectens additamenta ad tomum priorem et epistulas a die 13 martii 1547 ad Concilii suspensionem anno 1552 factam conscriptas,* collegit edidit illustravit G. BUSCHBELL, 1937 ;

CT, Tractatuum : vol. XII : *Pars prior complectens tractatus a Leonis X temporibus usque ad translationem Concilii conscriptos,* collegit edidit illustravit V. SCHWEITZER, 1930 ; vol. XIII.1 : *Partis alterius volumen prius complectens*

tractatus a translatione Concilii usque ad sessionem XXII conscriptos, auxit edidit illustravit H. JEDIN, 1938 ; vol. XIII.2 : *Partis alterius volumen secundum : Tractate nach der XXII. Session (17. September 1562) bis zum Schluss des Konzils*, edidit illustravit K. GANZER, 2001.

CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, Città del Vaticano, LEV, 2004.

FRANÇOIS, Exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* du 19 mars 2016, *AAS* 108/4 (2016) 311-446.

HEFELE C.J. – LECLERCQ H., ed., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, I-XI, Paris, Letouzey et Ané, 1907-1952.

HELLIN F.G., *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, Città del Vaticano, LEV, 1995.

_____, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et Spes*, Città del Vaticano, LEV, 2003.

JEAN PAUL II, Lettre encyclique *Dives in misericordia* du 30 novembre 1980, *AAS* 72 (1980) 1177-1232.

_____, Motu Proprio *Familia a Deo instituta* du 9 mai 1981, *AAS* 73 (1981) 441-444.

_____, Exhortation apostolique post-synodale *Reconciliatio et Paenitentia* du 2 décembre 1984, *AAS* 77 (1985) 185-275.

_____, Lettre encyclique *Dominum et vivificantem* du 18 mai 1986, *AAS* 78 (1986) 809-900.

_____, Exhortation apostolique post-synodale *Pastores dabo vobis* du 25 mars 1992, *AAS* 84 (1992) 657-804.

_____, Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* du 14 septembre 1995, *AAS* 88 (1996) 5-82.

_____, Lettre encyclique *Fides et Ratio* du 14 septembre 1998, *AAS* 91 (1999) 5-88.

_____, *La théologie du corps*, Paris, Les éditions du Cerf, 2014. (Abrégé *TDC* pour les références aux catéchèses. Les numéros renvoient respectivement aux catéchèses et aux paragraphes de ce livre)

LÉON XIII, *Arcanum divinae sapientiae*, Città del Vaticano, Ex Typographia Vaticana, 1880.

_____, Lettre encyclique *Providentissimus* du 18 novembre 1893, *ASS* 26 (1893) 269-292.

MELLONI A., « Sinossi critica dell'allocuzione di apertura del Concilio Vaticano II *Gaudet Mater Ecclesia* di Giovanni XXIII », in G. ALBERIGO – G. BATTELLI – A. MELLONI – S. TRINCHESE, ed., *Fede tradizione profezia, Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia, Paideia Editrice, 1984.

PAUL VI, Allocution *ad E.mos Patres Purpuratos* du 23 juin 1964, *AAS* 56 (1964) 581-589.

_____, *Populorum Progressio*, *AAS* 59 (1967) 257-299.

_____, Lettre encyclique *Humanae Vitae*, Città del Vaticano, LEV, 1968; *AAS* 60 (1968) 481-503.

_____, Allocution *Sodalibus Consociationis v. d. "Équipes Notre Dame" e variis nationibus*, *AAS* 62 (1970) 428-437.

PIE IX, *Constitutio Dogmatica Pastor Æternus*, *ASS* 6 (1870-1871) 40-47.

PIE XI, *Casti Connubii*, *ASS* 22 (1930), 539-592.

PIE XII, Lettre encyclique *Mystici corporis*, Città del Vaticano, LEV, 1943, *AAS* 35 (1943) 193-248.

_____, Lettre encyclique *Divino afflante Spiritu*, Città del Vaticano, LEV, 1943, *AAS* 35 (1943) 297-325.

_____, Lettre encyclique *Humani Generis*, Città del Vaticano, LEV, 1950, *AAS* 42 (1950) 561-578.

_____, Lettre encyclique *Sacra virginitas*, Città del Vaticano, LEV, 1954, *AAS* 46 (1954) 161-191.

_____, Lettre encyclique *Haurietis Aquas*, Città del Vaticano, LEV, 1956, *AAS* 48 (1956) 309-353.

Pontificale Romanum. De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi, Città del Vaticano, LEV, 1968.

Pères de l'Église et époque patristique

ALBERT LE GRAND, *Opera omnia. 26. De sacramentis,* Aschendorff, Monasterii Westfalorum [Münster], 1958².

_____, *Opera omnia.* 29. *Commentarii In IV lib. Sententiarum, dist. 1-22,* Paris, L. Vivès, 1894.

_____, *Opera omnia.* 30. *Commentarii In IV lib. Sententiarum, dist. 23-50,* Paris, L. Vivès, 1894.

AMBROISE DE MILAN, *De Abraham, PL* 14.

_____, *Expositio Evangelii secondum Lucam, PL* 15.

AMBROSIASTER, *Quaestiones veteris et novi Testamenti* ; *PL* 35.

ANSELME DE LAON, *Enarrationes in Matthaeum, PL* 162.

APPONIUS, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* I-III, ed. et tr. L. Neyrand, B. de Vregille, SC 420, 421 et 430, Paris, Les éditions du Cerf, 1997-1998.

ATHANASE, *Expositiones in Psalmos, PG* 27.

_____, *Epistola ad Amunem monachum, PG* 26.

ATHÉNAGORE, *Legatio pro christianis, PG* 6 ; trad. Française *Supplique au sujet des chrétiens* et *Sur la Résurrection,* ed. et tr. B. Pouderon, SC 379, Paris, Les éditions du Cerf, 1992.

_____, *De resurrectione mortuorum, PG* 6 ; trad. Française *Supplique au sujet des chrétiens* et *Sur la Résurrection,* ed. et tr. B. Pouderon, SC 379, Paris, Les éditions du Cerf, 1992.

AUGUSTIN, *Confessionum, PL* 32.

_____, *Contra Faustum Manichaeum, PL* 42.

_____, *De bono conjugali, PL* 40.

_____, *De bono viduatis, PL* 40.

_____, *De civitate Dei, PL* 41.

_____, *De conjugis adulterinis, PL* 40.

_____, *De continentia, PL* 40.

_____, *De correptione et gratia*, *PL* 44.

_____, *De doctrina christiana*, *PL* 34.

_____, *De Genesi ad litteram*, *PL* 34.

_____, *De nuptiis et concupiscentia*, *PL* 44.

_____, *De sancta virginitate*, *PL* 40.

_____, *De Trinitate*, *PL* 42.

_____, *De Vera Religione*, *PL* 34.

_____, *Enarrationes in Psalmos*, *PL* 36 et 37.

_____, *Epistolae*, *PL* 33.

_____, *In epistolam Joannis ad Parthos*, *PL* 35.

_____, *In Joannis Evangelium*, *PL* 35.

_____, *Quaestiones in Heptateuchum*, *PL* 34.

_____, *Secundam Juliani responsionem*, *PL* 45.

_____, *Sermo ad catechumenos, De Symbolo*, *PL* 40.

_____, *Sermones de Scripturis*, *PL* 38.

BASILE DE CESAREE, *Homélies sur l'Hexaéméron*, ed. et tr. S. Giet, SC 26 bis, Paris, Les éditions du Cerf, 1968.

_____, *Homilia in Psalmum XLIV*, *PG* 29.

_____, *Lettres* II, Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

_____, *Sur le baptême*, ed. et tr. J. Ducatillon, SC 357, Paris, Les éditions du Cerf, 1989.

_____, *Sur le Saint-Esprit*, ed. et tr. B. Pruche, SC 17 bis, Paris, Les éditions du Cerf, 1968.

BEDE LE VENERABLE, *Explanatio Apocalypsis*, *PL* 93.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermones in Cantica canticorum*, *PL* 183 ; trad. Française *Sermons sur le Cantique*. I. *1-15*. II. *16-32*. III. *33-50*. IV. *51-68*. V. *69-86*, ed. et tr. P. Verdeyen, R. Fassetta (et Abbaye Sainte-Marie de Boulaur pour le tome V), SC 414, 431, 452, 472, 511, Paris, Les éditions du Cerf, 1996, 1998, 2000, 2003, 2007.

_____ (?), *Vitis mystica, seu Tractatus de passione Domini*, *PL* 184.

BOÈCE, *De Personna III*, PL 64.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Paedagogus*, *PG* 8.

_____, *Stromatum*, *PG* 8-9.

_____, *Extraits de Théodote*, ed. et tr. F. Sagnard, SC 23, Paris, Les éditions du Cerf, 1948.

CYPRIEN DE CARTHAGE, *Epistolae*, *PL* 4.

_____, *De unitate Ecclesia*, *PL* 4.

_____, *De Habitu Virginum*, *PL* 4 ; *Sancti Cypriani episcopi opera*. Pars IV. *De Habitu Virginum*, *CCL* III F, Turnhout, Brepols, 2016.

_____, *De oratione dominica*, *PL* 4.

GAUDENCE DE NOVARE, *Sermones*, *PL* 20.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *De hominis opificio*, *PG* 44.

_____, *De virginitate*, *PG* 46 ; trad. Française *Traité de la Virginité*, ed. et tr. M. Aubineau, SC 119, Paris, Les éditions du Cerf, 1966.

GRÉGOIRE LE GRAND, *Epistolarum*, *PL* 77.

_____, *XL homiliarum in Evangelia*, *PL* 76.

_____, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, ed. et tr. R. Bélanger, SC 314, Paris, Les éditions du Cerf, 1984.

HERMAS, *Le pasteur*, ed. et tr. R. Joly, SC 53 bis, Paris, Les éditions du Cerf, 1968.

HILAIRE, *Commentarius in Matthaeum*, *PL* 9.

HINCMAR DE REIMS, *Epistolae*, *PL* 126.

HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel*, ed. et tr. M. Lefèvre, SC 14, Paris, Les éditions du Cerf, 1947.

HONORIUS D'AUTUN, *Elucidarium*, *PL* 172.

IGNACE D'ANTIOCHE, *Epistolae*, *PG* 5 ; trad. Française *Lettres – Lettres et Martyre de Polycarpe de Smyrne*, ed. et tr. P.-T. Camelot, SC 10 bis, Paris, Les éditions du Cerf, 1998.

IRÉNÉE, *Contra haereses*, *PG* 7 ; trad. Française *Contre les hérésies. Livre III*, ed. et tr. F. Sagnard, SC 34, Paris, Les éditions du Cerf, 1952 ; *Livre IV, tome II*, ed. et tr. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, C. Mercier, L. Doutreleau, SC 100/2, Paris, Les éditions du Cerf, 1965 ; *Livre V, tome II*, ed. et tr. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier, SC 153, Paris, Les éditions du Cerf, 1969.

ISIDORE DE SÉVILLE, *De Ecclesiasticis Officiis*, *PL* 83.

ISAAC DE L'ÉTOILE, *Sermones*, *PL* 194.

JEAN CHRYSOSTOME, *Commentarius in Sanctum Matthaeum Evangelistam*, *PG* 57.

_____, *De virginitate*, *PG* 48 ; trad. Française *La Virginité*, ed. et tr. H. Musurillo, B. Grillet, SC 125, Paris, Les éditions du Cerf, 1966.

_____, *Expositio in Psalmos*, *PG* 55.

_____, *Homiliae XXIV in epistolam ad Ephesios*, *PG* 62.

_____, *Homiliae XII in epistolam ad Colossenses*, *PG* 62.

_____, *Homiliae XLIV in epistolam primam ad Corinthios*, *PG* 61.

_____, *Homiliae in Genesim*, *PG* 53.

_____, *Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti*, *PG* 51.

_____, *Huit catéchèses baptismales inédites*, ed. et tr. A. Wenger, SC 50, Paris, Les éditions du Cerf, 1957.

_____, *Quales ducendae sint uxores* in *Homiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti*, *PG* 51.

JÉRÔME, *Epistolae*, *PL* 22.

_____, *Adversus Jovinianum*, *PL* 23.

_____, *Commentariorum In Ezechielem*, *PL* 25.

LACTANCE, *Institutions divines, Livre VI*, ed. et tr. C. Ingremeau, SC 509, Paris, Les éditions du Cerf, 2007.

Lettre à Diognète, ed. et tr. H.-I. Marrou, SC 33 bis, Paris, Les éditions du Cerf, 1965.

MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, ed. et tr. H. Musurillo, V.- H. Debidour, SC 95, Paris, Les éditions du Cerf, 1963.

MÉTHODE D'OLYMPE – MUSURILLO H. A., ed. et tr., *The symposium : a treatise on chastity*, New York, The Newman Press, 1958.

MONDESERT C. – GUINOT J.-N., *Lire les pères de l'Église, dans la collection « Sources chrétiennes »*, Les éditions du Cerf, Paris 2010[2].

NIL D'ANCYRE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. I, ed. et tr. M.-G. Guérard, SC 403, Paris, Les éditions du Cerf, 1994.

ORIGÈNE, *Homiliae in Canticum canticorum*, *PG* 13 ; trad. Française *Homélies sur le Cantique*, ed. et tr. O. Rousseau, SC 37 bis, Paris, Les éditions du Cerf, 1966.

_____, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.* I-II, ed. et tr. L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret, SC 375 et 376, Paris, Les éditions du Cerf, 1991, 1992.

_____, *Homiliae in Leviticum*, *PG* 12 ; trad. Française *Homélies sur le Lévitique*. I. *I-VII*. II. *VII-XVI*, ed. et tr. M. Borret, SC 286-287, Paris, Les éditions du Cerf, 1981.

_____, *Commentaria in Evangelium Joannis*, *PG* 14 ; trad. Française *Commentaire sur saint Jean, Livres XIX-XX, tome IV*, ed. et tr. C. Blanc, SC 290, Paris, Les éditions du Cerf, 1982.

_____, *Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum*, *PG* 13.

_____, *Commentaria in Epistolam B. Pauli ad Romanos*, *PG* 14.

ORIGÈNE – GRÉGOIRE D'ELVIRE – SAINT BERNARD, *Le Cantique des Cantiques d'Origène à Saint Bernard*, ed. et tr. Winling R.– Hamman A.-G., tr. Carmélites de Mazille, Les Pères dans la foi 24, Paris, Desclée de Brouwer, 1983.

ORIGÈNE – PIERI F., ed., *Opere di Origene.* 014.4. *Esegesi paolina, I testi frammentari*, Roma, Città Nuova, 2009.

QUODVULTDEUS DE CARTHAGE, *De Symbolo*, *CCL* LX, Turnhout, Brepols, 1976.

TERTULLIEN, *Ad uxorem*, *PL* 1 ; trad. Française *À son épouse*, ed. et tr. C. Munier, SC 273, Paris, Les éditions du Cerf, 1980.

_____, *Adversus Marcionem*, *PL* 2 ; trad. Française *Contre Marcion.* I. *Livre I.* IV. *Livre IV*, ed. et tr. R. Braun, SC 365, 456, Paris, Les éditions du Cerf, 1991, 2000.

_____, *Apologeticus*, *PL* 1.

_____, *De anima*, *PL* 2 ; *SCAR* 3/2B, Roma, Città Nuova, 2010.

_____, *De exhortatione castitatis*, *PL* 2 ; trad. Française *Exhortation à la chasteté*, ed. et tr. C. Moreschini, J.-C. Fredouille, SC 319, Paris, Les éditions du Cerf, 1985.

_____, *De jejuniis*, *PL* 2 ; *SCAR* 4/2, Roma, Città Nuova, 2012.

_____, *De monogamia*, *PL* 2 ; trad. Française *Le Mariage unique*, ed. et tr. P. Mattei, SC 343, Paris, Les éditions du Cerf, 1985.

_____, *De praescriptione haereticorum*, *PL* 2 ; trad. Française *De la prescription contre les hérétiques*, ed. et tr. R. F. Refoulé, P. de Labriolle, SC 46, Paris, Les éditions du Cerf, 1957.

ZÉNON DE VÉRONE, *Tractatus*, *PL* 11.

Époque scolastique et moderne

BELLARMIN R., *Opera omnia.* II. *De controversiis* II, Napoli, Giuliano, 1857.

_____, *Opera omnia.* III. *De controversiis* III, Napoli, Giuliano, 1858.

_____, *Opera omnia.* VI. *De scriptoris ecclesiasticis*, Napoli, Giuliano, 1862.

BONAVENTURE, *Opera omnia*. IV. *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi. IV, In quartum librum sententiarum*, Quaracchi, Ex typographia Colegii S. Bonaventurae, 1889.

CALVIN J., *Institution de la religion Chrestienne,* Genève, De l'Imprimerie de J. Bourgeois, 1560.

_____, *Commentaires sur le Nouveau Testament*. IV. *Épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1960.

DUNS SCOT J., *Commentaria oxoniensia ad IV libros Magistri sententiarum* I, Quaracchi, Typographia Collegii s. Bonaventure, 1912.

_____, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 1988.

_____, *Opera omnia. Editio minor.* II/2. *Opera Theologica*. *Reportata parisiensa*, Alberobello, Editrice Alberobello, 1999.

_____, *Opera omnia. Editio minor.* III/2. *Opera Theologica*. *Ordinatio.* III-IV. Alberobello, Editrice Alberobello, 2001.

_____, *Opera omnia.* XIII. *Ordinatio. Liber quartus.* dist. 14-42, Città del Vaticano, Typis polyglottis Vaticanis, 2011.

ÉRASME, *De matrimonio christiano*, Leyden, s.é., 1650 (1651?).

_____, *Éloge de la folie*, tr. N. Gueudeville, Amsterdam, F. L. Honoré, 1731.

HUGUES D'AMIENS, *Contra haereticos sui temporis*, *PL* 192.

HUGUES DE SAINT VICTOR, *De sacramentis christianae fidei*, *PL* 176.

_____, *De B. Mariae virginitate*, *PL* 176.

JEAN DE LA CROIX, *Obras completas. Edición crítica, notas y apendices por Lucinio Ruano de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos 15, Madrid, La Editorial Católica, 1982.

LANGTON E., *Summa magistri Stephani Cantuariensis archiepiscopi*, s.l. s.é. s.d. ; B.N.F. manuscrits latins - fonds Abbaye de saint Victor, Ms. 14556.

LOMBARD P., *Sententiae in IV libris distinctae*, Paris 1158 ; trad. française, *Les quatre livres des sentences*, I-IV, tr. M. Ozilou, Paris, Les Éditions du Cerf, 2012-2015.

LUTHER M., *Œuvres.* II. *De la captivité babylonienne de l'Église*, Genève, Labor et Fides, 1966.

_____, *Œuvres.* XII. *Commentaire sur l'épître aux Romains*, Genève, Labor et Fides, 1985.

RICHTERI A. L., ed., *Corpus Iuris Canonici*. I. *Decretum Magistri Gratiani*, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1955.

SUAREZ F., *Opera omnia. 20. Commentarii et disputationes in Tertiam partem d. Thomae*, Paris, L. Vivès, 1877.

THOMAS D'AQUIN, , *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*. 1. *In quattuor libros sententiarum*, Stuttgart, Fromann-Holzboog, 1980.

_____, Q*uaestiones disputatae*, II, Romae, Marietti, 1949[8].

_____, *Super Epistolas S. Pauli lectura*, 2 vol., Romae, Marietti, 1953.

_____, *Opuscula Theologica*, vol. I, *De re dogmatica et morali*, Romae, Marietti, 1954.

_____, *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*. 2. *Summa contra gentiles. Autographi deleta. Summa theologiae*, Stuttgart, Fromann-Holzboog, 1980, 184-926 ; trad. française, *Somme théologique*, 4 vol., Paris, Les éditions du Cerf, 1984-1985.

_____, *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*. 2. *Summa contra gentiles. Autographi deleta. Summa theologiae*, Stuttgart, Fromann-Holzboog, 1980, 1-152 ; trad. française, *Somme contre les Gentils*, Paris, Les éditions du Cerf, 1993.

_____, *De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, Introduction, traduction et commentaire de S.-Th. Bonino, Fribourg, Éditions Universitaires de Fribourg, Paris, Les éditions du Cerf, 1996.

_____, *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*, 2 vol., Paris, Les éditions du Cerf, 2002-2008.

THOMAS DE STRASBOURG, *Commentaria In IIII libro Sententiarum*. II. *Lib. IIII*, Strasbourg 1490, Reproduction : Venezia, Ex officina Stellae, Iordani Ziletti, 1564.

DE VIO TH. dit CAJETAN, *Epistolae Pauli et aliorum apostolorum*, Lyon, Apud Gasparem à Portonariis, 1558.

_____, *Opuscula omnia*, Lyon, Apud haeredes Iacobi Iuntae, 1565.

Bibliographie générale

ADNES P., *Le mariage*, Tournai, Desclée, 1963.

ALETTI J.N., *Essai sur l'ecclésiologie des lettres de Saint Paul*, Études bibliques 60, Pendé, Paris : J. Gabalda et Cie, 2009.

_____, « Les difficultés ecclésiologiques de la lettre aux Éphésiens. De quelques suggestions », *Biblica* 85 (2004) 457-474.

ALONSO SCHÖKEL L., *I nomi dell'amore, Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Casale Monferrato, Piemme, 1997.

_____, « Las Sandalias del Mesias Esposo », *Biblica* 59 (1978), 1- 37.

ANDRE-VINCENT I., « Pour une théologie de l'image », *Revue Thomiste* 59 (1959), 320- 338.

ARISTOTE, *De la génération des animaux*, Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

_____, *L'histoire des animaux*, VII, Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

ATLAN G., *Les juifs et le divorce*, Bern – Berlin – Bruxelles – Frankfurt am Main – New York – Oxford – Wien, Persée, 2002.

AUSTIN J. L., *How to Do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.

AUWERS J.-M. – GALLAS W. – AUWERS J.-M., ed., « Les Pères devant le Cantique des cantiques », in *Regards croisés sur le Cantique des Cantiques*, Bruxelles, Lessius, 2005, 9-29.

BALDANZA G., *La grazia del sacramento del matrimonio*, Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » 74, Roma, Centro Liturgico Vincenziano, 1993.

_____, « L'unione tra giudei e gentili : la metafora sponsale in Rom 9, 23-26 », *Salesianum* 2 (1997) 237-248.

_____, « L'uso della metafora sponsale in 1 Co 6, 12-20. Riflessi sull'ecclesiologia », *Rivista Biblica* 3 (1998) 317-340.

_____, *La metafora sponsale in S. Paolo e nella tradizione liturgica siriaca*, Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » 114, Roma, Centro Liturgico Vincenziano, 2001.

_____, « Sacramentalità del matrimonio ed ecclesiologia : alcune riflessioni nella prospettiva della lettera agli Efesini », Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae » 109, Roma, Centro Liturgico Vincenziano, 1995, 289-309.

VON BALTHASAR H. U., *Sponsa Verbi, Saggi teologici*, II, Brescia, Morcelliana, 1969 ; orig. Allemand, *Sponsa Verbi, Skizzen zur Theologie*, II, Einsielden, Johannes Verlag, 1961.

_____, *Qui est l'Église ?*, Saint Maur, Parole et Silence, 2000 ; orig. Allemand, *Wer ist die Kirche ?*, Freiburg, Herder, 1965.

_____, « Henri de Lubac, l'œuvre organique d'une vie », *NRT* 98 (1976) 33-59.

_____, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985 ; orig. Allemand, *Christlicher Stand*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1977[2].

BARON S. W., *Histoire d'Israël, vie sociale et religieuse*, II, Paris, PUF, 1957.

BARTH K., *Dogmatique*, I/1*, Genève, Labor et Fides, 1953 ; orig. Allemand, *Die Kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1947.

_____, *Dogmatique*, III/1, Genève, Labor et Fides, 1960 ; orig. Allemand, *Die Kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1957.

_____, *Dogmatique*, III/4*, Genève, Labor et Fides, 1964 ; orig. Allemand, *Die Kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1951.

BATUT J.-P., *Dieu, le Père tout-puissant*, Saint-Maur, Parole et silence ; Paris, Coopérative de l'enseignement religieux de Paris, 1998.

_____, « La Nomination paternelle est-elle une usurpation ? », *Communio* XXXIV, 6 (2009) 13-26.

_____, *Pantocrator, « Dieu le Père tout-puissant » dans la théologie prénicéenne*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2009.

BAYILI B., *Le concept d'inculturation*, Paris, L'Harmattan, 2014.

BEAUCHAMP P., *L'un et l'autre testament.* I. *Essai de lecture.* II. *Accomplir les Écritures*, Paris, Éditions du Seuil, 1976, 1990.

DE BEAUVOIR S., *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard 1958

BECHINA F., *Die Kirche als "Familie Gottes" : die Stellung dieses theologischen Konzeptes im Zweiten Vatikanischen Konzil und in den Bischofssynoden von 1974 bis 1994 im Hinblick auf eine "Familia-Dei-Ekklesiologie"*, Roma, Pontificia Università Gregoriana (thèse), 1998.

DE BELLOY C., « Habitation et missions divines », *RSPT* 92 (2008) 225-240.

BEN ISAAC ACHKENAZI DE JANOW J., *Tseenah Ureenah*, Lublin 1615 ; trad. française, *Le commentaire sur la Torah*, Lagrasse, Verdier, 1987.

BERGANT D., *Il Cantico dei cantici (Guide spirituali all'Antico Testamento)*, Roma, Città Nuova, 1998.

BERNHARD J., « Le mariage sacrement au concile de Trente », *RDC* 42/2 (1992), 269-284.

BIANCU S. – GRILLO A., *Il simbolo*, Milano, San Paolo, 2013.

BOESPFLUG F., « Apophatisme théologique et abstinence figurative. Sur l'"irreprésentabilité" de Dieu (le Père). » *RevSR* 72/4 (1998) 446-468.

BONINO S.-TH., « Pour lire le document "À la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle" », in COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *À la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Les éditions du Cerf, 2009, 137-166.

BONS E., « Approche "métaphorologique" du livre d'Osée », *RevSR* 72/2 (1998) 133-155.

_____, « Osée 1,2. Un tour d'horizon de l'interprétation », *RevSR* 73/2 (1999) 207-222.

_____, « Le Dieu et les Dieux dans le Psautier de la Septante », in *Le monothéisme biblique*, E. BONS – T. LEGRAND, ed., *Lectio Divina* 244, Paris, Les éditions du Cerf, 2011, 129-143.

BORELLA J., *La crise du symbolisme religieux*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990.

_____, *Penser l'analogie*, Genève, Ad Solem, 2000.

BOURDIEU P., « Sur le pouvoir symbolique », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 32/3 (1977) 405-411.

BOURGEOIS D., *Le champ du signe*, Fribourg, Université de Fribourg, 2007.

BOURGUET V., « Bioéthique et dualisme *ontologique* », *Revue Thomiste* 97 (1997) 619-639.

BOUYER L., « Où en est la théologie du Corps mystique ? », *RevSR* 22/3-4 (1948) 313-333.

_____, *Newman, sa vie, sa spiritualité*, Paris, Les éditions du Cerf, 1952.

_____, *Du protestantisme à l'Église*, *US* 27, Paris, Les éditions du Cerf, 1955².

_____, *L'Église de Dieu*, Paris, Les éditions du Cerf, 1970.

_____, *Le Père invisible*, Paris, Les éditions du Cerf, 1976.

BOUZIDI B., *Néologie et néologismes de forme*, Sétif, Université de Sétif, 2010.

BRAGUE R., « Dieu le Père est-il un mâle ? », *Communio* 18/2 (1993) 9-15.

_____, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, 2008.

BRAUN F. M., *La mère des fidèles : essai de théologie johannique*, Tournai – Paris, Casterman, 1953.

BRITO E., « Le Christ, hier, aujourd'hui et demain. Chronique de christologie. » *Revue théologique de Louvain* 18/3 (1987) 361-372.

BROWN P., *Augustine of Hippo, a biography*, London, Faber, 1967 ; trad. française, *La vie de Saint Augustin*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.

_____, *The body and society : men, women, and sexual renunciation in early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988 ; trad. italiana, *Il corpo e la società*, Torino, G. Einaudi, 1992.

BRUAIRE CL., *La raison politique*, Paris, Fayard, 1974.

BUBER M., *Uber das Erzieherische*, Berlin, Lambert Schneider, 1925 ; trad. française, *La relation, âme de l'éducation ?*, Paris, Parole et Silence, 2001.

BULTMANN R., *Jésus. Mythologie et démythologisation*, Paris, Éditions du Seuil, 1968.

CAFFARRA C., « Il Magistero di Giovanni Paolo II su Matrimonio e Famiglia », *Famiglia e Vita* 2 (2005) 30-36.

CAMBIER J., « Le grand mystère concernant le Christ et son Église. Éphésiens 5, 22-33 », *Biblica* 47 (1966) 43-90 223-242.

CAMPOS L. – DI SEGNI R., *Haggadàh di Pesach*, Trieste, Beniamino Carucci editore, 1974.

CANO M., *De locis theologicis*, Biblioteca de Autores Cristianos. Maior 84. Serie biblioteca clásica, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2006.

CANTALAMESSA R., « Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini. Bilancio di una ricerca », in R. CANTALAMESSA, ed., *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano, Vita e Pensiero, 1976, 423-460.

CASALEGNO A., « La figura della sposa di Gv 3, 29 », in A. ORAZZO, ed. , *I Padri della Chiesa e la teologia : in dialogo con Basil Studer*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1995, 69-74.

CENALMOR D. –MIRAS J., *Il diritto della Chiesa*, Roma, Edizioni Università della Santa Croce, 2005.

CERBELAUD D., « La lecture juive du Chant des chants », *Carmel* 105 (2002) 31-39.

CHARDON L. – FLORAND F., *La Croix de Jésus, où les plus belles vérités de la théologie mystique et de la grâce sanctifiante sont établies*, Paris, Les éditions du Cerf, 1937

CHAUVET L.-M., « Le mariage un sacrement pas comme les autres », *La Maison-Dieu* 127 (1976) 64-105.

_____, *Du symbolique au symbole*, Paris, Les éditions du Cerf, 1979

_____, *Symbole et sacrement*, Paris, Les éditions du Cerf, 1987.

CHAVANNES H., *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth*, Paris, Les éditions du Cerf, 1969.

CHAVASSE CL., *The bride of Christ*, London, The religious book club, 1939.

CHOJNACKI M., *Die Nähe des Unbegreifbaren : der moderne philosophische Kontext der Theologie Karl Rahners und seine Konsequenzen in dieser Theologie*, Freiburg, Universitätsverlag, 1996.

CHOLLET A., « Analogie », *DTC*, I, 1142-1154.

CLAUDEL P., *Correspondance de Paul Claudel avec les ecclésiastiques de son temps : le sacrement du monde et l'intention de gloire*, 2 tomes en 3 volumes, Paris, Honoré Champion, 2005-2008.

CLAUDEL P. –MALICET M., ed., –MILLET-GÉRARD D. – TILLIETTE X., *Le poète et la Bible*. I. *1910-1946*. II. *1945-1955*, Paris, Gallimard, 1998, 2004.

CLAUDEL P. – MASSIGNON L. – DANIELOU J., « Sur l'exégèse biblique », *Dieu vivant* 14 (1949) 73-94

DE COCK J., *L'Église et le sacrement de mariage d'après les actes du Concile de Trente*, Roma, Extrait de dissertation PUG, 1966 ; Mayidi, Extraits de la Revue du Clergé Africain, sept.-nov.1966.

COLLI P., *La pericope paolina ad Ephesios V. 32 nella interpretazione dei SS. Padri e del Concilio di Trento*, Parma, Officina Grafica Fresching, 1951.

COLOMBO G., « Dove va la teologia sacramentaria ? », *La Scuola Cattolica* CII/6 (1974) 673-717.

COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Textes et documents (1969-1985)*, Paris, Les éditions du Cerf, 1988.

CONGAR M. J., « Dogmes protestants et Dogme catholique comparés », *RSPT* 26/3 (1937) 499-504.

CONGAR Y., « La croix de Jésus, du P. Chardon », *Vie Spirituelle, Supplément* 51 (1937) 42-57.

_____, *Esquisses du Mystère de l'Église*, *US* 8, Paris, Les éditions du Cerf, 1941.

_____, *Sainte Église, US* 41, Paris, Les éditions du Cerf, 1963.

_____, ed., *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie, US* 52, Paris, Les éditions du Cerf, 1965.

_____, *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge*, Paris, Les éditions du Cerf, 1968.

_____, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Les éditions du Cerf, 1970.

_____, « La personne "Église" », *Revue Thomiste* (1971) 603-640.

_____, *Je crois en l'Esprit-Saint*. I. *L'expérience de l'Esprit*, Paris, Les éditions du Cerf, 1979.

_____, *Je crois en l'Esprit-Saint*. II. *Il est Seigneur et il donne la vie*, Paris, Les éditions du Cerf, 1979.

_____, *Martin Luther. Sa foi, sa réforme. Études de théologie historique, Cogitatio Fidei* 119, Paris, Les éditions du Cerf, 1983.

CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, « Notification sur le livre "*Jesus symbol of God*" du Père Roger Haight, S.J., *DC* 2332 (2005) 263-267.

CORECCO E., « L'inseparabilità tra contratto matimoniale e sacramento, alla luce del principio scolastico *Gratia perficit non destruit naturam* », *Communio (edizione italiana)* XVI (1974) 1010-1023.

_____, « Il sacramento del matrimonio : cardine della costituzione della chiesa », *Communio (edizione italiana)* LI (1980) 96-122.

CORNEILLE P., *L'imitation de Jésus-Christ, traduite et paraphrasée en vers français*, Rouen, Laurens Maurry pour Robert Ballard à Paris, 1656.

COURTEL Y., « La vie retrouvée », *RevSR* 73/4 (1999) 405-424.

COURTINE J.-F., *Inventio analogiae*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

CRAIGIE P. C., *Word biblical commentary*. XIX. *Psalms 1-50*, Colombia, [Nashville] : Nelson Reference & Electronic, 2004[2].

CUCHET G., *Comment notre monde a cessé d'être chrétien. Anatomie d'un effondrement*, Paris, Les éditions du Seuil, 2018.

CUTINO M., « La différenciation sexuelle et son accomplissement eschatologique chez Augustin », *RevSR* 91/4 (2017) 565-588.

DAFOGO É., *Famille chretienne, Église domestique: quelle famille pour une Église-famille de Dieu en Afrique? : perspectives d'une ecclésiologie africaine*, Roma, Pontificia Università Gregoriana (thèse), 2012.

DANIELOU J., *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, Beauchesne, 1950.

_____, *Bible et Liturgie, Lex orandi* 11, Paris, Les éditions du Cerf, 1958.

DANTO L., « Mariage et consentement. Réflexions canoniques à propos de la législation française », *RDC* 64 (2014) 43-67.

DARESTE R., *Les plaidoyers civils de Démosthène*, II, Paris, E. Plon, 1875.

DATTRINO L., *Il matrimonio nel pensiero di Giovanni Crisostomo*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 2002.

DAVID B., *L'impuissance est-elle un empêchement de droit naturel ou positif ?, Analecta Gregoriana* 220, Roma, Università Gregoriana editrice, 1981.

DE JONG J. P., *L'eucharistie réalité symbolique*, Paris, Les éditions du Cerf, 1972.

DERRET J. D. M., « La parabola delle vergine stolte », in ID., ed., *Studies in the New Testament*. I. *Glimpses of the legal and social presuppositions of the authors*, Leiden, E. J. Brill, 1977, 128-142.

DESCARTES R., *Meditationes de Prima Philosophia*, in CH. ADAM – P. TANNERY, ed., *Œuvres de Descartes.* VII, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1996.

DESNOYERS L., *Histoire du peuple hébreu des juges à la captivité.* III. *Salomon – La religion et la civilisation sous les trois premiers rois*, Paris, Desclée de Brouwer, 1930.

DIDEROT D., *Paradoxe sur le comédien*, Paris, A. Sautelet et Cie, 1830.

DIRIART A., « L'ecclésiologie du corps du Christ dans *Lumen Gentium* : méfiance des Pères conciliaires ou réappropriation ? », *N et V* 84/3 (2009) 253-275 et *N et V* 84/4 (2009) 373-395.

_____, *Ses frontières sont la charité, L'Église Corps du Christ et Lumen Gentium*, Paris, Desclée de Brouwer-Lethielleux, 2011.

_____, « Un amour sauvé : la forme pascale de la vie conjugale », *N et V* 92/3 (2017) 271-299.

DONATI P., « Perché la "famiglia"? Le risposte della sociologia relazionale », *Anthropotes* 23 (2007) 11-34.

DONDAINE H.-F., « La définition des sacrements dans la *Somme Théologique* », *RSPT* 31/2-3 (1947) 213-228.

DONFRIED K. P., « The Allegory of the Ten Virgins (Matt 25:1-13) as a Summary of Matthean Theology », *JBL* 93 (1974) 415-428.

DOUCET-BON L. V., *Le mariage dans les civilisations anciennes*, Paris, Albin-Michel, 1975.

DUBARLE D., « L'origine dans l'Ancien Testament de la notion paulinienne de l'Église "Corps du Christ" », *Analecta Biblica* 17-18 (1963) 231-240.

DUCASSE I., voir LAUTREAMONT

DURAND E., *L'être humain, divin appel*, Paris, Les éditions du Cerf, 2016.

DURAND G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, Paris, PUF, 1960.

_____, *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 1964.

DURRWELL F.-X., *Le Père, Dieu en son mystère*, Paris, Les éditions du Cerf, 1988.

ELIADE M., *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1952.

_____, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957.

EMERY G., *La Trinité créatrice*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1995.

_____, *La Trinité*, Paris, Les éditions du Cerf, 2009.

DE ENA J.-E., « Le conflit des interprétations sur le sens du Cantique des cantiques », *Carmel* 105 (2002) 19-29.

_____, « Quel est le sens du Cantique des Cantiques ? Un "cas limite d'herméneutique biblique" », in *Regards croisés sur le Cantique des Cantiques*, ed. J.-M. AUWERS, Bruxelles 2005, 109-129.

_____, *Sens et interprétations du Cantique des Cantiques*, Paris, Les éditions du Cerf, 2004.

EUROSTAT, « Marriage and divorce statistics », [fichier consulté le 9/1/2018] http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Marriage_and_divorce_statistics.

FALQUE E., *Dieu, la chair et l'autre*, Paris, PUF, 2008.

FAUQUET Y., « Une dialectique de l'"épousement" dans la Bible : Osée 2, 16 », in *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia* 77 (1994) 131-147.

FERET H.-M., « *Sacramentum. Res.* dans la langue théologique de St Augustin », *RSPT* 2-4 (1940) 218-243.

FEUILLET A., « Le symbolisme de la Colombe dans les récits évangéliques du Baptême », *Recherches de Science Religieuse* 46 (1958) 524-544.

_____, *Études johanniques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

_____, *Le prologue du IV° Évangile*, Paris, Desclée de Brouwer, 1968.

_____, « L'Église, Plérôme du Christ d'après Ep 1,23 », *NRT* 78 (1956) 449-472 593-610.

_____, « Les épousailles messianiques et les références au cantique des cantiques dans les synoptiques », *Revue Thomiste* 84 (1984) 181-211 399-424.

_____, « Les épousailles du Messie. La Mère de Jésus et l'Église dans le quatrième Évangile », *Revue Thomiste* 86 (1986) 357-391 536-575.

_____, *L'accomplissement des prophéties*, Paris, Desclée, 1991.

FIELDS ST., *Being as Symbol*, Georgetown University Press, Washington D.C., 2000.

FISCHER K., *Der Mensch als Geheimnis : die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1974.

FLAVIUS JOSÈPHE, *Works*, trad. W. Histon, London, Milner & Co., 1880.

DE LA FONTAINE J., *Fables choisies*, Paris, Claude Barbin, 1668.

FRANÇOIS DE SALES : voir DE SALES F.

FRAPPIER J., « Sur un procès fait à l'amour courtois », *Romania 93/370* (1972) 145-193.

GALOT J., « Le mystère de la personne du Père », *Gregorianum 77/1* (1996) 5-31.

_____, « La Paternité divine : révélation et engagement », *Gregorianum 79/4* (1998) 687-717.

GALTIER P., *L'habitation en nous des trois personnes, le fait, le mode*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1928.

_____, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs*, *Analecta Gregoriana* 035, Roma, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1946.

GALUSKA P. S., *Karol Wojtiła e* Humanae Vitae. *Il contributo dell'Arcivescovo di Cracovia e del gruppo di teologi polacchi all'enciclica di Paolo VI*, Siena, Cantagalli, 2017.

DE GANDILLAC M., tr., *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, Montaigne, 1943.

GARITTE G., *Traités d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist*, Louvain, Peeters Publishers, 1965.

GAUDEMET J., « Évolution de la notion de "*sacramentum*" », *RDC* 41/2 (1991) 71-79.

DE GHELLINCK J., ed., – É. DE BACKER – J. POUKENS – G. LEBACQZ, *Pour l'histoire du mot* «Sacramentum». I. *Les anténicéens*, Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents 3, Louvain, Spicilegium sacrum lovaniense – Paris, E. Champion, 1924.

GILSON E., *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien, 2e partie des "Études de philosophie médiévale", revue et considérablement augmentée.*, Paris, J. Vrin, 1951.

_____, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, J. Vrin, 1952.

GIULIODORI C., « La sponsalità di Cristo e della Chiesa a fondamento della vita nello Spirito della coppia cristiana », in R. BONETTI, ed., *Cristo sposo della Chiesa sposa. Sorgente e modello della spiritualità coniugale e familiare*, Roma, Città nuova, 1997, 88-113.

GLOTIN E., « Jean-Paul II à Paray-le-Monial ou Pourquoi le "Cœur" ? », *NRT* 108 (1986) 685-714.

_____, *Le Cœur de Jésus : approches anciennes et nouvelles*, Namur, Vie consacrée, 1997.

GOH J. C. K., « Christian marriage as a Realsymbol », *Questions Liturgiques* 76 (1995) 254-264.

GOLFIER J.-B., « La virginité féconde de Marie », *Revue Thomiste* 113 (2013) 569-614.

GOURGUES M., *« Ni homme ni femme ». L'attitude du premier christianisme à l'égard de la femme : évolution et durcissements*. Paris, Les éditions du Cerf, 2013.

GRANADOS GARCIA J., *La carne si fa amore*, Siena, Cantagalli, 2010.

_____, *Una sola carne in un solo Spirito: teologia del matrimonio*, Siena, Cantagalli, 2014.

GREISCH J., *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Éditions Jérôme Million, 2001.

GRELOT P., « Les commentaires bibliques de Claudel », *Recherches et débats* 65 (1969) 59-109.

GY P.-M., « Le sacrement de mariage exige-t-il la foi ? La position médiévale », *RSPT* 61 (1977) 437-442.

HAQUIN A., « Sacrement et sacramentalité. Une évolution en cours », *Revue théologique de Louvain* 32/4 (2001) 513-528.

HEIDEGGER M., *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1953[7].

HEMMER H., *Les Pères Apostoliques*. II. *Clément de Rome*, Paris, Librairie Auguste Picard, 1909.

HENDRIKS J., *Diritto matrimoniale*, Milano, Ancora, 1999.

HENRY VIII, *Assertio septem sacramentorum*, Greenwich - London, aedita ab invictissimo Angliae & Franciae rege, & do. Hyberniae Henrico eius nominis octavo, 1521, réimpression à l'identique. Ridgewood, New Jersey, Gregg Press Inc., 1966.

HESSE M., *Die Eucharistie als Opfer der Kirche : Antwortsuche bei Odo Casel - Karl Rahner - Hans Urs von Balthasar*, Würzburg, Echter, 2015.

HOMERE, *Iliade*, I, Budé, Paris, Les Belles Lettres, 1937.

IDE P., *Le zygote est-il une personne humaine ?*, Paris, Téqui, 2004.

_____, *Une théo-logique du don. Le don dans la* Trilogie *de Hans Urs von Balthasar*, Leuven-Paris-Walpole, MA, Peeters, 2013.

IFOP, « Paris, ville lumière, ville de débauche ? 16/12/2016 », [fichier consulté le 9/1/2018] www.ifop.fr/media/poll/3596-1-study_file.pdf

INFANTE R., « Lo sposo e la sposa, contributo per l'ecclesiologia del quarto Vangelo », in *Rassegna di Teologia* 37 (1996).

_____, *Lo sposo e la sposa. Percorsi di analisi simbolica tra la Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini*, Milano, San Paolo, 2004.

INSEE – SLUSE C., « Naissances selon la situation matrimoniale des parents depuis 1901. Insee », [fichier consulté le 9/1/2018] www.ined.fr/fichier/s_rubrique/169/t34.fr.xls.

JACOB E., *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968².

JANKELEVITCH V., *Le pardon*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

JOSEPHE: voir FLAVIUS JOSEPHE.

JOURNET CH., « Note sur la distinction des deux âmes de l'Église, l'une incréée et l'autre créée », *Nova et Vetera* 21 (1946), 284-299.

_____, « L'Église épouse du Christ », *Nova et Vetera* 30 (1955), 231-236.

_____, *L'Église du verbe incarné*, vol. II, Saint-Maurice (Suisse), Saint-Augustin, 1999² (réimpression de la réédition de la première partie du IIe tome de 1962).

_____, *L'Église du verbe incarné*, vol. II, Saint-Maurice (Suisse), Saint-Augustin, 2000² (réimpression de la réédition de la deuxième partie du IIe tome de 1962).

_____, *L'Église du verbe incarné*, vol. IV, Saint-Maurice (Suisse), Saint-Augustin, 2004 (réédition augmentée du IIIe tome de 1969).

_____, *L'Église du verbe incarné*, vol. V, Saint-Maurice (Suisse), Saint-Augustin, 2005 (réédition à partir d'éléments épars de ce qui aurait dû être le livre III, entre le tome II de 1962 et le tome III de 1969).

_____, « La sainteté de l'Église : le livre de Jacques Maritain », *Nova et Vetera* 46 (1971), 1-33.

JÜNGEL E. - RAHNER K., *Was ist ein Sakrament? : Vorstösse zur Verständigung*, Freiburg, Herder, 1971.

KILIN V., *Epigenetic DNA modification monitored by a new fluorescence based tool*. Biophysics. Université de Strasbourg, 2016.

KITTEL J., *Kirche als Ereignis : ein Beitrag zur Grundlegung des sakramentalen Kirchenbegriffs im ekklesiologischen Entwurf von Karl Rahner*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2010.

KÖHNLEIN M., *Was bringt das Sakrament ? Disputation mit Karl Rahner*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1971.

LABBÉ Y., *Le nœud symbolique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.

_____, « Symbole et dialogue : Une double structure d'accueil de l'Évangile », *RSPT* 89/2 (2005) 295-314.

LACOCQUE A., *Romance, She wrote*, Harrisburg, Pennsylvania, Trinity Press International, 1998.

LADARIA FERRER L. F., *Mystère de Dieu et mystère de l'homme*. I. *Théologie trinitaire*. II. *Anthropologie théologique*, Paris, Parole et silence, 2011.

LAFFITTE J., *Le pardon transfiguré*, Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, 1994.

LAMARCK : voir DE MONET DE LAMARCK

LAURENTIN R., *Marie, l'Église et le sacerdoce*, II, Paris, Nouvelle éditions latines, 1953.

COMTE DE LAUTREAMONT, *Les chants de Maldoror*, Paris, s.é., 1968.

LAWRENCE R., *The sacramental interpretation of Ephesians 5:32 from Peter Lombard to the council of Trent*, Washington, D.C., Catholic University of America, 1963.

LE BRAS G., « La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille », *DTC*, IX, 2123-2317.

LECLERCQ H., « Abercius », in H. LECLERCQ – F. CABROL, ed., *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, I.1, Paris, Letouzey et Ané, 1907, 66-87.

LEGRAND L., *Lectio Divina*, XXXIX. *La virginité dans la Bible*, Paris, Les éditions du Cerf, 1964.

LE GUILLOU M.-J., *Le visage du ressuscité*, Paris, Parole et Silence, 2012.

LEHMANN K., « Le mystère du mal », *Communio* 4/3 (1979) 10-18.

LEVESQUE P. J., « A Symbolical Sacramental Methodology : an application of the thought of Louis Dupré », *Questions Liturgiques* 76 (1995) 161-181;

LEVI-STRAUSS CL., *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

_____, « Réponses à quelques questions », *Esprit* 322 (1963) 628-653.

LEWIS C. S., *The allegory of love : a study in medieval tradition*, Oxford - New York, Oxford University Press, 1977[3].

LOSINGER A., *Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners*, St. Ottilien, EOS-Verlag Erzabtei, 1991.

LOSSKY W., *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Les éditions du Cerf, 2006.

DE LUBAC H., *Surnaturel*, Lyon – Paris, Aubier, 1945.

_____, *Corpus mysticum : l'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge : étude historique*, *Théologie* 3, Paris, Aubier, 1949[2].

_____, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, *Théologie* 16, Paris, Aubier, 1950, 2002[2].

_____, *Catholicisme : les aspects sociaux du dogme. 5e édition revue et augmentée*, *U.S.* 3, Paris, Les éditions du Cerf, 1952[5].

_____, *Exégèse médiévale*, I 1 (Première partie, tome 1), Théologie 41, Paris, Aubier, 1959.

_____, *Exégèse médiévale*, I 2, Théologie 41, Paris, Aubier, 1959.

_____, *Exégèse médiévale*, II 1, Théologie 42, Paris, Aubier, 1961.

_____, *Exégèse médiévale*, II 2, Théologie 59, Paris, Aubier, 1964.

_____, *Le mystère du surnaturel*, Paris, Aubier, 1965.

_____, *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984.

_____, *Méditation sur l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1985[2].

_____, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, *OC* XXXIII, Paris, Les éditions du Cerf, 2006.

LUTHER M., *Œuvres* III, Genève, Labor et Fides, 1963.

_____, *Œuvres* VII, Genève, Labor et Fides, 1962.

_____, *Œuvres* VIII, Genève, Labor et Fides, 1959.

MARALDI V., *Lo Spirito e la Sposa : il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla* «Lumen Gentium» *del Vaticano II*, Casale Monferrato, Piemme, 1997.

MARC A., « L'idée thomiste de l'être et les analogies d'attribution et de proportionnalité », *Revue néo scolastique de philosophie* 38 (1933) 157-189.

MARCEL G., *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935.

MARITAIN J., *Distinguer pour unir ou Les degrés du* savoir, Paris, Desclée de Brouwer, 1963[7].

_____, *De l'Église du Christ ; la personne de l'Église et son personnel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970.

MARMION C., *Le Christ dans ses mystères : conférences spirituelles liturgiques*, Namur, Abbaye de Maredsous, 1922[8].

_____, *Le Christ, vie de l'âme, conférences spirituelles*, Paris, Desclée de Brouwer, 1943.

MARTELET G., « Pour mieux comprendre l'encyclique "*Humanae vitae*". Seconde partie. Signification et portée de l'encyclique », *NRT* 90/10 (1968) 1009-1063.

MATURA M.-C., « Le Qahal et son contexte cultuel », in *L'Église dans la Bible,* Paris, Desclée de Brouwer, 1962, 9-18.

MAZZA E., « La conception "typologique" du sacrement : une définition d'Augustin à interpréter avec Chrysostome », *Ecclesia orans* 31 (2014) 311-321.

VAN DER MEER F., « *Sacramentum* chez saint Augustin », *La Maison-Dieu* 13 (1948) 50-64.

MICHELET TH., « Louis-Marie Chauvet et la sacramentalité de la parole entre analogie et paradigme », *Revue Thomiste* 113/2 (2013) 179-194.

_____, « Bulletin de théologie sacramentaire (I) : Le mariage », *Revue Thomiste* 117/1 (2017) 131-160.

MILAZZO S., *La théorie du* fluxus *chez Albert le Grand*, Metz-Köln, s.é., 2007.

MIQUEL P., «Hèssèd », *Les mots-clés de la Bible*, Paris, Beauchesne, 1996, 128-129.

_____, «Qahal », *Les mots-clés de la Bible*, Paris, Beauchesne, 1996, 207-208.

MÖLLENBECK T., *Endliche Freiheit, unendlich zu sein : zum metaphysischen Anknüpfungspunkt der Theologie mit Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Johannes Duns Scotus*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2012.

MÖHLER J. A., *La symbolique ou exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants, d'après leurs confessions de foi publiques*, Trad. française par F. Lachat, Tome deuxième, Paris, Louis Vivès, 1852.

_____, *La symbolique ou exposition des contrariétés dogmatiques entre les catholiques et les protestants, d'après leurs confessions de foi publiques*, Trad. française sur la 4e édition allemande par F. Lachat, Bruxelles, la société nationale pour la propagation des bons livres, 1858.

MOLIERE J.-B. P. dit, *Le bourgeois gentil-homme*, Paris, chez P. Le Monnier, 1671.

DE MONET DE LAMARCK J.-B., *Philosophie zoologique ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux*. I, Paris, Schleicher Frères, 1907[3].

MONTAGNES B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Publications Universitaires, 1963.

MORALDI L., *I manoscritti di Qumran*, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1971.

MOULARD A., *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris, J. Gabalda, 1923.

DE MOULINS-BEAUFORT E., *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac*, Paris, Les éditions du Cerf, 2003.

MÜHLEN H., *Una mystica persona : die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen : eine Person in vielen Personen*, München - Paderborn – Wien, Verlag Ferdinand Schöning, 1964 ; trad. française, *L'Esprit dans l'Église*, 2 vol., Paris, Les éditions du Cerf, 1969.

MULLER W., *Das Symbol in der dogmatischen Theologie : eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricœur und J. Lacan*, Paris - Frankfurt - Bern, Peter Lang, 1990.

MUNIER CH., *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*, Berne, Verlag Peter Lang, 1987.

NEWMAN J. H., *An essay in Aid of a Grammar of Assent*, New York, The catholic publication society, 1870[1?].

NICOLAS J.-H., *Les profondeurs de la grâce*, Paris, Beauchesne, 1969.

_____, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg, Éd. universitaires - Paris, Beauchesne, 1985.

NYGREN A., – JUNDT P., tr., *Erôs et agapè : la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Les religions 2, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1952 1962.

OGNIBENI B., « Chiesa come corpo e Chiesa come sposa nelle lettere di Paolo ai Corinzi », *Anthropotes* 25 (2009) 235-250.

OUELLET M., *Divine ressemblance ; le mariage et la famille dans la mission de l'Église*, Québec, Anne Sigier, 2006.

_____, « La Vierge Marie et le sacerdoce dans le mystère de l'Église », in *Prêtres dans le mystère de l'Église : filiation et paternité, fraternité et sponsalité*, AA. VV. Paris, Lethielleux, 2012, 163-175.

_____, *Mystère et sacrement de l'amour*, Paris, Les éditions du Cerf, 2014.

PASCAL B., *Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets : I. Textes II. Notes III. Documents*, Paris, Éditions du Luxembourg, 1951. [reprise de l'édition de L. Lafuma]

PASTERNACK L., « The *ens realissimum* and necessary being in *The Critique of Pure Reason* », *Religious Studies* 37 (2001) 467–474.

PASTOUREAU M., *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.

PAUPERT J. M., *Contrôle des naissances et théologie. Le dossier de Rome*, Paris, Seuil, 1967 ; trad. italiana, *Controllo delle nascite e teologia. Il dossier di Roma*, Brescia, Queriniana, 1967.

PELLETIER A.-M., *lectures du Cantique des cantiques, de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989.

PELZ K., *Der Christ als Christus*, Berlin, publié *pro manuscripto* s.e., 1939.

PERALDI G., *Summae virtutum ac vitiorum*, I, Paris, Apud Ludouicum Boullenger, 1648[?].

PERRONE L., « "The Bride at the Crossroads". Origen's Dramatic Interpretation of the *Song of Songs* », *EpThL* 82 (2006) 69-102.

PERROT C., *Marie de Nazareth au regard des chrétiens du premier siècle*, Paris, Les éditions du Cerf, 2013.

PETAU D., *Dogmata theologica Dionysii Petavii*, Paris, Apud Ludovicum Vivès, 1865-1867.

PETERSON E., *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, J. Hegner, 1935; trad. italienne, *Il monoteismo come problema politico*, Brescia, Queriniana, 1983.

PETIT J., « Claudel lecteur de la Bible », *Recherches et débats* 65 (1969) 47-57.

PETRE H., *Caritas*, Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1948.

PIAGET J., *La formation du symbole chez l'enfant : imitation, jeu et rêve, image et représentation*. Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1994.

PIÉ-NINOT S., *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Brescia, Queriniana, 2008.

PODECHARD E., « Notes sur les Psaumes, Psaume XLV », *Revue Biblique* 32 (1923) 28-38.

POIREL D., « Amour de Dieu, amour humain », *Communio* 22/1 (1997) 55-67.

POUGET G. – GUITTON J., *Le Cantique des cantiques*, Paris, Librairie Lecoffre-Gabalda, 1934[2].

POUIVET R., « Le Dieu de la Bible est-il une personne ? », *RevSR* 92/1 (2018) 79-98.

PRINZIVALLI E., « Valeurs de la différenciation sexuelle chez Origène et dans sa tradition », *RevSR* 91/4 (2017) 507-523.

PRIOUX F., « Mariage, vie en couple et rupture d'union. Sous l'angle de la démographie », *Informations sociales* 122-2 (2005) 38-50.

PRIOUX F., MAZUY M., BARBIERI M., « L'évolution démographique récente en France : les adultes vivent moins souvent en couple », [fichier consulté le 9/1/2018] www.ined.fr/fichier/s_rubrique/185/publi_pdf1_conjoncture_3_2010.fr.pdf

DE PURY A., ed., *Commentaire de l'Ancien Testament*. XIa. *Osée Joël Amos Abdias Jonas*, Genève, Éditions Labor et Fides, 1992[3].

RAHNER H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg, Müller, 1964 ; trad. italienne, *L'ecclesiologia dei Padri,* Milano, San Paolo, 1995[2].

RAHNER H., – BEA A., *Cor Jesu : commentationes in litteras encyclicas Pii XII «Haurietas aquas»*, Roma, Herder, 1959.

RAHNER K., E latere Christi *: Der Ursprung der Kirche als Zweite Eva aus der Seite Christi des Zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Jo 19,34*, (thèse de doctorat non publiée), Innsbruck, 1936.

_____, « Die vielen Messen und das eine Opfer », *Zeitschrift für katholische Theologie* 71 (1949) 257-317.

_____, *Schriften zur Theologie*, III, Einsielden, Benziger, 1957 ; trad. française, *Éléments de théologie spirituelle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964.

_____, *Schriften zur Theologie*, IV, Einsielden, Benziger, 1957 ; trad. française, *Écrits* théologiques, IX, Paris – Bruges, Desclée de Brouwer, 1968.

_____, *Der Leib und das Heil*, Mainz, Matthias-Grünewald, 1967.

_____, *Christologie-systematisch und exegetisch*, Freiburg, Herder, 1972.

_____, *Grundkurs des Glaubens : Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg (im Breisgau), Herder, 1976, trad. Française : *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris, Le centurion, 1983.

_____, *Dieu Trinité. Fondement transcendant de l'histoire du salut*, Paris, Les éditions du Cerf, 1999².

_____, *Leiblichkeit der Gnade : Schriften zur Sakramentenlehre*, W. Knoch - T. Trappe, ed., Freiburg - Basel - Wien, Herder, 2003.

RATZINGER J., « la collégialité épiscopale développement théologique », in G. BARAUNA, ed., *L'Église de Vatican II. Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église*. III. *Commentaires*, *US* 51c, Paris, Les éditions du Cerf, 1966, 763-790.

_____, *Einführung in das Christentum*, München, Kösel, 1968 ; trad. française, *La foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, Paris, Mame-Cerf, 1969, 1985[7 ?] ; trad. italienne, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia, Queriniana, 1969, 2007[15].

_____, *Les principes de la théologie catholique : esquisse et matériaux*, Paris, Téqui, 1985.

_____, « Homilia. Missa pro eligendo Papa. die 18 mensis Aprilis 2005 », *AAS* 97-5 (2005) 685-689.

_____, *L'Église, une communauté toujours en chemin*, Montrouge, Bayard, 2009.

RATZINGER J. / BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*. I. *Du baptême au Jourdain à la Transfiguration*. II. *De l'entrée à Jérusalem à la Résurrection*, Paris, Flammarion, 2007, Monaco, Éd. du Rocher, groupe parole et silence, 2011 ; orig. italien, *Gesù di Nazaret*. I. *Dal Battesimo nel Giordano alla Trasfigurazione*. II. *Dall'ingresso a Gerusalemme alla Risurrezione*, Città del Vaticano, LEV, 2007, 2011 [et aussi Milano, Rizzoli, 2007, pour le tome I].

RATZINGER, J. – VON BALTHASAR, H.U., *Marie, première Église*, Paris, Médiaspaul, 1998[3].

RAVASI G., *Il Cantico dei cantici : commento e attualizzazione*, Testi e commenti 004, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, 1992.

REALI N., *Scegliere di essere scelti, Riflessioni sul sacramento del matrimonio*, Siena, Cantagalli, 2008.

REVEL J.-PH., *Traité des sacrements*. VII. *Le mariage*, Paris, Les éditions du Cerf, 2012.

RICŒUR P., « "Le symbole donne à penser" », *Esprit* 275 (1959) 60-76.

_____, *Finitude et culpabilité*. II. *La symbolique du mal*, Paris, Éditions Montaigne, 1960.

_____, *Le conflit des interprétations*. *Essais d'herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.

_____, *La métaphore vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

_____, « Biblical hermeneutics », *Semeia* 4 (1975) 27-148 ; trad. italienne, *Ermeneutica biblica*, Brescia, Morcelliana, 1978 ; trad. française, *L'herméneutique biblique*, Paris, Les éditions du Cerf, 2001.

_____, *Écrits et conférences*. 2. *Herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil, 2010.

RIVIERE J., « Pour l'histoire du terme "modernisme" », *RevSR* 8/3 (1928) 398-421.

ROBINSON H. W., *The religious ideas of the Old Testament*, London, Duckworth, 1938[6].

ROBITAILLE L., *L'Église, épouse du Christ, dans l'interprétation patristique du psaume 44 (45)*, Québec, Laval théologique et philosophique, Université Laval Érudit, 1971.

ROUCHE M., « Le mariage au fil du temps », *Alliance* 86 (1993) 43 à 157 (2005) 46.

ROUX E., « L'emprunt et le néologisme dans la traduction médiévale : un autre regard », *Palimpsestes* 25 (2012) 23-37.

ROY P. J., « Le *Coetus Internationalis Patrum* au concile Vatican II : genèse d'une dissidence ? Minorités et dissidences du catholicisme : l'orthodoxie à l'épreuve de la modernité », *Histoire@Politique* 18/3 (2012) 42-61.

RUSH A., « Death as spiritual marriage : individual and ecclesial eschatology », *Vigiliae Christianae* 26/2 (1972) 81-101.

SAINT GIRONS B., *Fiat lux – Une philosophie du sublime*, Paris, Vrin – Quai Voltaire 1993.

DE SALES F., *Introduction à la vie dévote, mise en français contemporain*, Paris, Les éditions du Cerf, 2008.

SCHEEBEN M.-J., *Le Mystère de l'Église et de ses sacrements*, Introduction, traduction, notes et appendices par A. KERKVOORDE du chap. VII de : *Die Mysterien des Christentums*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1865 ; Paris, Les éditions du Cerf, 1946.

_____, *Die Mysterien des Christentums*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1865 ; trad. française, *Les Mystères du christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947.

SCHILLEBEECKX E., *De sacramentele Heilseconomie*, Antwerpen, 't Groeit - Bilthoven, Nelissen, 1952 ; trad. française, *L'économie sacramentelle du salut*, Fribourg, Academic Press, 2004.

_____, *Het huwelijk. Aardse werkelijkheid en heilmysterie*, Bilthoven, Nelissen, 1963 ; trad. française, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, Paris, Les éditions du Cerf, 1966.

SCHMAUSS, M., – BUSSI, N., ed., *Dogmatica cattolica*. III/1, Torino, Marietti, 1959.

SCHMITT E., *Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin*, Strasbourg, Thèse présentée devant la Faculté de Théologie catholique de Strasbourg, 26 novembre 1979, publiée sous : *Le mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin : une théologie baptismale de la vie conjugale*, Paris, Études augustiniennes, 1983.

_____, « Le "*sacramentum*" dans la théologie augustienne du mariage », *RDC* 42/2, (1992) 197-213.

SCHOONENBERG P., « Eine Diskussion über den trinitarischen Personenbegriff. Karl Rahners und Bernd Jochen Hilberaths », *Zeitschrift für Katholische Theologie* 111/2 (1989) 129-162.

SCOLA A., *Le mystère des noces*, Paris, Parole et silence, 2012.

SEILLER L., *L'activité humaine du Christ selon Duns Scot*, Paris, Éditions franciscaines, 1944.

SEMMELROTH O., *Urbild der Kirche*, Würzburg, Echter-Verlag, 1950, trad. Française, *Marie archétype de l'Église*, Paris, Fleurus, 1965.

_____, *Die Kirche als Ursakrement*¸ Frankfurt am Main, Josef Knecht, 1953, trad. Française, *L'Église sacrement de la rédemption*, Paris, Éditions Saint-Paul, 1963.

SEQUEIRA J. B., *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel ?*, Paris, Les éditions du Cerf, 1985.

SEQUERI P., « Paolo VI. Humane Vitae, la libertà e la verità nel gesto d'amore », *Avvenire*, 10 mai 2018.

SERRANO RUIZ J. M., «Visione personale del matrimonio nel CCEO», in J. E. VILLA AVILA – R. AL KABALAN, ed., *Persona e matrimonio: mistero, riflessioni e vita*, *Studi Giuridici* CX, Città del Vaticano, LEV, 2013, 76-84.

DE LA SERVIERE J., *La théologie de Bellarmin*, Paris, Beauchesne, 1909².

SESBOÜE B., *« Hors de l'Église, pas de salut. » Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Paris, Desclée de Brouwer, 2004.

SIEGWALT G. , *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*. II. *La réalisation de la foi*. 2. *Les médiations : L'Église et les moyens de grâce*, Paris - Genève, Les éditions du Cerf - Labor et Fides, 1992.

SIRABAHENDA L. , *Église-famille de Dieu : les ressources spirituelles de l'image-référence pour l'évangélisation en Afrique*, Roma, Pontificia Università Gregoriana (thèse), 2006.

DE LA SOUJEOLE B.-D., *Introduction au Mystère de l'Église*, Paris, Parole et silence, 2006.

STEINMANN J., « Entretien de Pascal et du Père Richard Simon sur le sens de l'Écriture », *La Vie Intellectuelle* (1949) 239-253.

STOLINA R., *Die Theologie Karl Rahners. Inkarnatorische Spiritualität : Menschwerdung Gottes und Gebet*, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1996.

TAGLE L. A., « La tempesta di novembre : la "settimana nera" », in G. ALBERIGO, ed., *Storia del concilio Vaticano II*. IV. *La chiesa come comunione*, Bologna, Società editrice il mulino, 1999, 417-482.

TAIT M., *Jesus, the Divine Bridegroom, in Mark 2:18-22*, Roma, Gregorian & Biblical Press, 2010.

TANNER N., « La chiesa nelle società : *ecclesia ad extra* », in G. ALBERIGO, ed., *Storia del concilio Vaticano II*. IV. *La chiesa come comunione*, Bologna, Società editrice il mulino, 1999, 293-415.

TAPPER R., *Opera*, Coloniae Agrippinae (Köln), In officina Birckmannica, 1582, réimpression à l'identique. Ridgewood, New Jersey, Gregg Press Inc., 1964.

TARTARET P., *Commentarii in IV lib. Sententiarum I. Duns Scoti*. II, Venezia 1583.

TELLE E. V., *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement : étude d'évangélisme matrimonial au XVIe siècle et contribution à la biographie intellectuelle d'Érasme*, Genève, Librairie E. Droz, 1954.

VON TEUFFENBACH A., *Die Bedeutung des* subsistit in *(*LG *8)*, (Thèse: Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 2002) München, Herbert Utz Wissenschaft, 2002.

THERESE D'AVILA, *Œuvres de sainte Térèse traduites d'après les manuscrits originaux par le P. Marcel Bouix*, III, *Le chemin de la perfection*, Paris, Julien, Lanier et Cie, éditeurs, 1856.

TIBILETTI C., *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, Napoli, Libreria scientifica, 1969.

TOSATO A., *Il matrimonio nel giudaismo antico e nel nuovo testamento*, Roma, Città Nuova Editrice, 1976.

TROTTMANN CH., *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Paris, École française de Rome, 1995.

VALLIN PH., *Le prochain comme tierce personne chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.

_____, « Le mystère de l'Église chez Jacques Maritain, entre l'histoire patente et l'histoire latente », *RevSR* 81/4 (2007) 481-504.

_____, « Le péché originel ou le dogme réussi. I. Un seul dogme vous manque et tout est démembré : enjeux », *Képhas* 2009/4, 137-141.

_____, « Le péché originel ou le dogme réussi. II. Le dogme en échec d'une herméneutique en échec », *Képhas* 2010/1, 165-170.

_____, « Pourquoi l'homme est-il un animal politique ?», *Revue Thomiste* 114/1 (2014) 59-94. (Paru par erreur sous le titre : « Saint Thomas d'Aquin et la politique »).

_____, « "*Voici l'époux qui vient*"(Mt 25, 6) : la formalité théologique du lien conjugal en christianisme comme vérité de l'*eschaton* », *RDC* 66 (2016) 25-44.

_____, « Il vincolo coniugale alla luce della definitività di Cristo », in J. GRANADOS – D. DE FREITAS, ed., *Vincolo coniugale e carattere sacramentale : una nuova corporeità, Studi sulla persona e la famiglia – Atti* 42, Siena, Cantagalli, 2018, 71-103.

VECHTEL K., *Eschatologie und Freiheit : zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars*, Innsbruck - Wien, Tyrolia-Verlag, 2014.

VER EECKE P., « Note sur une interprétation erronée d'une sentence d'Archimède. », *L'antiquité classique* 24/1 (1955) 132s.

VERGOTE A., « Le symbole », *Revue Philosophique de Louvain* 57 (1959) 197-224.

VILADRICH P. J., « Le consentement matrimonial », in *Code de Droit Canonique Bilingue et annoté*, ed. E. Caparros – H. Aubé, Montréal, Wilson & Lafleur Itée, 2007[3], 954-978.

WAGNER J.-P., « Note théologique. La place du surnaturel dans la correspondance Gilson-Lubac », in H. DE LUBAC – É. GILSON, *Lettres de M. Étienne Gilson adressées au P. de Lubac et commentées par celui-ci, OC* XLVII, Paris, Les éditions du Cerf, 2013, 41-48.

WEIGEL G., *Jean-Paul II, témoin de l'espérance*, Paris, J.-C. Lattès, 1999.

WEIL S., *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard, 1962.

WERCKMEISTER J., « Le mariage sacrement dans le décret de Gratien », *RDC* 42/2 (1992) 237-267.

WIENER C. – COLSON J., *Un roi fit des noces à son fils*, Paris-Bruges, Desclée de Brouwer, 1962.

WILDE O., *The picture of Dorian Gray*, London - New York - Melbourne, Ward Lock and Co., 1891.

WOJTILA K., ed., « Les fondements de la doctrine de l'Église concernant les principes de la vie conjugale », *Analecta Cracoviensia* 1 (1969) 194-230.

WOJTIŁA K., *U podstaw odnowy : studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków, Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1972 ; trad. italienne *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo*, Città del Vaticano, LEV, 1981.

_____, *Amour et responsabilité : étude de morale sexuelle*, Paris, Parole et silence, 1978.

_____, *La fede secondo san Giovanni della Croce*, Roma, Pontificia Università San Tommaso - Herder, 1979.

_____, *La boutique de l'orfèvre : méditations sur le sacrement du mariage se transformant, de temps à autre, en drame*, Paris, Les éditions du Cerf, 1979.

_____, *Max Scheler y la ética cristiana*, Madrid, La Editorial Católica, 1982.

_____, *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, Milano, Bompiani, 2003.

WROBEL J., « Les problèmes de langue et les termes dans la théologie morale et dans la bioéthique », *Roczniki Humaistyczne* LIX/8 (2011) 108-124.

ZARKA Y. CH., « Le pardon de l'impardonnable. Derrida en question », *Archives de Philosophie* 77/ 3 (2014) 435-447.

ZHANG ZHAN WU I., *Qui est l'Église ?*, Quaestio disputata *sur la personnalité de l'Église à la lumière de quelques auteurs du XXème siècle*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 2003.

ABREVIATIONS ET SIGLES

Les abréviations servant à désigner les livres bibliques sont celles de la Bible de Jérusalem, à l'exception des Lettres de Jean, non abrégées pour éviter des confusions avec l'Évangile éponyme.

AA	Décret *Apostolicam Actuositatem* du concile Vatican II
AAS	*Acta Apostolicae Sedis*. *Commentarium officiale*.
AG	Décret *Ad Gentes* du concile Vatican II
al.	*alii*
art.	article, articles
ASS	*Acta Sanctae Sedis*. 1865-1908.
BC	collection *Bible Chrétienne*, suivi du volume et du numéro de paragraphe
BJ	*Bible de Jérusalem*
cap., chap.	chapitre, chapitres
CCL	*Corpus Christianorum Series Latina*, Turnholti, Brepols 1951-
CD	Décret *Christus Dominus* du concile Vatican II
CEC	*Catéchisme de l'Église Catholique* 1997
CEv	*Cahier Évangile*
cf.	*confer(endum)*
Ch.	*Christus*
CIC	*Codex Iuris Canonici* 1983
CIS	*Codex Iuris Senior* 1917
col.	colonne, colonnes
CT	*Concilii Tridentini diariorum, actorum, epistularum, tractatuum*, ed. S. MERKLE – S. EHSES – *al.*, Fribourg 1901-2001, suivi du numéro de volume correspondant à ce qui est relevé dans la bibliographie
CTI	Commission Théologique Internationale

DAB	*Dictionnaire d'Archéologie Biblique,* ed. W. CORSWANT
DB.S	*Dictionnaire de la Bible. Supplément.*
DC	*La Documentation Catholique*
DCE	Lettre encyclique *Deus Caritas Est* 2005
DELG	*Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque,* ed. P. CHANTRAINE
DHB	*Dictionnaire Historique de la Bible,* ed. J.P. MIGNE, Paris, 1846.
dist.	distinction
DPB	*Diccionario del Profetismo biblico,* ed. J. L. BARRIOCANAL GOMEZ, Burgos, Monte Carmelo, 2008.
DPL	*Dizionario di Paolo e delle sue Lettere*
DSpi	*Dictionnaire de Spiritualité*
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique*
DV	Constitution Dogmatique *Dei Verbum* du concile Vatican II
Dz	*Denzinger*
E et V	*Esprit et Vie (l'ami du clergé)*
ed.	edidit, ediderunt
Éd.	Éditions, Éditeur
EN	Exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi* 1975
EpThL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
EV	Lettre encyclique *Evangelium Vitae* 1995
f.	folio
FC	Exhortation apostolique *Familiaris Consortio* 1981
GLNT	*Grande Lessico del Nuovo Testamento,* ed. F. MONTAGNINI – G. SCARPAT
GS	Constitution dogmatique *Gaudium et Spes* du concile Vatican II
HG	Lettre encyclique *Humani Generis* 1950
i.e.	*id est*
Ibid.	*Ibidem* (du même ouvrage)
ID.	IDEM (du même auteur)
Iré.	*Irénikon*
JBL	*Journal of Biblical Literature*
l., ll.	ligne, lignes
LEV	Libreria Editrice Vaticana
LG	Constitution dogmatique *Lumen Gentium* du concile Vatican II
lib., liv.	livre, livres

LVS	*La Vie Spirituelle*
Ms., Mss.	Manuscrit, Manuscrits
n.	note
NA	Déclaration *Nostra Aetate* du concile Vatican II
N et V	*Nova et Vetera*
NRT	*Nouvelle Revue Théologique*
NTS	*New Testament Studies*
ob.	objection, objections
OC	Cardinal Henri de Lubac *Œuvres Complètes* en 50 volumes, Paris, Les éditions du Cerf, 1998-
OT	Décret *Optatam Totius* du concile Vatican II
p., pp.	page, pages
§	paragraphe, paragraphes
par.	parallèle, parallèles
PC	Décret *Perfectae Caritatis* du concile Vatican II
PG	*Patrologiae Cursus completus… Series graeca et orientalis*, Paris, ed. J.P. MIGNE, 1857-1886, suivi du numéro de colonne
PL	*Patrologiae Cursus completus… Series latina*, Paris, ed. J.P. MIGNE, 1844-1864, suivi du numéro de colonne
PO	Décret *Presbyterorum Ordinis* du concile Vatican II
q.	quaestio, question
qla.	quaestiuncula, problème
RB	*Revue Biblique*
RDC	*Revue de Droit Canonique*
resp.	*respondeo*
RM	Lettre encyclique *Redemptoris Mater* 1987
RSPT	*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*
RevSR	*Revue des Sciences Religieuses*
s, ss	suivant, suivants
s.c.	sed contra
SC	Constitution *Sacrosanctum Concilium* du concile Vatican II
SC	collection Sources Chrétiennes, Paris, Les éditions du Cerf, 1942-
SCAR	*Scrittori Cristiani dell'Africa Romana* ed. CL. MORESCHINI, Roma, Città Nuova, 2010-

SCG	*Summa Contra Gentiles* de saint Thomas d'Aquin
s.d.	sans date
s.é.	sans éditeur
Sent.	*Scriptum super libros Sententiarum* de saint Thomas d'Aquin
s.l.	sans lieu
ST	*Summa Theologiae* de saint Thomas d'Aquin
Suppl.	*Supplementum* de la *Summa Theologiae* de saint Thomas d'Aquin, compilé par Fr. Réginald
TDC	JEAN PAUL II, *La théologie du corps*, Paris, Les éditions du Cerf, 2014. (Seulement pour les références aux catéchèses. Les numéros renvoient respectivement aux catéchèses et aux paragraphes de ce livre)
ThLOT	*Theological Lexicon of the Old Testament*, ed. E. JENNI - CL. WESTERMANN, Peabody (MA), Hendrickson Publishers, 1997.
trad., tr.	traduction, traducteur
UR	Décret *Unitatis Redintegratio* du concile Vatican II
US	Collection *Unam Sanctam*, Les éditions du Cerf, Paris
VTB	*Vocabulaire de Théologie Biblique*, ed. X. LEON-DUFOUR, Paris, Les éditions du Cerf, 1970².
VS	Lettre encyclique *Veritatis Splendor* 1993

ANNEXES

A. Statistiques sur le mariage

Naissances hors mariage en France

Depuis la fin du concile la proportion d'enfants nés hors mariage a décuplé en France, passant de 5,9% à 58,5%, alors que – mises à part les périodes de conflit – ce taux était stable. Voir INSEE – C. SLUSE, « Naissances selon la situation matrimoniale des parents depuis 1901. Insee », [fichier consulté le 9/1/2018] www.ined.fr/fichier/s_rubrique/169/t34.fr.xls.

T34 : Enfants nés vivants selon la situation matrimoniale des parents

CHAMP : France métropolitaine

Répartition par situation matrimoniale	Ensemble	Dans le mariage	Hors mariage	Pourcentage de hors mariage
Année de 1901 à 2016				
1901	917 075	836 891	80 184	8,7
1902	904 434	824 916	79 518	8,8
1903	884 498	806 481	78 017	8,8
1904	877 091	799 923	77 168	8,8
1905	865 604	788 677	76 927	8,9
1906	864 745	788 528	76 217	8,8
1907	829 632	753 079	76 553	9,2
1908	848 982	773 277	75 705	8,9
1909	824 739	752 147	72 592	8,8
1910	828 140	756 278	71 862	8,7
1911	793 506	724 061	69 445	8,8
1912	801 642	731 576	70 066	8,7
1913	795 851	725 654	70 197	8,8
1914	757 931	693 429	64 502	8,5
1915	482 968	428 859	54 109	11,2
1916	384 676	331 710	52 966	13,8
1917	412 744	354 064	58 680	14,2
1918	472 816	407 436	65 380	13,8
1919	506 960	439 649	67 311	13,3
1920	838 137	754 844	83 293	9,9
1921	816 555	742 927	73 628	9,0
1922	764 373	698 421	65 952	8,6
1923	765 888	699 306	66 582	8,7
1924	757 873	693 165	64 708	8,5
1925	774 455	707 876	66 579	8,6
1926	771 690	706 452	65 238	8,5
1927	748 102	685 284	62 818	8,4
1928	753 570	690 173	63 397	8,4
1929	734 140	672 585	61 555	8,4

1930	754 020	691 304	62 716	8,3
1931	737 611	678 936	58 675	8,0
1932	726 299	669 723	56 576	7,8
1933	682 394	631 176	51 218	7,5
1934	681 518	632 324	49 194	7,2
1935	643 870	598 701	45 169	7,0
1936	634 344	592 946	41 398	6,5
1937	621 453	581 050	40 403	6,5
1938	615 582	576 828	38 754	6,3
1939	615 599	576 839	38 760	6,3
1940	561 281	521 143	40 138	7,2
1941	522 261	480 092	42 169	8,1
1942	575 261	530 911	44 350	7,7
1943	615 780	567 109	48 671	7,9
1944	629 878	570 611	59 267	9,4
1945	645 899	578 023	67 876	10,5
1946	843 904	770 629	73 275	8,7
1947	870 472	804 060	66 412	7,6
1948	870 836	807 649	63 187	7,3
1949	872 661	811 636	61 025	7,0
1950	862 310	801 880	60 430	7,0
1951	826 722	770 126	56 596	6,8
1952	822 204	766 713	55 491	6,7
1953	804 696	750 982	53 714	6,7
1954	810 754	757 284	53 470	6,6
1955	805 917	754 308	51 609	6,4
1956	806 916	755 707	51 209	6,3
1957	816 467	766 005	50 462	6,2
1958	812 215	762 306	49 909	6,1
1959	829 249	778 452	50 797	6,1
1960	819 819	770 043	49 776	6,1
1961	838 633	788 958	49 675	5,9
1962	832 353	783 030	49 323	5,9
1963	868 876	817 504	51 372	5,9
1964	877 804	825 853	51 951	5,9
1965	865 688	814 479	51 209	5,9
1966	863 527	812 005	51 522	6,0
1967	840 568	788 834	51 734	6,2
1968	835 796	782 431	53 365	6,4
1969	842 245	787 380	54 865	6,5
1970	850 381	792 227	58 154	6,8
1971	881 284	819 224	62 060	7,0
1972	877 506	811 345	66 161	7,5
1973	857 186	786 972	70 214	8,2
1974	801 218	733 460	67 758	8,5
1975	745 065	681 636	63 429	8,5
1976	720 395	658 926	61 469	8,5
1977	744 744	679 346	65 398	8,8
1978	737 062	667 841	69 221	9,4
1979	757 354	679 521	77 833	10,3
1980	800 376	709 261	91 115	11,4
1981	805 483	703 337	102 146	12,7
1982	797 223	683 825	113 398	14,2
1983	748 525	629 674	118 851	15,9

1984	759 939	624 674	135 265	17,8
1985	768 431	617 939	150 492	19,6
1986	778 468	607 786	170 682	21,9
1987	767 828	582 902	184 926	24,1
1988	771 268	568 202	203 066	26,3
1989	765 473	549 410	216 063	28,2
1990	762 407	533 300	229 107	30,1
1991	759 056	517 428	241 628	31,8
1992	743 658	496 791	246 867	33,2
1993	711 610	463 279	248 331	34,9
1994	710 993	454 340	256 653	36,1
1995	729 609	455 399	274 210	37,6
1996	734 338	448 824	285 514	38,9
1997	726 768	435 920	290 848	40,0
1998	738 080	437 534	300 546	40,7
1999	744 791	433 905	310 886	41,7
2000	774 782	444 667	330 115	42,6
2001	770 945	433 938	337 007	43,7
2002	761 630	424 508	337 122	44,3
2003	761 464	417 246	344 218	45,2
2004	767 816	411 490	356 326	46,4
2005	774 355	407 561	366 794	47,4
2006	796 896	402 348	394 548	49,5
2007	785 985	387 207	398 778	50,7
2008	796 044	384 994	411 050	51,6
2009	793 420	374 018	419 402	52,9
2010	802 224	368 063	434 161	54,1
2011	792 996	356 906	436 090	55,0
2012	790 290	349 103	441 187	55,8
2013	781 621	341 005	440 616	56,4
2014	781 167	332 641	448 526	57,4
2015	760 421	320 147	440 274	57,9
2016	744 697	309 228	435 469	58,5

N.B. :

Source : Insee, statistiques de l’état civil

Le mariage en France

La nuptialité est ici la proportion (c'est-à-dire : lire 0,88 comme 88%) de personnes mariées ou liées par un contrat matrimonial ou en situation quasi-matrimoniale, résumée ici par le terme « non-célibataire ». Les chiffres inverses donnant la proportion de personnes célibataires seraient effrayants.

Tableau A.10. Caractéristiques de la nuptialité des générations

Hommes

Générations masculines	Proportion de non-célibataires à 49 ans*	Âge moyen au 1er mariage* (ans)	Proportion de non célibataires	
			A 24 ans	À 30 ans
1943	0,88	24,50	0,56	0,81
1948	0,87	24,50	0,56	0,80
1953	0,85	25,00	0,52	0,76
1955	0,83	26,40	0,48	0,72
1960	0,77	27,10	0,33	0,60
1965	0,71	28,90	0,19	0,48
1970	0,66	30,20	0,11	0,40
1975	0,61	31,00	0,06	0,35
1980			0,05	0,28
1985			0,04	
1990			0,03	

Femmes

Générations féminines	Proportion de non-célibataires à 49 ans*	Âge moyen au 1er mariage* (ans)	Proportion de non célibataires	
			A 22 ans	À 28 ans
1945	0,92	22,30	0,59	0,86
1950	0,90	22,60	0,57	0,83
1955	0,88	22,90	0,54	0,78
1960	0,82	24,20	0,42	0,68
1965	0,76	26,30	0,24	0,55
1970	0,71	27,90	0,14	0,45
1975	0,66	28,90	0,07	0,39
1980			0,06	0,32
1985			0,05	
1990			0,03	

* Les quotients de nuptialité non observés ont été prolongés en faisant la moyenne des trois années précédentes.
Champ : France métropolitaine.
Source : Calculs et estimations à partir de données Insee.

Bien que très caractéristique ce tableau n'est pas mis en avant par l'Insee et doit être cherché dans les annexes de l'article téléchargeable en : F. PRIOUX, M. MAZUY, M. BARBIERI, « L'évolution démographique récente en France : les adultes vivent moins souvent en couple »,

[fichier consulté le 9/1/2018] www.ined.fr/fichier/s_rubrique/185/publi_pdf1_conjoncture_3_2010.fr.pdf, à la page 464. Il n'est utilisé dans le document qu'une fois, à la page 438, camouflé sous l'addition des taux pour ne parler que du premier mariage sans s'attarder sur le nombre final de célibataires qui avoisine les 95% pour les moins de 22 ans et 70% pour les moins de 30 ans dans les années 80. Cela tranche avec le titre de cet article qui est centré sur les adultes en couple. Nous trouvons seulement à cette page l'approximation de 35 à 37% de nubiles célibataires en France en 2009 alors qu'ils n'étaient que 8 à 12% 30 ans plus tôt.

Naissances hors mariage en Europe

Ceci se vérifie aussi au niveau européen, avec des proportions différentes mais une tendance identique : EUROSTAT, « Marriage and divorce statistics », [fichier consulté le 9/1/2018] http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Marriage_and_divorce_statistics, fig. 3.

Table 3: Live births outside marriage, selected years, 1960-2015

(share of total live births, %)

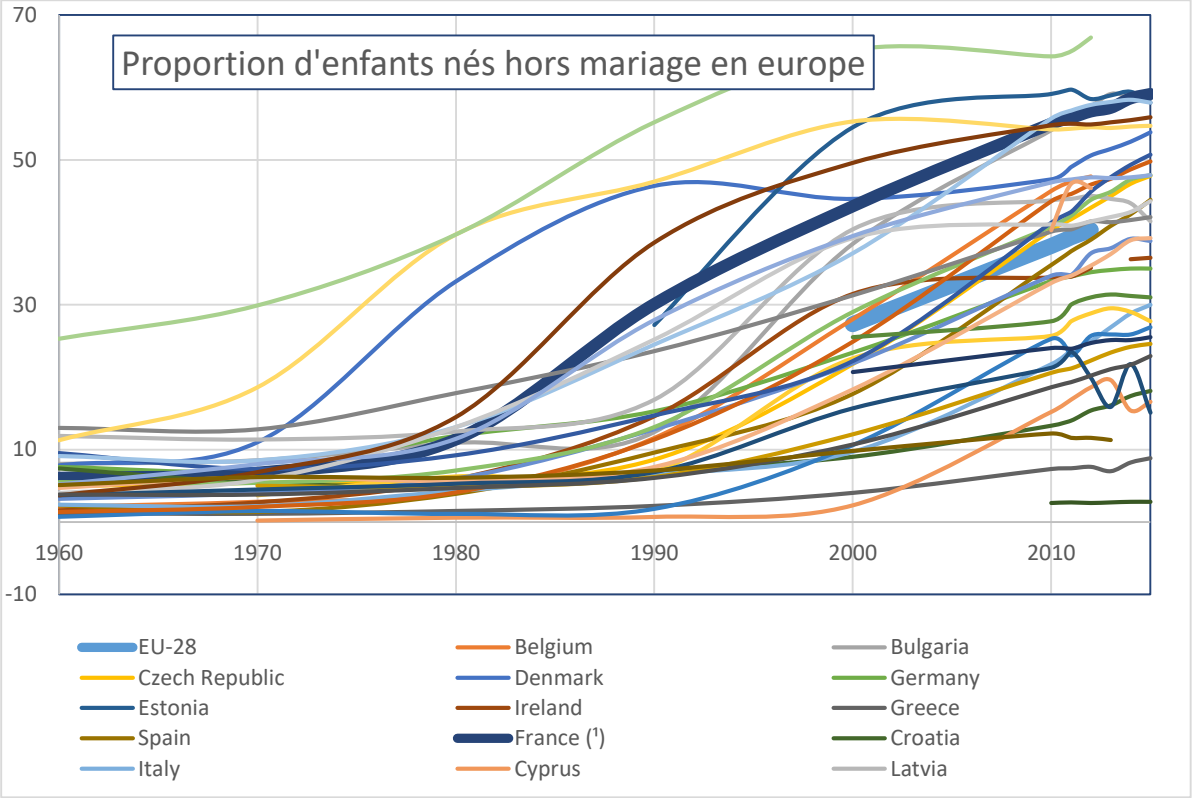
	1960	1970	1980	1990	2000	2010	2011	2012	2013	2014	2015
EU-28	:	:	:	:	27,3	38,1	39,3	40,3	:	42,0	:
Belgium	2,1	2,8	4,1	11,6	28,0	45,7	47,0	47,7	:	49,4	:
Bulgaria	8,0	8,5	10,9	12,4	38,4	54,1	56,1	57,4	59,1	58,8	58,6
Czech Republic	4,9	5,4	5,6	8,6	21,8	40,3	41,8	43,4	45,0	46,7	47,8
Denmark	7,8	11,0	33,2	46,4	44,6	47,3	49,0	50,6	51,5	52,5	53,8
Germany	7,6	7,2	11,9	15,3	23,4	33,3	33,9	34,5	34,8	35,0	35,0
Estonia	:	:	:	27,2	54,5	59,1	59,7	58,4	58,9	59,4	57,9
Ireland	1,6	2,7	5,9	14,6	31,5	33,8	33,9	35,1	:	36,3	36,5
Greece	1,2	1,1	1,5	2,2	4,0	7,3	7,4	7,6	7,0	8,2	8,8
Spain	2,3	1,4	3,9	9,6	17,7	35,5	37,4	39,0	40,9	42,5	44,5
France (1)	6,1	6,8	11,4	30,1	43,6	55,0	55,8	56,7	57,2	58,5	59,1
Croatia	7,4	5,4	5,1	7,0	9,0	13,3	14,0	15,4	16,1	17,4	18,1
Italy	2,4	2,2	4,3	6,5	9,7	21,8	23,7	25,0	26,9	28,8	30,0
Cyprus	:	0,2	0,6	0,7	2,3	15,2	16,9	18,6	19,6	15,4	16,6
Latvia	11,9	11,4	12,5	16,9	40,4	44,4	44,6	45,0	44,6	44,0	41,5
Lithuania	:	3,7	6,3	7,0	22,6	25,7	27,7	28,8	29,5	29,0	27,7
Luxembourg	3,2	4,0	6,0	12,8	21,9	34,0	34,1	37,1	37,8	39,1	38,8
Hungary	5,5	5,4	7,1	13,1	29,0	40,8	42,3	44,5	45,6	47,3	47,9
Malta	0,7	1,5	1,1	1,8	10,6	25,3	23,0	25,7	25,9	25,9	26,9
Netherlands	1,4	2,1	4,1	11,4	24,9	44,3	45,3	46,6	47,4	48,7	49,8
Austria	13,0	12,8	17,8	23,6	31,3	40,1	40,4	41,5	41,4	41,7	42,1
Poland	:	5,0	4,8	6,2	12,1	20,6	21,2	22,3	23,4	24,2	24,6
Portugal	9,5	7,3	9,2	14,7	22,2	41,3	42,8	45,6	47,6	49,3	50,7
Romania	:	:	:	:	25,5	27,7	30,0	31,0	31,4	31,2	31,0
Slovenia	9,1	8,5	13,1	24,5	37,1	55,7	56,8	57,6	58,0	58,3	57,9
Slovakia	4,7	6,2	5,7	7,6	18,3	33,0	34,0	35,4	37,0	38,9	39,2
Finland	4,0	5,8	13,1	25,2	39,2	41,1	40,9	41,5	42,1	42,8	44,3
Sweden	11,3	18,6	39,7	47,0	55,3	54,2	54,3	54,5	54,4	54,6	54,7
United Kingdom	5,2	8,0	11,5	27,9	39,5	46,9	47,3	47,6	47,5	47,6	47,9
Iceland	25,3	29,9	39,7	55,2	65,2	64,3	65,0	66,9	:	:	:
Liechtenstein	3,7	4,5	5,3	6,9	15,7	21,3	23,5	19,9	15,9	21,8	15,1
Norway	3,7	6,9	14,5	38,6	49,6	54,8	55,0	54,9	55,2	55,5	55,9
Switzerland	3,8	3,8	4,7	6,1	10,7	18,6	19,3	20,2	21,1	21,7	22,9
FYR of Macedonia	5,1	6,2	6,1	7,1	9,8	12,2	11,6	11,6	11,3	:	11,0
Serbia	:	:	:	:	20,7	24,0	23,9	24,7	25,1	25,1	25,5
Turkey	:	:	:	:	:	2,6	2,7	2,6	2,7	2,8	2,8
Bosnia and Herzegovina	:	:	:	:	:	10,8	:	10,7	:	:	:
Kosovo (2)	:	:	:	:	:	40,3	46,7	46,1	:	:	42,6

(1) 1960 to 1990: excluding French overseas departments.

(2) Under United Nations Security Council Resolution 1244/99.

Source: Eurostat (online data code: demo_find)

Résumé en un tableau:



Il serait utile de s'arrêter sur les notions modernes de famille, de couple de fait et de modes de « vivre ensemble » pour comprendre aujourd'hui ce que peut signifier « avoir une famille » ou « fonder une famille ». Mais ce n'est pas l'objet de notre recherche[1].

[1] Voir sur ce sujet l'article de P. DONATI, « Perché la "famiglia"? Le risposte della sociologia relazionale », *Anthropotes* 23 (2007) 11-34.

Mariages et divorces en Europe

Entre 1960 et 2015 : progression et stabilisation du nombre de divorces alors que les mariages se font de plus en plus rares : EUROSTAT, « Marriage and divorce statistics », [fichier consulté le 9/1/2018] http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Marriage_and_divorce_statistics, fig. 1.

(Les chiffres sont exprimés en nombre de mariage ou de divorce par an et pour 1000 personnes)

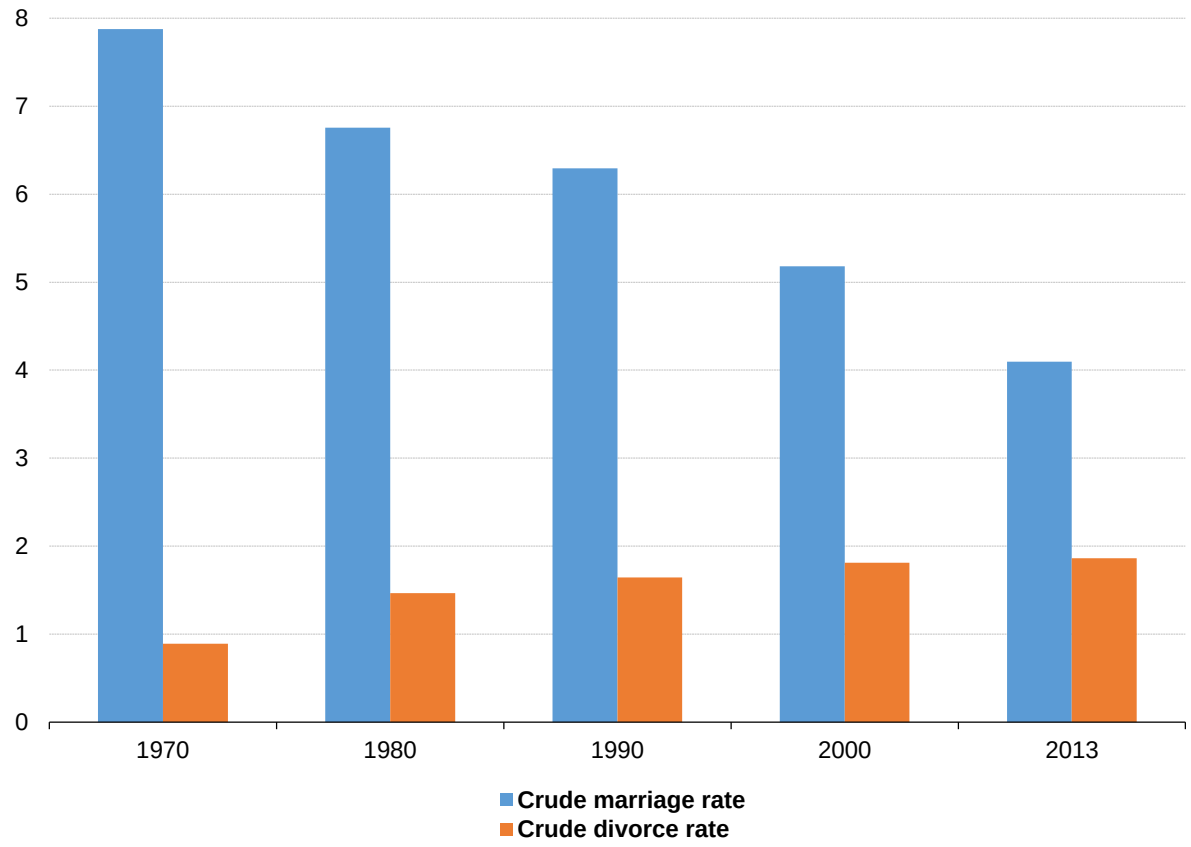
Figure 1: Crude marriage and divorce rates, EU-28, 1970-2013

(per 1 000 persons)

	Crude marriage rate	Crude divorce rate
1970	7,9	0,9
1980	6,8	1,5
1990	6,3	1,6
2000	5,2	1,8
2013	4,1	1,9

Note: change in time interval on the x-axis. Excluding French overseas departments for 1970 to 1990.

Source: Eurostat (online data codes: demo_nind and demo_ndivind)



Avec des chiffres plus détaillés :

Table 1: Crude marriage rate, selected years, 1960-2015 (per 1 000 persons)

	1960	1970	1980	1990	2000	2010	2011	2012	2013	2014	2015
EU-28 (1)	:	7,9	6,8	6,3	5,2	4,4	4,2	4,3	4,1	4,2	:
Belgium (2)	7,1	7,6	6,7	6,5	4,4	3,9	3,7	3,8	3,4	3,6	3,6
Bulgaria	8,8	8,6	7,9	6,9	4,3	3,3	2,9	2,9	3,0	3,4	3,9
Czech Republic	7,7	9,2	7,6	8,8	5,4	4,5	4,3	4,3	4,1	4,3	4,6
Denmark	7,8	7,4	5,2	6,1	7,2	5,6	4,9	5,1	4,9	5,0	5,1
Germany	9,5	7,4	6,3	6,5	5,1	4,7	4,6	4,8	4,6	4,8	4,9
Estonia	10,0	9,1	8,8	7,5	3,9	3,8	4,1	4,5	4,3	4,7	5,2
Ireland	5,5	7,0	6,4	5,1	5,0	4,5	4,3	4,5	4,5	4,8	4,8
Greece	7,0	7,7	6,5	5,8	4,5	5,1	5,0	4,5	4,7	4,9	5,0
Spain	7,8	7,3	5,9	5,7	5,4	3,6	3,4	3,5	3,3	3,4	3,6
France (3)	7,0	7,8	6,2	5,1	5,0	3,9	3,6	3,7	3,6	3,7	3,5
Croatia	8,9	8,5	7,2	5,8	4,9	5,0	4,7	4,8	4,5	4,6	4,7
Italy	7,7	7,3	5,7	5,6	5,0	3,7	3,4	3,5	3,2	3,1	3,2
Cyprus (4)	:	8,6	7,7	9,7	13,4	7,3	7,3	6,7	6,4	6,3	7,2
Latvia	11,0	10,2	9,8	8,9	3,9	4,4	5,2	5,5	5,7	6,3	6,9
Lithuania	10,1	9,5	9,2	9,8	4,8	6,0	6,3	6,9	6,9	7,6	7,6
Luxembourg (5)	7,1	6,4	5,9	6,1	4,9	3,5	3,3	3,4	3,2	3,0	3,6
Hungary (5)	8,9	9,3	7,5	6,4	4,7	3,6	3,6	3,6	3,7	3,9	4,7
Malta	6,0	7,9	8,8	7,1	6,7	6,3	6,2	6,7	6,1	6,7	7,0
Netherlands	7,7	9,5	6,4	6,5	5,5	4,5	4,3	4,2	3,8	3,9	3,8
Austria	8,3	7,1	6,2	5,9	4,9	4,5	4,3	4,6	4,3	4,4	5,2
Poland	8,2	8,6	8,6	6,7	5,5	6,0	5,4	5,4	4,7	5,0	5,0

Portugal	7,8	9,4	7,4	7,2	6,2	3,8	3,4	3,3	3,1	3,0	3,1
Romania	10,7	7,2	8,2	8,3	6,1	5,7	5,2	5,4	5,4	5,9	6,3
Slovenia	8,8	8,3	6,5	4,3	3,6	3,2	3,2	3,4	3,0	3,2	3,1
Slovakia	7,9	7,9	7,9	7,6	4,8	4,7	4,7	4,8	4,7	4,9	5,3
Finland	7,4	8,8	6,1	5,0	5,1	5,6	5,3	5,3	4,6	4,5	4,5
Sweden	6,7	5,4	4,5	4,7	4,5	5,3	5,0	5,3	5,4	5,5	5,3
United Kingdom	7,5	8,5	7,4	6,6	5,2	4,5	4,5	4,8	4,3	4,5	:
Iceland	7,5	7,8	5,7	4,5	6,3	4,9	4,6	:	:	:	:
Liechtenstein	5,7	5,9	7,1	5,6	7,2	5,0	4,5	5,0	:	:	:
Norway	6,6	7,6	5,4	5,2	5,0	4,8	4,6	4,8	4,7	4,6	4,5
Switzerland (2)	7,8	7,6	5,7	6,9	5,5	5,5	5,3	5,3	4,9	5,1	5,0
Montenegro	:	:	:	:	:	5,9	:	5,3	6,2	5,7	6,2
FYR of Macedonia	8,6	9,0	8,5	8,3	7,0	6,9	7,2	6,8	6,8	6,7	6,8
Albania	7,8	6,8	8,1	8,9	8,4	:	:	:	8,2	8,2	8,7
Serbia	:	:	:	:	5,7	4,9	4,9	4,8	5,1	5,1	5,2
Turkey	:	:	8,2	:	:	8,0	8,0	8,0	7,9	7,8	7,7
Bosnia and Herzegovina	10,1	9,3	8,5	6,7	5,6	5,1	:	4,8	:	:	:
Kosovo (6)	:	:	:	:	:	:	9,3	9,5	:	:	:

(1) Excluding French overseas departments for 1970 to 1990.

(2) 2011: break in series

(3) Excluding French overseas departments for 1960 to 1990

(4) Up to and including 2002: data refer to total marriages contracted in the country, including marriages between non-residents. From 2003 onwards: data refer to marriages in which at least one spouse was resident in the country. 1980: break in series.

(5) 2012: break in series.

(6) Under United Nations Security Council Resolution 1244/99.

Source: Eurostat (online data code: demo_nind)

Table 2: Crude divorce rate, selected years, 1960-2015

(per 1 000 persons)

	1960	1970	1980	1990	2000	2010	2011	2012	2013	2014	2015
EU-28 (1)	:	1,5	1,5	1,6	1,8	2,0	2,0	1,9	1,9	:	:
Belgium	0,5	0,7	1,5	2,0	2,6	2,7	2,5	2,3	2,2	2,2	2,2
Bulgaria	:	1,2	1,5	1,3	1,3	1,5	1,4	1,6	1,5	1,5	1,5
Czech Republic	1,4	2,2	2,6	3,1	2,9	2,9	2,7	2,5	2,7	2,5	2,5
Denmark	1,5	1,9	2,7	2,7	2,7	2,6	2,6	2,8	3,4	3,4	2,9
Germany	1,0	1,3	1,8	1,9	2,4	2,3	2,3	2,2	2,1	2,1	2,0
Estonia	2,1	3,2	4,1	3,7	3,0	2,2	2,3	2,4	2,5	2,4	2,6
Ireland (2)	:	:	:	:	0,7	0,7	0,6	0,6	0,6	:	:
Greece	0,3	0,4	0,7	0,6	1,0	1,2	1,1	1,3	1,5	1,3	:
Spain (2)	:	:	:	0,6	0,9	2,2	2,2	2,2	2,0	2,2	2,1
France (3)	0,7	0,8	1,5	1,9	1,9	2,1	2,0	2,0	1,9	1,9	1,9
Croatia	1,2	1,2	1,2	1,1	1,0	1,2	1,3	1,3	1,4	:	1,4
Italy (2)	:	:	0,2	0,5	0,7	0,9	0,9	0,9	0,9	0,9	1,4
Cyprus	:	0,2	0,3	0,6	1,7	2,3	2,3	2,4	2,2	2,2	2,1
Latvia	2,4	4,6	5,0	4,0	2,6	2,4	4,0	3,6	3,5	3,1	2,6
Lithuania	0,9	2,2	3,2	3,4	3,1	3,2	3,4	3,5	3,4	3,3	3,2
Luxembourg	0,5	0,6	1,6	2,0	2,4	2,1	2,3	2,0	2,1	2,6	2,4
Hungary (4)	1,7	2,2	2,6	2,4	2,3	2,4	2,3	2,2	2,0	2,0	2,1
Malta (2)	:	:	:	:	:	:	0,1	1,1	0,8	0,8	0,9
Netherlands	0,5	0,8	1,8	1,9	2,2	2,0	2,0	2,1	2,0	2,1	2,0
Austria	1,1	1,4	1,8	2,1	2,4	2,1	2,1	2,0	1,9	1,9	1,9
Poland (5)	0,5	1,1	1,1	1,1	1,1	1,6	1,7	1,7	1,7	1,7	1,8
Portugal	0,1	0,1	0,6	0,9	1,9	2,6	2,5	2,4	2,2	:	:
Romania	2,0	0,4	1,5	1,4	1,4	1,6	1,8	1,6	1,4	1,4	1,6
Slovenia	1,0	1,1	1,2	0,9	1,1	1,2	1,1	1,2	1,1	1,2	1,2
Slovakia	0,6	0,8	1,3	1,7	1,7	2,2	2,1	2,0	2,0	1,9	1,8
Finland	0,8	1,3	2,0	2,6	2,7	2,5	2,5	2,4	2,5	2,5	2,5
Sweden	1,2	1,6	2,4	2,3	2,4	2,5	2,5	2,5	2,8	2,7	2,5
United Kingdom	:	1,0	2,6	2,7	2,6	2,1	2,1	2,0	2,0	1,9	:
Iceland	0,7	1,2	1,9	1,9	1,9	1,8	1,6	:	:	:	:
Liechtenstein	:	:	:	:	3,9	2,4	2,5	2,4	:	:	:
Norway	0,7	0,9	1,6	2,4	2,2	2,1	2,1	2,0	2,0	1,9	1,9
Switzerland (5)	0,9	1,0	1,7	2,0	1,5	2,8	2,2	2,2	2,1	2,0	2,1
Montenegro	:	:	:	:	:	0,8	0,8	0,8	0,8	0,9	0,9
FYR of Macedonia	0,7	0,3	0,5	0,4	0,7	0,8	0,9	0,9	1,0	1,1	1,0
Albania	0,5	0,8	0,8	0,8	0,7	:	:	:	:	1,5	1,3
Serbia (5)	:	:	:	:	:	0,9	1,1	1,0	1,1	1,1	1,3
Turkey	:	:	:	:	:	1,6	1,6	1,6	1,6	1,7	1,7
Bosnia and Herzegovina	:	:	:	:	:	0,4	:	0,6	:	:	:
Kosovo (6)	:	:	:	:	:	:	0,8	0,7	:	:	:

(1) 1970 to 1990: excluding French overseas departments.

(2) Divorce was not possible by law in Italy until 1970, in Spain until 1981, in Ireland until 1995 and in Malta until 2011.

(3) 1960 to 1990: excluding French overseas departments.

(4) 2012: break in series.

(5) 2011: break in series.

(6) Under United Nations Security Council Resolution 1244/99.

Source: Eurostat (online data code: demo_ndivind)

B. L'usage Realsymbolique des images du concile Vatican II

Le concile Vatican II a constitué un tournant ecclésiologique dans l'histoire de la théologie. Les images de l'Église et son auto compréhension y tiennent une place non négligeable, pour ne pas dire principale. En revanche la théologie sacramentaire n'a pas fait l'objet de débats importants. Le but pastoral du concile et surtout l'absence de remise en cause directe des sacrements dans l'Église de ce temps en sont les principales raisons. Nous chercherons donc de manière plus large dans les écrits de ce concile ce qui reste de l'héritage Realsymbolique développé par les Pères de l'Église, pour ce qui concerne le Realsymbole du mariage du Christ et de l'Église.

Un premier lieu de cet héritage Realsymbolique aurait pu être celui du sacrement du mariage. Mais ce lieu Realsymbolique est par définition caché derrière la puissance sacramentelle du mariage : l'efficacité sacramentelle du mariage catholique surpasse absolument le poids Realsymbolique du mariage en général, et le concile Vatican II traite principalement du mariage sacramentel.

Un autre lieu de recherche concerne l'Église et ses images, non seulement celle de l'épouse mais aussi les autres images connexes, afin de discerner leur valeur Realsymbolique. Nous pourrons aussi voir en quoi le qualificatif de sacrement appliqué[1] à l'Église a pu redonner au sacrement de mariage sa fondation Realsymbolique. En tout cela nous le voyons beaucoup de notions connexes à notre thème d'étude seront convoquées, mais nous chercherons surtout à faire émerger ce qui touche plus particulièrement la valeur Realsymbolique du mariage du Christ et de l'Église.

La première difficulté que nous pouvons noter est la fréquence des précautions oratoires dans les textes du concile qui ont recours à des images, sponsales en particulier : les *ut, tamquam, evocant, veluti, similitudo*[2] tranchent avec l'usage simple de la liturgie « heureux les invités au festin des noces de l'agneau ». Cela nous obligera à chercher les rares emplois non désamorcés Realsymboliquement d'images sponsales de l'Église, mais aussi à voir dans les discussions ayant présidé à de telles rédactions s'il existe une volonté clairement hostile à la

[1] Nous devrions nous aussi, ici, laisser une certaine marge à cette application par un *veluti*.
[2] Comme, pour ainsi dire, évoquent, comme si, similitude…

possibilité d'un usage Realsymbolique de ces images. Nous commencerons par une vue d'ensemble de ces usages, en vue de qualifier plus finement les héritages conciliaires.

Tableau prospectif

Le tableau suivant essaye de représenter l'ensemble des occurrences d'images ayant trait aux noces du Christ et de l'Église dans les textes du concile Vatican II et leur valeur Realsymbolique possible. Cette vision du texte est partiale car elle se cantonne au domaine du possible subjectif, c'est-à-dire de ce qu'il nous semble possible de prêter comme ouverture Realsymbolique à l'usage fait par tel texte particulier d'une image liée à notre domaine de recherche.

La première colonne reprend les différentes images utilisées par le concile Vatican II et qui correspondent[3] à notre étude. La deuxième indique les références du texte où elles sont utilisées. Les huit colonnes suivantes correspondent aux défauts relevés au paragraphe 3.5 et pouvant affecter la qualité Realsymbolique d'une image. Les questions correspondantes pourraient se traduire ainsi : « en utilisant l'image (*de la colonne de gauche*) dans ce texte particulier du concile (*de la deuxième colonne*) pour parler de l'Église, le lien établi entre l'Église et cette image peut-il souffrir du défaut Realsymbolique (*décrit à la première ligne*) ? »

D'une manière simplifiée, les questions pourraient être : « utiliser cette image pour parler de l'Église (ou de l'Église et du Christ), »

1 c'est seulement comme si…

2 c'est seulement un moyen de parler…

3 c'est seulement « pour ainsi dire » ou encore : d'autres disent de manière impropre que…

4 c'est seulement quasiment…

5 c'est seulement qu'elle pourrait être dite…

6 c'est seulement qu'elle aurait pu être dite…

7 c'est seulement qu'elle était dite…

8 c'est seulement qu'elle a pu être dite, mais cela n'est pas nécessaire…

Mais les questions les plus exactes doivent se rapporter aux distinctions faites plus haut au chapitre 4. .

Les couleurs correspondent, avec un certain *a priori* positif :

[3] De près ou de loin, d'où la séparation entre la première et la deuxième série d'images.

- en vert à la capacité qu'a une image, telle qu'utilisée dans ce contexte, d'avoir une valeur Realsymbolique qui n'est pas atteinte par le défaut correspondant
- en rouge à la faiblesse existant, dans ce contexte, de la dimension Realsymbolique particulière de cette image.

L'*a priori* dont nous avons fait preuve est rendu nécessaire par le caractère succinct de l'usage des images - une simple phrase ou même un membre de phrase. Il veut refléter non pas l'usage Realsymbolique réel de l'image du mariage du Christ et de l'Église[4], mais la possibilité laissée par les textes ainsi rédigés que les images et leur contexte puissent être compris dans un sens symbolique réel. Les cases laissées en blanc montrent l'impossibilité, même avec un *a priori* très positif, de se prononcer sur les défauts de cet usage d'une telle image.

Les trois dernières colonnes, enfin, veulent refléter la qualité de la charité mise en relief par tel usage de l'image considérée. Cela peut souvent plus dépendre de l'image elle-même que de son usage particulier dans ce texte du concile. Les codes couleurs correspondent à ce qui est dit ci-dessus.

Tout cela ne peut donner une indication quantitative précise[5], à cause de la nature même des *a priori* et limites de notre qualification, mais peut déjà nous indiquer que les usages des images matrimoniales de l'Église et du Christ ne sont pas systématiquement Realsymboliques.

---

[4] Usage alors formellement absent, le mot symbole n'étant que peu utilisé par le concile : pour le symbole de foi en *LG* 8, pour l'union à l'autel de la communauté en *LG* 26 et pour la puissance évocatrice de l'art en *SC* 122. Nous pourrions alors relire l'ensemble des textes du concile avec des œillères et ne trouver aucune expression formelle de la force symbolique réelle des images ou des signes. Un contre-exemple se glisse dans l'utilisation de l'encyclique *Casti Connubii*, 36 sur le mystère sacramentel pour un des schémas préparés pour la première période du concile (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen I periodus prima, pars IV*, 733-771). L'encyclique atteste : « *Teste enim Apostolo christianorum connubium perfectissimam illam refert coniunctionem, quae Christum inter et Ecclesiam intercedit* », traduit : « Au témoignage, en effet, de l'Apôtre, le mariage des chrétiens reproduit la très parfaite union qui règne entre le Christ et l'Église » et s'appuie expressément sur la citation d'Ep 5,32. Cela devient dans le schéma proposé aux Pères conciliaires : « *Atque ita revera coniuges in proprio suo statu symbolum esse possunt atque debent gratiae et caritatis Salvatoris* » (*Ibid.* 734). Ce « Ainsi, et véritablement, les époux peuvent et doivent être, dans l'état qui est le leur, le symbole de la grâce et de la charité du Sauveur » aurait pu être appelé à une certaine postérité dans le cadre qui nous intéresse, mais il ne peut nous servir que de témoin de la possibilité donnée à l'époque d'utiliser le terme symbole pour l'image sponsale de l'union du Christ et de l'Église dans un sens qui pourrait être un symbole réel. Nous devons, pour être plus complets et objectifs, garder à l'esprit la méfiance qui entourait le terme *symbole* depuis la publication quelques années auparavant de l'encyclique *Humani Generis* et les condamnations qu'elle semblait porter. Voir à ce sujet le chapitre 11. ci-dessus et ses mises en perspectives.

[5] Pour preuve, nous voyons qu'un des rares cas de vérification symbolique complète possible (c'est-à-dire de capacité d'interprétation dans un sens symbolique réel de l'usage particulier de telle image par un texte du concile) dans notre recherche est en *PC* 12, et cette image n'a cette valeur que parce qu'elle traite des noces eschatologiques seulement aujourd'hui évoquées par les religieux. Cet usage n'est pleinement symbolique que car il est vraiment réalisé dans l'éternité.

La première certitude que nous retirons est donc que la valeur Realsymbolique des noces du Christ et de l'Église n'était pas systématiquement présente à l'esprit des Pères conciliaire.

Qualification / Images	Lieu d'usage de l'image	Extrinsèque	Non sommet	Inconvenant	Inaccompli	En attente	Refusé	Dégradé	Dispensable	Implique charité et	liberté réciproque	égalité	intimité
Christ époux et / ou Église épouse	LG 4												
	LG 6												
	LG 7												
	LG 9												
	LG 11												
	LG 39												
	LG 41												
	LG 44												
	LG 46	?	?	?	?								
	LG 64	?	?	?	?								
	LG 65	?	?	?	?								
	DV 8	?	?	?	?								
	DV 23	?	?	?	?								
	SC 7	?	?	?	?								
	SC 47	?	?	?	?								
	SC 84												
	SC 85												
	SC 102	?	?	?	?								
	GS 43	?	?	?	?								
	GS 48												
	PO 16												
	PC 1												
	PC 12												
Mariage	LG 35												
Amour	OT 10												
Fiancée	LG 6												
	PO 16												
Immaculée	LG 6												

Noces	LG 48												
	PO 16												
Corps	LG 7												
	GS 32												
C. mystique	LG 8												
Mère	LG 53s												
	LG 63-68	63	63	63	65	64	65	65	68			63	63
Famille de Dieu	LG 6												
	LG 28												
	LG 51												
	GS 32												
	GS 40												
	GS 92												
	AG 1												
	AA 11												
Trinité modèle	LG 4												
	UR 2												
	GS 24												
Sacrement / de l'unité/ universel/ du salut	LG 1												
	LG 9												
	LG 48												
	GS 42												
	GS 45												
	SC 26												
	AG 1												
	AG 5												

Autres images

Adoption	LG 4												
Reine-Roi	LG 5												
Marie reine	LG 59												
Mère	LG 42												
Alliance	LG 9												
	GS 48												

B.1 *Le Christ-Époux de l'Église-épouse*

B.1.1 La symbolique des époux

La première image qui nous intéresse est celle du Christ époux et de l'Église épouse. Cette image, et la citation de la Lettre aux Éphésiens correspondante[6], sont couramment utilisées dans les textes conciliaires[7]. Nous remarquons par notre première étude que sa dimension Realsymbolique est plus marquée quand les textes traitent de l'Église en son mystère, ou comme peuple de Dieu, de l'office divin ou de la chasteté. En revanche cette dimension est plus fragile quand les textes abordent l'appel universel à la sainteté ou l'état religieux dans l'Église. De même, et paradoxalement, le concile n'utilise pas la dimension Realsymbolique du mariage du Christ et de l'Église pour établir la sainteté du mariage et de la famille ou pour justifier le célibat ecclésiastique. La logique semble absente : pourquoi ouvrir cette dimension Realsymbolique pour parler de la chasteté et quasiment pas pour évoquer le célibat ecclésiastique ?

En parallèle à ces remarques notons aussi que, souvent[8], le terme époux ou épouse est simplement accolé, comme s'il ne s'agissait que d'un nom commun suffisant pour désigner le Christ ou l'Église. Cette équivalence est en théorie suffisante pour conclure que l'auteur de ces textes lui prête une certaine dimension Realsymbolique[9], mais l'absence d'un contexte éclaircissant nous interdit d'en tirer plus de conséquences.

De ceci nous pouvons voir que, plusieurs fois pendant le concile, les Pères[10] ont pu affaiblir l'usage possible du qualificatif d'époux ou d'épouse en l'accompagnant d'un *comme*, d'une *image* ou d'un *signe*, d'un *de même* ou *évoquent*. Ces éléments confinent l'époux et l'épouse à un usage illustratif. Mais en dehors de ces cas – et de ceux qui manquent de caractérisation – nous pouvons tirer des textes du concile des enseignements fondés : même si l'union parfaite

---

[6] *AA* 11, *GS* 48, 49 et 52, *LG* 6, 7, 11, 39 et 65, *OT* 10 et *UR* 4.

[7] Voir le tableau ci-dessus. Voir aussi le texte du *votum* (finalement non adopté comme décret : *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars VIII*, 1068-1083, discuté en 1083-1144 puis comme *schema voti* en 1145-1177, et encore moins comme constitution dogmatique comme prévu en 1963) discuté les 19 et 20 novembre 1964 (congrégations générales CXXVI et CXXVII), où l'image est acceptée sans difficultés : *Ibid.* 467, et les discussions qui suivent : 483-485, 621-635, 652s, 679-776. Ce *votum* est accepté par 1592 *placet* (voir *Ibid.* 675, vote attribué par erreur au schéma sur les religions non chrétiennes par la table de ce volume, erreur rectifiée dans la table générale).

[8] *LG* 46, 64 et 65, *DV* 8 et 23, *SC* 7, 47 et 102, *GS* 43.

[9] Les cases marquées d'un point d'interrogation dans le tableau ci-dessus.

[10] Pas tous, évidemment. L'exemple de l'intervention de Mgr A. Vuccino est assez représentatif de cela : F.G. HELLIN, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, 1039ss, intervention E/598.

du Christ avec l'Église est encore en chemin, cette union est de manière certaine et obligatoire matrimoniale, fruit de l'action de l'Esprit-Saint[11]. Et même si cette union est *décrite comme* avec une épouse, prendre cela au sérieux nous permet d'accueillir réellement toute l'action de Dieu pour elle[12]. Ainsi, quelles que soient les vicissitudes atteignant l'Église, elle *reste* la digne épouse de son Seigneur[13]. Ce lien conjugal est l'*analogatum princeps*, point de référence nécessaire pour comprendre les autres liens conjugaux (analogués) qui peuvent exister, mais toujours en lien ou en dépendance de ce premier lien entre le Christ et l'Église[14].

De plus le mariage chrétien permet aux époux de participer et de signifier le mystère de l'unité du Christ et de l'Église. Ce point a été demandé spécifiquement, avec l'ajout de la participation, par un des Pères conciliaires, soutenu par Mgr Wojtiła[15]. Même pour les personnes qui ne sont pas unies réellement à ce mystère dans le sacrement de mariage, il leur est possible de le faire dans la liturgie. Ainsi dans l'office divin c'est la voix de l'épouse[16] qui s'adresse à l'époux bien aimé[17], et c'est réellement qu'en retour ceux qui accomplissent cette charge participent à l'honneur de l'épouse[18]. Ainsi aussi les religieux vivant la chasteté pour le royaume des cieux ne font qu'évoquer l'union établie par Dieu entre le Christ unique époux et son épouse l'Église, mais cette union est déjà réellement établie et se manifestera certainement[19] ; l'évocation des religieux est donc déjà participation réelle à cette union, dans l'attente certaine de sa réalisation complète et donc de leur participation - complète aussi - à cette union.

---

[11] *LG* 4.
[12] *LG* 7 : aimée, associée, purifiée, unie, comblée ; elle apparaîtra dans la gloire.
[13] *LG* 9.
[14] Ce premier analogué, ou analogué principal, se comprend comme dans l'exemple classique de la santé : un aliment ou un climat, ou encore l'aspect de certaines parties du corps ne peuvent être dits sains qu'en rapport avec la santé de l'animal (ou de l'homme).
[15] LG 11, voir F.G. HELLIN, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, 92s. 342. 370. 1470 : intervention E/ 964 = *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen II periodus secunda, pars III*, 154-157, surtout page 157, la partie non prononcée, mais transmise par écrit, soutenant l'intervention 4 jours plus tôt de Mgr P. Fiordelli, E/ 910 = *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen II periodus secunda, pars III*, 21-24, surtout 22.
[16] C'est vraiment sa voix même : « *tunc vere vox est ipsius Sponsae* » *SC* 84.
[17] *SC* 84.
[18] *SC* 85.
[19] *PC* 12, se terminant par la certitude – eschatologique – que « l'Église a (*habet*) le Christ comme unique époux. »

B.1.2 La symbolique du mariage

Paradoxalement, l'usage Realsymbolique de l'union du Christ et de l'Église est assez peu répandu dans les textes du concile Vatican II pour parler du mariage[20]. Ceci est compréhensible à cause de la dimension sacramentelle du mariage chrétien et, semble-t-il, pour éviter le risque d'ambiguïté : pourquoi s'arrêter à la valeur Realsymbolique du mariage quand il est plus simple et univoque de rappeler sa sacramentalité[21] ? Nous avons constaté un usage de cette valeur en *LG* 11 pour parler de la force évocatrice des époux, nous n'y reviendrons pas. Plus loin[22] cette même constitution revient sur l'état de vie du mariage et de la famille, que sanctifie un sacrement spécial. Cet état de vie, avant même d'être sanctifié, est un lieu d'appel des époux. Leur vocation propre est de témoigner de la foi et de la charité du Christ. L'ambiguïté autour du terme *témoigner* nous laisse la possibilité de comprendre cela non seulement dans le sens d'un témoignage en paroles mais aussi en actes. Il semble crédible que les époux soient maîtres et aussi témoins[23]. Dans ce cas le témoignage par la vie de foi et de charité rend réellement présent l'amour du Christ. Ce sommet n'est atteint pleinement que dans le sacrement, mais reste appelé dans cette vie de famille.

B.1.3 Le sacrement de mariage et l'amour

De manière paradoxalement moins équivoque, la valeur Realsymbolique du sacrement de mariage est visible dans ces textes : nous l'avons rappelé plus haut. *GS* 48 parle du mariage chrétien, d'où est issu une famille chrétienne, en précisant qu'elle est image et participation de l'alliance d'amour qui unit le Christ et l'Église. Nous en reparlerons plus avant, mais nous pouvons déjà remarquer que *OT* 10 demande aux séminaristes d'avoir une connaissance exacte de la dignité[24] du mariage chrétien, et donc sacramentel, qui représente[25] l'amour du Christ et de l'Église. Entendu dans un sens fort et Realsymbolique le contact avec l'amour du Christ et

[20] Mais, plus précisément, cela est le cas pour le sacrement de mariage : *GS* 48, *OT* 10.
[21] Mais alors la tentation de continuer à s'appuyer sur un modèle dogmatico-juridique plutôt que sur un modèle biblico-dogmatique persiste, malgré les désirs et annonces de ce concile.
[22] *LG* 35.
[23] PAUL VI, *EN* 41, se citant lui-même : Allocution aux membres du Conseil des Laïcs (2 octobre 1974) : AAS 66 (1974), 568.
[24] Ceci peut être vu comme une tentative de se prémunir du cléricalisme, car, si le célibat ecclésiastique est vu comme une fuite de l'état de mariage, celui-ci sera de fait réputé inférieur et dénigré. C'est le risque que court l'image d'un célibat *spécial*, isolé de la symbolique du mariage. La solution proposée ici dans la formation des séminaristes est le rétablissement de la continuité entre le mariage et le célibat ecclésiastique dans la conscience cléricale.
[25] *Repraesentat*, ce qui signifie aussi mettre sous les yeux, rendre présent là.

de l'Église indique que le mariage sacramentel est un canal privilégié d'accès au cœur du Christ, c'est-à-dire à son amour.

B.2 *L'Église fiancée immaculée de l'Agneau immaculé*

La charge Realsymbolique que nous avons pu discerner jusqu'ici dans les textes[26] du concile Vatican II ne se limite pas à la stricte appellation d'époux, d'épouse et de mariés. Nous pouvons aussi la trouver dans des thèmes bibliques largement repris[27]. Nous verrons, avec cette particularité d'un discours eschatologique, comment le concile a pu accueillir la valeur de ces images nuptiales.

B.2.1 L'épouse immaculée

L'unique occurrence d'*immaculée*[28] appliquée la réalité sponsale de l'Église se trouve en *LG* 6[29], pour décrire l'épouse de l'agneau. Cette description *comme* épouse peut sembler n'avoir qu'une faible signification[30] mais son accompagnement biblique riche[31] ouvre la dimension Realsymbolique de cette image. De plus toute la fin de cette section, riche de phrases attributives, présente l'action du Christ sur son Église non pas comme une allégorie mais comme un fait avéré. C'est justement le déplacement de la parole dans le temps eschatologique qui permet cette certitude. Nous retrouvons ici la qualification eschatologique du symbole réel. Nous avions déjà qualifié la dimension d'épouse donnée dans ce même texte, nous voudrions ici, par ce rapprochement donné par les références bibliques avec la fiancée – ou la jeune épouse – insister sur ce renvoi eschatologique de l'accomplissement de l'image. Paradoxalement, ce renvoi qui peut sembler repousser hors du temps la réalisation des épousailles leur donne eschatologiquement une réalité déjà efficace. Parce qu'elle n'est pas encore pleinement épouse mais qu'elle le sera parfaitement dans l'éternité, l'épouse, quand elle est dite immaculée, est

[26] Ou qu'en tout cas nous avons pu leur prêter, avec une certaine bienveillance.
[27] L'Église fiancée de Dieu en 2 Co 11,2-3, entre autres, ou dans les développements du livre de l'Apocalypse : Ap 19,7 ; 21,2.9 ; 22,17.
[28] D'autres existent en *GS* 22, pour parler de la chair du Christ, décrit comme la victime en *LG* 28 ; à son imitation en *PO* 12 c'est le prêtre qui doit être immaculé, et s'offrir comme le Christ, voir *UR* 2 : en hostie immaculée. L'autre usage se rapporte à la Vierge : *LG* 59.
[29] Section paradoxale, symboliquement parlant, sur laquelle nous aurons l'occasion de nous arrêter plus en détails.
[30] Le fragile *describitur ut* qui semble couper l'herbe sous le pied symbolique de l'épouse.
[31] Les références à l'Apocalypse et à notre passage de la lettre aux Éphésiens.

certainement et Realsymboliquement épousée et ainsi peut être dite fiancée[32], ce qui est l'objet de la section suivante.

Cette précision peut aussi être accueillie pour distinguer l'Église triomphante, immaculée, dans l'ensemble de l'Église. Nous pouvons alors relire ce texte et la description de l'Église exilée, tournée vers le Christ où sa vie est cachée en Dieu, attendant l'heure d'apparaître dans la gloire, avec les catégories d'Église triomphante, souffrante et militante. Ceci nous conduit en dehors de notre sujet mais montre que ces distinctions peuvent être relues avec les catégories Realsymboliques que nous avons développées.

B.2.2 Les fiançailles

Dans un même ordre d'idées les fiançailles déjà présentes en *LG* 6 par les citations d'Ap 21, 2 et 9 sont visibles dans le décret sur le ministère et la vie des prêtres. *PO* 16 définit la tâche des prêtres par : « fiancer les chrétiens à l'époux unique ». Cette tâche est aussi un témoignage porté par le célibat qu'ils choisissent. La marge est étroite qui permettrait de décrire le choix du célibat par le même mot : fiançailles.

Le texte lui-même, dans sa construction, mérite d'être cité : (nous *soulignons*)

> Mais le célibat a de multiples convenances avec le sacerdoce. La mission du prêtre, c'est de *se consacrer* tout entier au service de l'humanité nouvelle que le Christ, vainqueur de la mort, fait naître par son Esprit dans le monde, et qui tire son origine, non pas "du sang, ni d'un vouloir charnel, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu" *Jn 1,13*. En gardant la virginité ou le célibat pour le royaume des cieux, les prêtres *se consacrent* au Christ d'une manière nouvelle et privilégiée, il leur est plus facile de *s'attacher* à lui sans que leur cœur soit partagé, ils sont plus libres pour *se consacrer* en lui et par lui, au service de Dieu et des hommes, plus disponibles pour *servir* son royaume et l'œuvre de la régénération surnaturelle, plus capables d'*accueillir largement la paternité* dans le Christ. Ils témoignent ainsi devant les hommes qu'ils veulent *se consacrer* sans partage à la tâche qui leur est confiée : *fiancer les chrétiens à l'époux unique*[33] comme une vierge pure à présenter au Christ ; ils *évoquent les noces* mystérieuses voulues par Dieu, qui se manifesteront pleinement aux temps à venir : celles de l'Église avec l'unique époux qui est le Christ. Enfin, ils *deviennent le signe vivant*

[32] Dans cette vision de l'Église au-delà du temps des hommes nous voyons comment l'Église peut être appelée à m'humilité. Cet appel résonnait durement en 1962 alors que la puissance temporelle de l'Église pouvait avoir encore une certaine puissance évocatrice, mais justifie des repentances telles que vécues lors du jubilé de l'an 2000 : l'humilité de l'Église fiancée est renforcée par une repentance qui aurait pu n'être qu'humiliation sans la certitude d'être déjà épousée dans l'éternité et dans les saints.

[33] Le défi pour les futurs prêtres consiste alors à imiter en même temps Paul, auteur de cette phrase : fiancer à l'unique époux (2Co 11,2), et Jean le Baptiste qui, par sa dénégation, libère la tierce personne de la tentation de s'arrêter à l'ami de l'époux plutôt que d'avancer jusqu'à l'époux.

du monde à venir, déjà présent par la foi et la charité, où les enfants de la résurrection ne prennent ni femme ni mari[34].

Toute sa structure est rythmée par les différents aspects de la mission du prêtre. Le verbe *se consacrer* revient de manière régulière et peut sembler constituer le centre de cette mission, mais il est mis sur un pied d'égalité avec *s'attacher* et *accueillir la paternité*, avant d'être utilisé de manière secondaire en : *se consacrer à fiancer*. Ce glissement sémantique est confirmé par l'*évocation des noces* tempéré, dans sa signification trop faiblement Realsymbolique, par le : *ils deviennent le signe vivant*. Cette définition glissante de la mission du prêtre pourrait être interprétée[35] comme suit : « la mission du prêtre est une consécration aux multiples dimensions, au service de l'humanité et du Christ, cette consécration est un attachement sans partage au Christ, en lui et par lui ; elle est une paternité ; cette consécration consiste à fiancer les chrétiens au Christ époux qu'ils rendent déjà présent en étant le signe vivant des noces à venir ». Nous verrons ci-dessous quoi penser de ce signe vivant, mais déjà le rapprochement de la consécration sacerdotale et des noces avec le Christ s'impose Realsymboliquement et nous oblige à recevoir le « fiançage » qu'est la mission du prêtre non comme une métaphore mais comme le renvoi à un symbole réel, fort.

B.2.3 Les noces éternelles

Les noces qui sont au sommet du cheminement Realsymbolique développé au paragraphe précédent sont importantes mais souffrent d'une faiblesse donnée par le contexte de *PO* 16 : elles ne sont qu'évoquées par les prêtres choisissant le célibat et de plus ces noces ne se manifesteront pleinement qu'aux temps à venir. Même s'il s'agit d'une certitude eschatologique elle reste ici une image fugace pour le temps présent. Le seul moyen de leur rendre une certaine épaisseur Realsymbolique serait alors - par une sorte de retour vers le futur du monde à venir - de le rendre présent par la foi et la charité[36]. Les prêtres en deviennent justement le signe vivant en choisissant le célibat pour le royaume des cieux. Si par signe vivant nous n'entendons qu'un être vivant devenu un emblème, un symbole non pas réel mais extrinsèque, alors ce signe n'est qu'une indication d'une réalité que nous ne pouvons qu'espérer. Mais si par signe vivant nous espérons que ce signe dont parle le décret – les prêtres ayant choisi le célibat – est un lien vivant qui les relie au monde à venir, alors ces noces mystérieuses qui ne seront pleinement

[34] *PO* 16.
[35] Avec toujours cette bienveillance symbolique que nous voulons adopter dans ce chapitre.
[36] *PO* 16 toujours.

manifestées qu'au temps à venir sont déjà rendues disponibles par ces prêtres. Le parallèle avec l'état de grâce est ici flagrant. De tout ceci nous pourrions, en nous écartant de notre sujet encore, mais en utilisant certains de ses résultats, chercher des points d'appui Realsymboliques au choix du célibat en vue du Royaume.

Un autre usage des noces[37] se trouve en *LG* 48, où l'abondance d'images (héritage, corps, exil, embûche, armure, serviteur, ténèbres, tribunal, salaire…) nous prévient d'attendre une dimension Realsymbolique forte. Ainsi les noces qu'annonce ce chapitre de constitution sur le caractère eschatologique de l'Église sont ici vraisemblablement une allégorie. Elles auront, en revanche, une valeur plus réelle eschatologiquement, mais cette valeur semble bien secondaire si elle n'est utilisée qu'à titre d'illustration ici. La référence donnée à cet usage est celui de la parabole des vierges folles et des vierges sages[38], référence absente du texte définitif, et dont nous pouvons donc nous dispenser d'après les auteurs du texte.

Les noces, de par leur nature transitoire, ont donc du mal à s'articuler avec le temps présent et le temps eschatologique dans les textes conciliaires. Le bel exemple de *PO* 16, bien qu'isolé, nous offre une perspective forte et nous invite à un dépassement diachronique que seuls les symboles réels peuvent nous permettre d'articuler clairement.

B.2.4 *LG* 6 et les autres images qui y figurent

Nous ne pouvons faire l'économie d'appliquer les remarques faites ci-dessus au numéro 6 de la constitution *Lumen Gentium*. Ce numéro sur les images de l'Église est plus un inventaire à cause de l'abondance même de ces images. Le terme image est rappelé dans un parallèle établi avec les figures[39] de l'Ancien Testament, nous pourrions alors conclure à un simple passage d'illustration sur l'Église. Mais le premier paragraphe de ce numéro explique que ces images nous montrent la nature intime de l'Église, ou, mieux, nous la font connaître[40]. De plus la suite du texte est parsemée d'affirmations et d'identifications : l'Église « est en effet », « est aussi », « est » ; le Christ « est » la vigne véritable. De même plus loin, nous l'avions relevé, les affirmations sur l'Église épouse sont presque toutes attributives. Cela permet de dire qu'il existe

[37] Mises à part les références aux noces de Cana, sans dimension symbolique aucune dans leur contexte : *LG* 58, *GS* 32.

[38] Mt 25,1-13, voir F.G. HELLIN, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, 504s. La décision de ne pas faire explicitement figurer cette référence dans le texte définitif semble seulement motivée, pour la commission théologique, par la préférence donnée à la référence He 9,27 et pour éviter la lourdeur du texte : page 505, note 30.

[39] *Imaginubus* et *figuris* dans le texte de l'édition typique.

[40] « *Intima Ecclesiae natura innotescit* », avec une idée de mouvement d'entrée dans la connaissance donnée par l'usage du préfixe *in-*.

une convenance intrinsèque[41] entre ces images et l'Église qu'elles désignent. Elles renvoient d'ailleurs presque systématiquement à des attributions du Christ lui-même[42].

Dans une autre direction nous voyons ensuite apparaître des expressions précautionneuses telles que : « est dite », « décorée d'appellations », « comparée », « comme ». Ces inflexions nous conduisent à attribuer une valeur faible aux images de l'Église tirées de la construction[43] utilisées dans cette section.

Ce seul numéro ne peut donc suffire pour caractériser suffisamment toutes les images qu'il renferme. Tout au plus il nous oriente, nous poussant à attribuer un poids plus grand aux images tirées de la vie pastorale, des champs ou de la vie de famille qu'aux images de construction. Pour une qualification plus précise il faut alors revenir aux citations bibliques qui accompagnent ce texte. Notons enfin l'infériorité de toutes ces images par rapport aux images du royaume, du corps[44], de l'alliance et du peuple, auxquelles sont consacrés des numéros entiers.

Autre conclusion qui s'impose : nous ne pouvons pas comprendre la section *LG* 6 comme le développement d'une allégorie. Non seulement certaines images ne sont pas simplement des illustrations de la réalité de l'Église[45] mais participent réellement à sa nature, et de plus chaque image ici n'est donnée que dans le cadre de son utilisation biblique, sans chercher par des comparaisons sans fin à tirer artificiellement des conclusions. Si ces images étaient de simples éléments d'une allégorie cette section pourrait, en les combinant, tirer de nombreuses conclusions, mais elles seraient alors souvent contradictoires : le Christ fondation peut formellement être opposé au Christ entrée du bercail et l'Église associée à ces images ne peut être définie de manière univoque. Une autre raison nous interdisant de voir en cette section un développement de type allégorique est la première phrase de cette section qui évoque les images sous lesquelles la nature intime de l'Église nous est montrée : ces images ne cherchent pas ici un développement logique, systématique ou détaillé.

---

[41] Nous ne parlons pas de manière univoque, comme nous met en garde de le faire le Card. I. Ritter, en F.G. HELLIN, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, 1084, intervention E/553, mais de manière analogique. C'est pourquoi il demande que le concile ne s'aventure pas à établir des distinctions de degré ou de perfection entre ces images.

[42] Ou de saint Paul : 1 Co 3,9.

[43] Cette inflexion ne semble pas voulue pour elle-même, en tout cas elle n'est pas expliquée ainsi par les textes de la commission doctrinale ayant modifié le document et elle n'apparaît pas dans les demandes – nombreuses – de changement d'ordre des images par les Pères, cf. F.G. HELLIN, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, 40s, surtout les notes et les interventions correspondantes. La seule indication, *Ibid*. 42, note III, montre que les images de construction indiquent le caractère progressif et solide de l'édification de l'Église.

[44] Qui n'est pas qu'une simple comparaison, rappelait Mgr A. Elchinger, cf. F.G. HELLIN, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, 917s, intervention E/316, sinon cela reviendrait à considérer d'abord l'Église comme une réalité juridique, alors qu'elle s'unit et devient le Corps glorieux du Christ. Dans le même sens, voir l'intervention de Mgr I. Mc Eleney, E/ 477, p. 989.

[45] Comme dit au paragraphe précédent.

Passons donc maintenant aux autres images utilisées par les textes du concile Vatican II, et cherchons à distinguer leur valeur Realsymbolique dans leur cadre et contexte propre.

B.3 *L'Église-corps*

Une des images les plus classiques de l'Église, dont le développement peut sembler allégorique, est celle du corps du Christ. Le concile lui consacre en propre deux sections et semble lui accorder une importance beaucoup plus grande qu'aux autres images. Nous ne nous intéresserons ici qu'à quelques occurrences de cette image ayant un lien direct avec l'Église épouse, soit dans la constitution sur l'Église pour équilibrer l'image matrimoniale, soit dans d'autres passages comportant au sein de la même section une référence à l'Église épouse. Ne recherchant pas l'exhaustivité nous nous contenterons de cette première approximation.

B.3.1 *LG* 7 et 8

Corps

Un bémol doit déjà être apporté à l'évaluation Realsymbolique de cette image : le début de ce passage nous présente la manière dont le Christ a établi l'Église « mystiquement comme son corps »[46]. Le *tamquam* utilisé par ce texte nous empêche d'accueillir tout ce passage comme une allégorie, encore moins comme un symbole réellement et clairement établi. Ceci n'est pourtant pas absolu selon la manière dont nous comprenons le qualificatif « mystique ». Pour ce faire nous ne pouvons ignorer la référence implicite de ce passage[47] à l'encyclique *Mystici Corporis* de 1943. Nous avons déjà eu l'occasion d'évaluer la portée Realsymbolique de cette encyclique, à travers la question de la personnalité de l'Église[48] et de la place de l'Esprit-Saint dans la compréhension de l'Église[49]. Cette portée Realsymbolique nous avait permis de voir la réalité de l'union des hommes entre eux et avec le Christ dans la personne de l'Église sans que cela puisse être vu comme une union hypostatique, ou d'éviter un parallèle trop physiciste entre le corps historique du Christ et l'Église entière. Cela oriente déjà notre réponse et nous invite à

[46] *LG* 7.

[47] Et la référence explicite à cette encyclique, visible plus loin, sans oublier le titre de ce passage, bien que ces titres de sections ne fassent pas partie du texte typique voté le 21 novembre 1964, voir *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars VIII*, 784-836, 787 ici. L'habitude par la suite restera pourtant dans plusieurs traductions de garder les titres de sections du document de travail précédent. Sur le refus de se référer exclusivement au corps mystique et à l'encyclique du même nom, ou aussi sur la préférence donnée à la citation paulinienne, voir l'analyse d'A. DIRIART, « L'ecclésiologie du corps du Christ dans *Lumen Gentium* : méfiance des Pères conciliaires ou réappropriation ? », 253-275.

[48] Paragraphe 4.3.

[49] Paragraphe 4.4.

une certaine prudence pour qualifier l'Église de corps du Christ ou de corps mystique du Christ. Or la question qui nous préoccupe est ici rattachée au contexte propre du concile.

La première section utilise, comme l'encyclique évoquée, la proximité sémantique et théologique de l'Église-corps avec l'eucharistie pour indiquer une participation réelle, par l'eucharistie, au corps du Christ. Cette réalisation de l'unité du corps de l'Église par les sacrements aurait pu être développée dans le reste de la section 7 en s'appuyant sur des bases Realsymboliques aussi fortes, mais ce n'est pas le cas. Les « comme » se succèdent et nous confinent à une métaphore ou à une allégorie, mais ne permettent pas de construire un symbole réel ici. L'image du corps ne s'applique donc pas à l'Église de manière dérivée ou extrinsèque, elle est un sommet Realsymbolique qui n'a pas été adjoint postérieurement à la réalité de l'Église, mais, dans ce texte, elle n'est pas considérée – ou du moins utilisée – de manière accomplie. Il semble possible de se passer d'une telle image pour parler de l'Église, et c'est à ce point Realsymbolique qu'arrive l'utilisation de l'image de l'épouse[50]. Cet usage est ici extrêmement fragile et, Realsymboliquement, ne comble pas le manque laissé par le corps pour déployer la réalité de l'Église. Ce que nous avions vu par l'exégèse[51] – que la métaphore sponsale ait pu être l'origine de la comparaison de l'Église avec un corps, et qu'en tout cas elle y est liée – nous revient ici comme possibilité Realsymbolique, malheureusement non exploitée par le concile[52]. Ce déplacement et rapprochement, conforme à la citation de la Lettre aux Éphésiens, est voulu par les Pères conciliaires[53], mais le manque d'explications plus précises que le rapprochement avec l'Écriture nous oblige à rester dans le domaine des suppositions.

Nous pourrions aussi citer *LG* 39, préambule du chap. V sur l'appel universel à la sainteté, mais, avec la citation d'Ep 5, ce passage ne fait que corroborer ce que nous avons vu plus haut. Le recours au corps se fait sur le mode de la comparaison : *ut corpus suum*, comme son corps, et reprend la complémentarité des images d'Ep 5, sans pour autant en tirer des conclusions épistémologiques construites. Seule la place introductive renforce l'impression de complémentarité de ces deux images, et leur nécessité pour entrer dans le mystère de la vocation à la sainteté. Cela pourrait être dit aussi du préambule du décret sur la vie religieuse qui, de

[50] Servant à contrebalancer l'image du corps du Christ pour expliquer à la fois l'union et la distinction, voir A. DIRIART, « L'ecclésiologie du corps du Christ dans *Lumen Gentium* : méfiance des Pères conciliaires ou réappropriation ? », 383-385.

[51] Voir l'introduction du chap. 2, la note 4 en particulier.

[52] Il est dommage de ne pas avoir, dans les thématiques abordées par le concile, un texte cherchant à aborder la double symbolique du singulier et du duel de l'Église qui, dans l'*eschaton* différé, fait deux avec sa consommation eschatologique tout en n'étant qu'un seule Église. Voir à ce sujet PH. VALLIN, « Le mystère de l'Église chez Jacques Maritain, entre l'histoire patente et l'histoire latente », *RevSR* 81/4 (2007) 487-504.

[53] Cf. F.G. HELLIN, Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium, 54s, note III alinea 8.

manière parallèle[54], rapproche en *PC* 1 le corps du Christ et l'épouse pour caractériser le type de construction à laquelle les religieux doivent participer.

De la même manière *SC* 7 et 84 font figurer côte à côte les deux images, mais sans les caractériser particulièrement. Nous ne pouvons en tirer de conséquences claires.

Corps mystique

Bien que réunis dans le texte de la constitution et, semble-t-il, par une homonymie, le recours de la section 8 à l'image du corps pour qualifier l'Église est ici bien différente de l'image du corps à la section 7. Ce passage[55] fait référence au Corps mystique pour préciser la partition et en même temps l'union de l'Église en *société organisée hiérarchiquement* et en *Corps mystique*, en *assemblée discernable aux yeux* et en *communauté spirituelle*. Cette partition nous empêche de considérer au premier abord le Corps mystique comme un symbole réel de la totalité de l'Église puisqu'il est convoqué ici pour ne qualifier qu'une partie de cette Église. De plus le terme *analogie* est utilisé pour rapprocher le Verbe incarné de l'unique Église, à la fois *terrestre* et *enrichie des biens célestes*. Ce terme semble écarter d'office un usage réel du symbole du corps, même accompagné d'un « *qui n'est pas sans valeur* » somme toute assez évasif.

Il est vrai que nous ne parlons pas d'une créature quelconque et que l'énumération du début de la section est contrebalancée par l'unité de l'Église décrite par la suite ; il est vrai aussi que nous parlons d'*une seule réalité complexe*, déjà établie dans l'éternité et ayant donc ainsi une portée Realsymbolique accrue. Nous n'atteignons donc pas le sommet Realsymbolique de l'usage du corps comme image de l'Église, mais cette image est ici plus qu'une analogie ou une simple métaphore. Il semble plus adapté d'utiliser cette image, enrichie juste avant de la vision conjugale de l'Église, pour évoquer l'unité de l'Église au moment où le concile veut statuer sur la coïncidence de l'Église catholique et de l'unique Église du Christ.

Ainsi : évoquer l'union hypostatique pour parler de l'unité de l'Église après avoir fait appel aux noces permet de dire que l'unique Église du Christ, *comme société constituée et organisée en ce monde*, subsiste dans l'Église catholique sans que soit remise en question l'unité de l'Église du Christ ou la liberté de ses membres, sans que soit mis en doute non plus la portée

[54] Et en citant *LG*.

[55] Première partie de la section 8, qui n'est pas lié directement à l'image du Christ époux de l'Église, si ce n'est par la proximité avec la section précédente, mais qui développe systématiquement cette image de l'Église corps et permet de rentrer dans sa compréhension symbolique.

eschatologique de cette subsistance. Cette union peut être refusée individuellement, absolument ou *a posteriori*, ce qui correspond à la limite Realsymbolique de cette image.

B.3.2 *GS* 32

Une autre occurrence conciliaire de l'image du corps pour décrire l'Église apparaît dans la constitution sur l'Église dans le monde de ce temps[56], au chapitre décrivant la communauté humaine, à la section sur le Verbe incarné et la solidarité humaine[57]. L'identification du corps du Christ et de l'Église est faite formellement dans le texte, suivant le désir de clarté de 19 Pères conciliaires[58]. Ce point semble aller de soi et ne pas avoir de conséquences prêtant à discussions, ou faire l'objet d'un certain consensus. Le fait est qu'il n'est pas remis en question.

Nous pourrions comprendre le recours à cette image dans un sens purement illustratif, à la manière dont, déjà, des contemporains de saint Paul avaient pu le faire pour inviter à une plus grande solidarité humaine. Cette hypothèse semble cohérente avec l'orientation de cette section et son titre, mais elle ne ferait pas justice à l'invocation de l'Esprit-Saint pour réaliser cette nouvelle solidarité qui est une communion fraternelle. Cette communion doit croître et parviendra à son couronnement qui est dans la gloire parfaite : la communion des saints. Plus qu'une allégorie, l'image du corps du Christ utilisée pour qualifier l'Église est un Realsymbole qui avance encore vers sa perfection. Sa portée n'est pas encore universelle car l'histoire du Salut se déroule, accompagnée du libre arbitre. Cette universalité reste en attente, activement. Cette activité – divine – a pu être soulignée par le rappel de l'Alliance du Sinaï et de la visite du Christ aux noces de Cana. La complémentarité des Realsymboles indique encore, s'il en était besoin, que le corps est ici plus qu'une métaphore[59].

Nous n'avons pas cherché ici à qualifier tous les usages de l'image du corps du Christ dans les textes du concile. Cela aurait été fastidieux car elle est présente dans près d'une centaine de sections. Nous nous sommes bornés à rechercher les occurrences mettant en valeur aussi la dimension sponsale de l'Église. La simple profusion de cette image dans les textes conciliaires, ajoutée à ce que nous en avons dit, montre que c'est un symbole réel et indispensable pour la compréhension de l'Église. Les quelques occurrences se combinant avec l'image du mariage

---

[56] *GS* 32.

[57] Les titres des sections font aussi partie du texte de l'édition typique (contrairement à *Lumen Gentium*) : *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen IV periodus quarta, pars VII*, 733-804, ici 752.

[58] F.G. HELLIN, Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et Spes, 230s, note IV alinea 55,

[59] Les métaphores tendent à isoler les éléments du développement théologique qu'ils cherchent à qualifier.

mettent en avant la complémentarité de ces images, mais leur faible nombre nous indique une redécouverte encore à faire[60] de la dimension symbolique réelle du mariage.

B.4 *L'Église-mère et la figure archétypale de Marie*

Le tableau prospectif que nous avons établi ci-dessus[61] ne comporte que deux occurrences vérifiant tous les critères Realsymboliques établis au long de ce travail : *PC* 12 sur le Christ époux manifesté par le choix de la chasteté par les religieux, étudié plus haut, et ici *LG* 53s sur Marie Mère. Malgré les limitations objectives de ces critères nous pouvons déceler ici un point important de la Realsymbolique sponsale et ecclésiologique. Or le lien entre ces deux Realsymboles s'appuie sur une tierce personne : la Vierge Marie.

B.4.1 Marie mère des membres de l'Église

Ce passage ne cherche pas à identifier Marie et l'Église[62] mais la qualifie de Mère des membres du Christ. La référence au corps évoqué ci-dessus est évidente, ce qui nous permet de rattacher ce qui a été développé. Plus encore, les qualificatifs de cette maternité nous obligent à tenir sa valeur Realsymbolique pour connue et établie. Et quand nous nous penchons sur les discussions ayant abouti à ce texte, nous voyons qu'une des dernières modifications du texte cherchait à remplacer :

> Mais elle se trouve aussi, comme descendante d'Adam, réunie à l'ensemble de l'humanité qui a besoin de salut ; bien mieux, elle a coopéré par sa charité à la naissance dans l'Église des fidèles qui sont les membres de ce Chef-ci[63].

par :

> Mais elle se trouve aussi, comme descendante d'Adam, réunie à l'ensemble de l'humanité qui a besoin de salut ; elle est vraiment dans l'Esprit leur Mère, "car ayant coopéré par sa charité à la naissance dans l'Église des fidèles qui sont les membres de ce Chef-ci"[64].

---

[60] Ce qui était vrai au moment du concile, et qui cherchera à se vérifier avec *Humanae Vitae*.
[61] Au début de ce chapitre.
[62] Elle est dite plus bas, dans cette même section, modèle et exemplaire admirables de l'Église.
[63] Simul autem cum omnibus hominibus salvandis in stirpe Adam invenitur coniuncta, immo "cooperata est caritate ut fideles in Ecclesia nascerentur, qui huius Capitis membra sunt". (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars VI*, 11)
[64] Simul autem cum omnibus hominibus salvandis in stirpe Adam invenitur coniuncta, Spiritu plane Mater eorum, "quia cooperata est caritate ut fideles in Ecclesia nascerentur, qui huius Capitis membra sunt". (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars VIII*, 153)

en l'accompagnant si nécessaire d'une citation plus complète de saint Augustin[65], ce qui permet en tout cas de continuer le paragraphe suivant par « c'est pourquoi ». La commission doctrinale, après examen de la demande par la commission technique, répondit en gardant le « *immo* »[66] précédent et en ajoutant le « *plane* »[67] comme citation étendue du passage de saint Augustin :

> Mais elle se trouve aussi, comme descendante d'Adam, réunie à l'ensemble de l'humanité qui a besoin de salut ; bien mieux, elle est vraiment "Mère des membres [du Christ] [...] car ayant coopéré par sa charité à la naissance dans l'Église des fidèles qui sont les membres de ce Chef-là"[68]

Ce dernier point nous intéresse car cette affirmation que Marie est vraiment la mère des membres du Christ semble arriver subrepticement et même par erreur : les demandes des 102 Pères ne comprenaient qu'éventuellement une extension de la citation augustinienne et demandaient explicitement que soit enlevé le « *immo* ». Or la citation a été ajoutée et le « *immo* » maintenu. Ce dernier point n'est pas fondamental pour nous, mais la citation en revanche nous permet de vérifier avec tout le contexte des numéros 53 et 54 que la maternité de Marie est ici réellement un symbole. La progression de la place de Marie dans la narration des sections 53 et 54 est intéressante :

1. d'abord face à Dieu à l'Annonciation elle devient mère de Dieu et le présente au monde
2. unie au Fils elle est élevée au-dessus de toute créature mais reste réunie à toute l'humanité devant être sauvée
3. ensuite membre admirable et exemplaire de l'Église elle est objet de piété filiale
4. enfin son rôle dans l'histoire du salut ne peut se comprendre qu'en accueillant en elle la mère de Dieu, du Christ et des hommes
5. elle est le lieu de la rencontre des mystères du Verbe incarné et du Corps mystique.

Ces points ne sont pas seuls suffisants pour établir Realsymboliquement la maternité de la Vierge dans toute l'Église : en 1 sa maternité est seulement celle du Verbe incarné, en 2 elle n'est que solidaire de l'humanité, en 3 son lien avec l'Église est un lien de dévotion. Mais en 4,

---

[65] *De Virginitate*, cap. VI, *PL* 40, 399 B.
[66] Au contraire, bien mieux.
[67] Vraiment.
[68] Simul autem cum omnibus hominibus salvandis in stirpe Adam invenitur coniuncta, immo "plane mater membrorum (Christi), ... quia cooperata est caritate ut fideles in Ecclesia nascerentur, quae illius Capitis membra sunt. (*LG* 53 ; *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars VIII*, 830)

même si la maternité dont il est question est sujette à changements : des hommes en général, des croyants en premier lieu, elle est mise sur le même plan que la maternité divine du concile d'Éphèse. En 5 enfin nous sommes invités à suivre la contemplation conciliaire de Marie au confluent des mystères que nous avons déjà retrouvés au cœur de l'image sponsale du Christ et de l'Église. Cette invitation est clairement posée par l'ajout de la citation augustinienne : elle est vraiment la Mère des membres du Christ.

L'image de la maternité de Marie est donc plus qu'un simple ajout de dernière minute, elle articule et clarifie Realsymboliquement un texte déjà prêt à l'accueillir. La suite de ce chapitre, ajouté postérieurement à la constitution sur l'Église, vient s'articuler sur ce que nous venons de voir et rend sensible la dimension Realsymbolique forte de la maternité de Marie. La section 63 reprend le modèle de la maternité de Marie, le 64 l'imite, atteint déjà en elle la perfection qui la fait sans tache ni ride, le 68 enfin rappelle que, Marie étant déjà glorifiée au ciel, elle représente et inaugure déjà l'Église en son achèvement eschatologique. Le lien avec la réalité terrestre de l'Église n'est pas précisé au-delà du « signe d'espérance assurée et de consolation devant le peuple de Dieu en pèlerinage »[69] qui brille déjà, mais ce lien eschatologique nous empêche de ramener à la catégorie de métaphore la maternité Divine.

B.4.2 Marie mère de l'Église

Nous pourrions aussi citer la décision de proclamer Marie Mère de l'Église lors du discours de clôture de la troisième session du concile, le 21 novembre 1964[70]. Conformément aux souhaits exprimés par des Pères conciliaires et de manière cohérente avec les liens mis en valeur par la structure même de la constitution *Lumen Gentium* entre Marie, l'Église et le Christ, le Pape Paul VI la déclare Mère de l'Église, c'est-à-dire de tout le peuple chrétien, aussi bien des fidèles que des pasteurs. Il rappelle que ces liens entre Marie et l'Église découlent de la maternité divine et de l'union, dès l'incarnation, entre le Corps mystique, c'est-à-dire l'Église, et le Christ son chef. Quelques lignes plus loin il fait le lien entre la mission maternelle de l'Église et sa nature d'épouse du Christ accomplissant avec zèle sa mission salutaire[71].

De là nous pourrions nous arrêter sur les rapprochements possibles entre Marie et l'Église, à la suite de la remarque d'Isaac de l'Étoile[72] :

---

[69] *LG* 68

[70] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars VIII*, 909-918, en particulier 916.

[71] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen III periodus tertia, pars VIII*, 916 toujours.

[72] ISAAC DE L'ÉTOILE, *Sermones, Sermo LI In assumptione Beatae Mariae*, *PL* 194, 1863 A-B.

> C'est à bon droit que dans les Écritures divinement inspirées, ce qui est dit universellement de cette vierge mère qu'est l'Église, l'est aussi de la vierge Marie singulièrement ; et ce qui est dit d'une façon spéciale de Marie vierge mère, s'étend à droit en un sens général à l'Église vierge mère : en sorte que, lorsqu'on entreprend de parler de l'une ou de l'autre, ce qu'on en dit s'applique à l'une et à l'autre presque indifféremment et d'une façon mêlée. Chaque âme, fidèle aussi, est épouse du Verbe de Dieu, mère, fille et sœur du Christ. Chaque âme fidèle doit être dite vierge et féconde. La même chose est donc dite universellement pour l'Église, spécialement pour Marie, singulièrement pour l'âme fidèle : et c'est la sagesse de Dieu elle-même qui le dit, elle qui est le Verbe du Père.

Et, nous appuyant sur les travaux d'O. Semmelroth[73], nous pourrions établir des rapprochements avec la qualité d'archétype de l'Église que Marie présente sans aucun doute, ou encore parler de type de l'Église avec saint Ambroise[74], ou de prototype avec Ch. Journet[75]. Ces rapprochements seraient utiles et fructueux, surtout éclairés par les catégories symboliques mises ici en œuvre. Cela ne peut être pourtant l'objet de notre travail, qui prendrait alors une dimension trop importante, mais pourrait constituer une étape importante pour articuler pleinement la mariologie sous-jacente au VIIIe chapitre de la constitution avec le reste de la constitution. Une piste de réflexion serait alors la confrontation avec une autre ecclésiologie mise en valeur par *Lumen Gentium*, celle de l'Église-sacrement, à cause de l'apparente opposition existant historiquement entre ces ecclésiologies[76] et de leur proximité symbolique réelle.

B.5 *L'Église-famille de Dieu*

Une autre image utilisée dans les textes conciliaires est directement liée à l'image de l'Église épouse : la famille. Par ce terme peuvent être rapprochées la famille au sens propre, la famille humaine en général et la famille particulière qu'est l'Église. D'autres harmoniques peuvent se trouver liées de cette façon à l'Église épouse : la famille des peuples, la société humaine à ses différents niveaux, et même les ordres religieux. Enfin, par le passage que nous autorise à faire l'image et la ressemblance de Gn 1,27, nous pouvons aussi faire entrer dans la catégorie des familles la Trinité et voir dans l'Église une image et une ressemblance passant

[73] O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche*, Würzburg, Echter-Verlag, 1950, trad. Française, *Marie archétype de l'Église*, Paris, Fleurus, 1965.
[74] AMBROISE DE MILAN, *Expositio Evangelii secondum Lucam* II, 7, *PL* 15, 1555 B.
[75] CH. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, vol. II, 393-436, expliquant que Marie est Mère, épouse et Vierge *avant* l'Église et *pour* l'Église ; pour plus de clarté, voir tout le chapitre III de la Ière partie.
[76] Si nous considérons la présence du chapitre mariologique dans la constitution sur l'Église comme cohérente avec l'ensemble de la constitution, et donc comme un lieu ecclésiologique.

par celles des autres familles. Les étapes Realsymboliques se compliquent alors, nous le verrons au paragraphe suivant.

Notre but n'est pas de compiler l'éventail le plus large de termes et de significations ayant un lien quelconque avec l'Église épouse, mais plus de rechercher ici quelles images peuvent avoir un poids Realsymbolique fort dans l'articulation de l'Église. Pour cela un critère complémentaire, plus difficile à quantifier, est la capacité qu'ont les symboles réels à unir et à faire converger les réalités qu'ils portent. Cela est patent pour les sacrements et leur dimension eschatologique établie par le Christ, mais nous pouvons aussi le voir, à travers cette unité sacramentelle, pour tous les Realsymboles. Ceci passe par l'unité même du Christ dans le mystère de l'incarnation, comme vu dans le chapitre 3, et la convocation de toute la création.

B.5.1 *LG* 6, 28 et 51

La première section portant la trace de l'image de la famille est la section 6 de *Lumen Gentium*, sur laquelle nous nous sommes déjà arrêtés plusieurs fois. Elle en parle de manière furtive, d'abord pour désigner une aire sémantique d'où sont tirées certaines images qui suivent, puis pour habiter, sans autres qualificatifs, la maison de Dieu. L'impression laissée est que la famille – sous-entendue de Dieu – n'est convoquée ici que pour éviter un certain vide dans l'évocation de la maison de Dieu et de l'habitation de Dieu dans l'Esprit. Or le deuxième schéma, présenté aux Pères conciliaires le 30 septembre 1963, portait à cet emplacement du texte l'affirmation : « [l'Église] est la famille de Dieu, et son temple et sa maison qui, a été représentée dans les sanctuaires de pierre, louée par les saints Pères, dans laquelle Dieu est adoré en Esprit et en vérité. »[77] Cette affirmation forte a ensuite été transformée pour mettre la famille au second plan.

Le plus intéressant réside dans les remarques qui ont conduit à cet effacement : plusieurs Pères ont pris la parole et ont commenté ce point. Par exemple Mgr Simon Hoa Nguyen-van Hien, évêque de Dalat au Viêt-Nam, loue l'apparition de ce terme et considère que l'image de la famille éclaire et complète celle du corps, qu'elle est accessible à tous les chrétiens, quel que soit leur niveau d'instruction, qu'elle est susceptible de marquer les esprits et les cœurs dans des pays, comme le sien, où la famille est tenue en haute estime, et qu'enfin cela correspond à

[77] « [Ecclesia] Est Dei familia, eiusque templum et domus quae, in lapideis sanctuariis repraesentata, a sanctis Patribus laudatur, in qua Deus in Spiritu et veritate adoretur » : *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen II periodus secunda, pars I*, 219, notre traduction.

une vraie richesse biblique et théologique. Il demande alors qu'une section spéciale soit consacrée à cette image, dont il propose le texte[78].

Une même demande avait précédé celle-ci, mais cette fois-ci s'appuyant sur une base Realsymbolique explicite. Cette demande de l'archevêque de Diamantina (Brésil), lors de la même XLe congrégation générale, différenciait précisément les images ou métaphores et les Realsymboles, bien qu'il n'utilisât pas ce terme, lui préférant : « au sens vrai, au sens propre, bien qu'analogique »[79]. Cette demande ne fut malheureusement pas suivie d'effet, ce qui pourrait passer pour un désaveu ou une méfiance vis-à-vis de la symbolique réelle. Nous avons donné plus haut[80] un compte-rendu plus détaillé de cette discussion, contentons-nous donc de n'en garder ici que le regret.

Plus loin dans cette constitution, à la section 28, nous retrouvons le thème de la famille de Dieu, pour expliquer le rôle des prêtres : rassembler cette famille, fraternité qui n'a qu'une âme. De la même manière à la section 51 nous nous rappelons que nous ne faisons dans le Christ qu'une seule famille. Ces deux images semblent assez fragiles au premier abord, illustrations devant avoir un rapport avec la réalité. La deuxième seulement peut, à cause du rappel de l'action de la Trinité en nous par la charité, et à cause du rappel de la vocation de l'Église à prendre déjà part à la gloire parfaite, nous montrer que la famille de Dieu n'est pas une manière de parler de l'Église mais bien un aperçu de sa réalité intime.

B.5.2 *GS* 32, 40 et 92

La constitution sur l'Église dans le monde de ce temps a aussi eu recours à l'image de la famille de Dieu pour parler de l'Église. La section 32, après un long développement sur le lien entre l'incarnation et la solidarité humaine, se termine par le couronnement de la gloire parfaite. Cela ne peut que nous rappeler la conclusion du chapitre VII de la constitution dogmatique sur l'Église vue ci-dessus en *LG* 51. Cette même conclusion montre que nous ne sommes pas simplement appelés à faire grandir une solidarité humaine mais vraiment à nous engager dans

[78] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen II periodus secunda, pars II*, 42-45, texte du paragraphe "Ecclesia Dei familia" en note 22, pp.44s.
[79] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, volumen II periodus secunda, pars II*, 35, nous traduisons.
[80] Au paragraphe 11.3 .

la communion des saints. Le poids de l'image du corps du Christ rappelé juste avant en est un autre signe.

Les mêmes raisons nous font trouver en *GS* 40 une image utile et forte, qui dans un contexte plus porteur aurait pu être clairement un Realsymbole. Ici la famille de Dieu dans le monde est plus qu'une simple organisation humaine, elle est l'âme de la société humaine et continue de croître vers son salut. Cela n'est pas une métaphore.

Enfin en *GS* 92, l'usage fait auparavant de l'image de la famille et son opposition avec la famille humaine montrent que nous restons dans un registre symbolique qui n'est pas parfait mais reste au-dessus des métaphores. Il semble qu'une certaine habitude se soit installée, un *statu quo ante* qui ne dit pas si la voie moyenne[81] utilisée ici est le fruit d'une opposition frontale ou d'un accord pragmatique de tendances ayant d'autres centres d'intérêt.

B.5.3 *AG* 1 et AA 11

Les autres occurrences de l'appellation famille de Dieu sont d'abord dans le décret sur l'activité missionnaire *Ad Gentes* et ensuite dans le document sur l'apostolat des laïcs *Apostolicam Actuositatem*. Le premier, dans son préambule, convoque et cite *LG* 48 en désignant l'Église : « sacrement universel du salut ». Ce commencement puissant est ensuite affaibli par une énumération d'images fragiles : l'Église sel, lumière, famille et peuple. Cela semble mettre sur un même plan ces images et rien d'autre dans cette section[82] ne nous incite à attribuer un poids plus fort à cette image.

AA 11 consacre un paragraphe entier à la famille, et développe les liens qui devraient exister entre la famille chrétienne et l'Église. Ce paragraphe commence par la citation d'Ep 5,32 pour dire que la communauté conjugale est un mystère de grande portée dans le Christ et dans l'Église, mais au lieu de développer les conséquences Realsymboliques qui pourraient en découler le texte se contente de considérations immanentes. Ces recommandations seraient lisibles dans l'optique Realsymbolique d'Ep 5 mais elles restent ici dans les limites du bon sens alors que ne serait-ce que l'ouverture eschatologique du Realsymbole aurait pu inviter à entrer dans l'apostolat avec une vraie espérance.

[81] C'est-à-dire la manière de ne jamais parler directement et clairement de symboles mais en même temps de ne pas se contenter d'illustrer le propos avec des métaphores.
[82] *AG* 1.

B.6 *L'image de la Trinité dans l'Église*

Nous ne pouvons chercher des usages de l'image de la famille sans être attentifs aux apparitions de la Trinité dans ces textes à cause du lien établi par Dieu en Gn 1,27[83]. De manière cohérente avec ce que nous avons vu jusqu'ici, nous chercherons les passages où cette image a pu être utilisée dans un sens plus que métaphorique pour décrire et qualifier l'Église. Par extension nous pourrions convoquer ici tous les textes se rapportant à l'action de l'Esprit-Saint dans l'Église mais cela, outre une certaine pesanteur, ne nous apporterait que peu de précisions sur l'ecclésiologie Realsymbolique de *Lumen Gentium*.

B.6.1 *LG* 4 et UR 2

Le premier passage qui pourrait nous intéresser traite justement de l'Esprit qui sanctifie l'Église et de ses modes d'action, mais c'est surtout dans la conclusion de cette section *LG* 4 qu'apparaît l'Église « comme un peuple qui tire son unité de l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint ». Cette citation de saint Cyprien pourrait convenir comme Realsymbole à cause de la convenance intrinsèque existant entre la Trinité et l'Église, mais se contente de tirer du mystère de la Trinité la seule propriété de l'unité de l'Église. S'il n'y avait dans ce texte toute la première partie sur l'action efficace de l'Esprit-Saint dans l'Église, culminant avec l'union parfaite de l'Église et son époux, ce recours à la Trinité passerait une simple dérivation.

Le deuxième passage qui nous intéresse : *Unitatis Redintegratio* 2, sur l'œcuménisme, est un parallèle assez exact du premier, les conclusions Realsymboliques devraient ainsi être très proches. La convenance de cette image découle de l'action de l'Esprit-Saint développée tout au long de la section. Un point s'ajoute : nous voyons aussi l'action détaillée des personnes de la Trinité dans cette section. En outre elle se termine par une affirmation sur le mystère sacré de l'unité de l'Église, dont le modèle suprême et le principe est la Trinité. C'est là plus qu'une parenté de propriétés. Seuls les défauts de réalisation de cette unité, encore possibles pendant ce pèlerinage terrestre nous dit le texte, empêchent de penser que les auteurs de ces lignes voulaient y établir et utiliser la Trinité comme Realsymbole complet de l'Église.

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

B.6.2 *GS* 24

Ce passage ne parle que d'« une certaine ressemblance entre l'union des personnes divines et celles des fils de Dieu dans la vérité et dans l'amour »[84], ce qui est bien faible et disqualifie toute ecclésiologie basée seulement sur ce rapprochement. Or cette ressemblance et la création à l'image de Dieu convoquent ici Gn 1,26s : « Dieu dit : "Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance […]." Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. » et le rapprochement avec la famille de Dieu évoquée ci-dessus nous invitent à découvrir alors plus qu'une simple ressemblance. De même la conclusion de cette section, qui montre que l'homme ne peut pleinement se trouver que dans le don désintéressé de lui-même, et que ceci ne peut se faire que par cette ressemblance, nous suggèrent qu'il y a plus ici qu'une similitude. La ressemblance de l'union de la Trinité et des unions des personnes a un caractère efficace largement sous-entendu dans ce texte. C'est la raison pour laquelle, malgré tous les défauts[85] symboliques de sa présentation, nous voyons ici une image indispensable de l'Église.

Ceci était déjà évident de par la nature même de la Trinité, mais encore une fois ce qui nous intéresse ici est la volonté[86] des auteurs humains de ce texte d'utiliser et de présenter la qualité Realsymbolique de cette image, et donc son efficacité, pour en tirer les conséquences utiles. Cette volonté peut difficilement être séparée de la volonté d'appuyer la vocation humaine sur la ressemblance initiale de la création. Cette ressemblance n'est pas ici supposée extrinsèque et il est compréhensible de vouloir éviter d'imaginer une proportion entre les personnes divines et les personnes humaines, mais les imprécisions pour qualifier les analogies utilisées ici laissent penser que le lien Realsymbolique entre l'union de la Trinité et celles des personnes humaines sont inutilisables théologiquement. Deux raisons pourraient l'expliquer : l'ignorance simple, qui ne correspond pas à l'insistance des Pères de l'Église et leur redécouverte effective avant le concile, ou la peur d'utiliser un outil. Cette dernière possibilité s'expliquerait alors par une absence de maîtrise de cet outil ou la peur de le voir tourné en dérision, ce qui revient pratiquement au même, ou encore par une volonté de rester accessible à d'autres traditions théologiques, ce qui nous renvoie aux critiques de Calvin au chapitre précédent.

[84] *GS* 24.
[85] Ou toutes les précautions oratoires.
[86] Ou la conscience.

B.7 *L'Église-sacrement du salut*

Les hypothèses formulées jusqu'ici sont par nature destinées à rester des hypothèses, à cause de leur caractère subjectif, mais nous pouvons tout de même trouver une certaine clarification dans l'usage possible de la dimension Realsymbolique du mariage dans la qualification de l'Église en nous penchant sur une définition Realsymbolique particulière ayant eu une importance capitale dans les développements conciliaires[87] : l'Église-sacrement du salut. En cherchant les implications d'une telle définition nous espérons pouvoir trouver les harmoniques Realsymboliques de la définition sacramentelle de l'Église, et éventuellement leurs correspondants dans la définition du mariage.

B.7.1 *LG* 1, 9 et 48

L'usage le plus marquant de ce rapprochement entre le terme devenu technique de sacrement et l'Église ouvre la constitution dogmatique sur l'Église et en fait quasiment une définition. Nous ne nous arrêterons pas sur une sujet déjà longuement étudié mais nous retiendrons les précautions importantes : *sacrement* ne peut pas s'entendre ici dans le sens technique exact que ce mot a pour désigner l'un des 7 sacrements, ni dans un sens parfaitement univoque. Retenons aussi de la section 1 que l'Église est le sacrement du salut, avec les précisions et restrictions suivantes :

- Dans le Christ
- En quelque sorte (*veluti*)
- Sacrement dans le sens de signe et de moyen
- Salut dans le sens d'union intime avec Dieu et d'unité de tout le genre humain

Ces restrictions orienteront notre recherche. Notons la précision identifiant salut et union avec Dieu et de tout le genre humain, cela nous rappelle l'encyclique *Mystici Corporis* et nous rapproche du thème de l'union sponsale. Cette double union qui nous rattache aussi au thème de la Trinité étudié ci-dessus a été louée par une majorité de Pères conciliaires[88].

---

[87] Et les développements précédents : voir entre autres O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrement*¸ Frankfurt am Main, Josef Knecht, 1953, trad. Française, *L'Église sacrement de la rédemption*, Paris, Éditions Saint-Paul, 1963.

[88] Cf. F.G. HELLIN, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, 4s, note III, correspondant aux interventions E/512, 535, 619 et 621, ce dernier, archevêque de Bombay, nous met en garde de ne pas juxtaposer trop d'images de l'Église pour éviter la confusion : « *too many cooks can at time spoil the soup !* ».

Cette première occurrence, justement, à cause des précautions de langage utilisées, se tient à distance d'un usage symbolique fort alors que le mot même de sacrement nous laissait espérer une certaine efficacité. La deuxième occurrence, en *LG* 9, plus simple, présente l'Église déjà établie pour être le sacrement de l'unité et du salut. Cette orientation eschatologique est déjà fondée et ainsi aussi la force symbolique de l'image. La troisième occurrence, en *LG* 48, la notion de sacrement de salut devient presque habituelle et est présentée comme un fait, et donc encore plus fortement du point de vue Realsymbolique.

Nous ne pouvons pas oublier les premières précautions utilisées dans un texte quand nous lisons la suite de ce texte, la valeur symbolique de l'Église sacrement du salut doit donc garder une certaine cohérence au long de ces sections. Nous remarquons pourtant que, dans plusieurs cas jusqu'ici, l'usage et l'habitude tendent à rendre plus facile l'identification réelle des images qui sont aussi des Realsymboles avec leur Realsymbolisé. Cela s'est vérifié en particulier dans la constitution *Lumen Gentium* pour parler de l'Église épouse et de l'Église famille de Dieu, cela se vérifie aussi ici pour l'Église sacrement.

B.7.2 *GS* 42 et 45

La constitution sur l'Église dans le monde de ce temps, postérieure à celle sur l'Église, rentre dans la même logique, d'autant plus que les passages utilisant la dénomination Église – sacrement du salut sont des citations de *Lumen Gentium*. La première citation – de *LG* 1 en *GS* 42 – est suffisamment étendue pour avoir le même sens et donc la même valeur symbolique que l'originale. La seconde en revanche ne cite que l'appellation « *le sacrement universel du salut* » et est, comme vu ci-dessus, plus affirmative. La valeur symbolique en est donc d'autant plus grande. De plus la section traite directement de l'*eschaton*, ce qui ajoute à la vision efficace du sacrement. Le seul bémol que nous devons apporter concerne la réalisation de ce Realsymbole : selon que l'on s'attarde plus sur le « but » de la première phrase, encore à atteindre, ou sur le « l'Église est le sacrement… » de la deuxième phrase qui montre un fait établi.

B.7.3 *SC* 26 et *AG* 1 et 5

Les occurrences suivantes sont aussi des citations de *Lumen Gentium*, ce qui nous évite de répéter ce qui est dit plus haut et n'apporte rien de plus. Les contextes ont pu, seuls, affaiblir la portée de ces citations. En *SC* 26 les guillemets ne sont pas accompagnés de références pour préciser que « le sacrement de l'unité » est tiré de *LG* 1 ou 9, mais la parenté de pensée est patente. Tout cela ne nous éloigne pas de ce que nous avons déjà dit sur la valeur symbolique de l'usage de la qualification Église – sacrement du salut.

Nous n'avons en revanche pas trouvé d'autres rapprochements de l'Église-sacrement avec le sacrement de mariage, ce qui nous confirme que le concile s'est peu penché sur le couple et la famille[89], mais les passages reliant le mariage et l'Église étudiés au début de ce chapitre nous ont déjà beaucoup appris.

Conclusion

Le travail de relevé des expressions Realsymboliques liées à l'Église dans les textes du concile Vatican II nous a montré que cette dimension Realsymbolique n'a jamais été explicitement développée, même si elle est, en filigrane, présente dans presque tous les textes. Cette dimension n'a par contre pas été non plus rejetée de manière absolue. Une exception notable s'est trouvée en *LG* 6, où la demande de faire apparaître explicitement la dimension Realsymbolique réelle de la famille de Dieu n'a pas été suivie d'effet. Or cette demande est une des rares[90] apparitions explicites dans les actes du concile de la dimension Realsymbolique de l'Église famille de Dieu et épouse du Christ, alors que toutes les autres restent équivoques.

L'ouverture Realsymbolique est en revanche possible dans beaucoup de rapprochements qui nous montrent l'importance de l'ecclésiologie de l'épouse au concile Vatican II : cette dimension supplémentaire apportée par l'Église-épouse aux autres images est reconnue, mais aussi son efficacité. Nous avons vu cela dans la complémentarité avec l'image du corps.

Nous devons remarquer aussi la présence d'un grand nombre de précautions oratoires qui peuvent trahir une certaine peur, ou au moins une gêne, de parler de l'efficacité des Realsymboles. Or, en définitive, leur efficacité a été explicitée presque systématiquement, dans

[89] L'enseignement et la personne même du Pape Jean Paul II ont été déterminants par la suite pour essayer de contrebalancer la crise majeure de la sexualité dans laquelle est entré le monde actuel.
[90] La seule que nous ayons trouvée jusqu'à présent.

le mariage et dans l'unité de l'Église, dans l'unité identifiée avec le salut, etc. Sans chercher à rentrer dans le secret des cœurs et des intelligences il semble que cette dimension Realsymbolique ait donc toujours été présente dans les réflexions du concile, mais que sa présence ait gêné. Il y a peut-être ici un héritage des confrontations tridentines avec les théologies protestantes.

Ordre des raisons

Tout cela n'a pourtant pas empêché le concile Vatican II de porter en germes quasiment l'intégralité de l'ordre des raisons que nous avons fait émerger au début de la deuxième partie de notre travail[91], ci-dessous pour rappel :

1	Le Christ est le sacrement antérieur de la conjugalité dans son âme humaine et virile.
2	Cette conjugalité du Christ est ordonnée à l'*eschaton*, elle n'est donc pas génitale.
3	Face au Christ la nouvelle Ève, l'Église épouse, est appelée à passer, par la chasteté du Christ époux, de son péché à sa sainteté.
4	L'Église sanctifiée devient structurante de l'humanité comme famille humaine, constituée par la charité conjugale.
5	Ainsi le mariage sacramentel est la cellule ordinaire où se déploie la charité de l'époux et de l'épouse.

Le but recherché ici n'était pas directement de confirmer et de vérifier ces raisons indépendamment de la structure des textes conciliaires, mais nous pouvons tout de même déjà voir qu'elles coïncident assez bien avec les étapes de notre étude.

Parlant du Christ époux et de l'Église épouse au paragraphe B.1 nous nous attendions à vérifier au moins partiellement la **raison 1**. Ce fut le cas aux paragraphes B.1.1 La symbolique des époux et B.1.2 La symbolique du mariage, à l'exception de la virilité du Christ, sujet absent

[91] Et au début du chapitre 10. Voir aussi sur ces raisons PH. VALLIN, « "*Voici l'époux qui vient*"(Mt 25, 6) : la formalité théologique du lien conjugal en christianisme comme vérité de l'*eschaton* », 25-44.

des textes conciliaires. Nous avons aussi pu voir dans ces deux paragraphes et surtout dans le suivant B.1.3 Le sacrement de mariage et l'amour une confirmation de la **raison 5**.

Assez logiquement le paragraphe B.2.2 Les fiançailles a pu nous apporter une confirmation assez complète de la **3e raison**, en particulier par la citation de *PO* 16 sur la convenance du célibat et la mission associée.

De la même manière nous avons trouvé des éléments nombreux à l'appui de la **raison 2** dans le paragraphe B.2.3 Les noces éternelles mais aussi, par l'intermédiaire de l'épouse immaculée du livre de l'Apocalypse, dans le paragraphe B.2.1 L'épouse immaculée. Tous les points de cette raison ne sont pas vérifiés clairement dans ce dernier paragraphe mais nous pouvons au moins accueillir une certaine parenté de pensée entre la conjugalité eschatologique et non génitale du Christ et l'épouse immaculée du livre de l'Apocalypse.

La **raison 4** demeure, elle, assez bien cachée derrière les Realsymboles décelés dans les textes du concile. Nous aurions pu espérer voir des appuis dans le paragraphe B.5 L'Église-famille de Dieu mais cela reste très vague, sauf dans l'étude de *GS* 40 sur la famille de Dieu comme âme de la société humaine en B.5.2 . D'autres rapprochements existent au bénéfice de cette raison, bien qu'assez vagues : en B.3.2 sur le corps, ou en B.6.1 à propos de la Trinité modèle de l'Église.

INDEX

Index des mots clefs

Adultère 9, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 62, 64, 68, 88, 102, 113, 148, 273, 307, 312, 314, 315, 447, 458, 465
Agape 87, 219, 280, 282, 305, 467, 520
Agneau 34, 67, 70, 78, 79, 108, 111, 154, 161, 166, 167, 176, 226, 231, 258, 271, 272, 276, 489, 547, 557
Aînesse 232, 238
Allégorie 26, 28, 38, 40, 43, 44, 45, 46, 49, 60, 61, 68, 70, 77, 84, 86, 90, 124, 136, 172, 270, 292, 293, 297, 301, 313, 318, 359, 370, 379, 385, 404, 415, 452, 458, 557, 560, 561, 562, 563, 565
Alliance 11, 13, 14, 18, 22, 23, 27, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 45, 50, 55, 56, 57, 60, 62, 63, 67, 69, 70, 72, 73, 74, 77, 86, 88, 89, 90, 91, 107, 114, 142, 154, 155, 157, 159, 223, 232, 237, 255, 265, 270, 273, 274, 275, 276, 294, 298, 306, 320, 334, 339, 348, 371, 372, 377, 379, 386, 423, 451, 452, 457, 458, 461, 462, 464, 466, 475, 477, 486, 524, 553, 556, 561, 565
Analogatum 171, 174, 234, 282, 390, 555
Analogia entis 387, 388, 404
Analogie 1, 13, 19, 48, 52, 74, 79, 83, 85, 101, 102, 105, 106, 118, 119, 120, 157, 171, 173, 174, 177, 180, 185, 187, 198, 199, 234, 240, 241, 265, 317, 329, 343, 346, 351, 353, 355, 357, 371, 374, 375, 376, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 406, 409, 410, 411, 425, 449, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 466, 483, 484, 485, 490, 493, 508, 510, 519, 520, 561, 564, 571, 574
Ancien Testament 26, 29, 31, 32, 44, 49, 50, 52, 56, 58, 60, 64, 66, 84, 86, 88, 89, 101, 104, 106, 108, 114, 136, 176, 200, 201, 219, 223, 231, 232, 236, 237, 238, 240, 244, 270, 275, 292, 293, 294, 298, 314, 372, 399, 400, 411, 459, 460, 513, 516, 522, 560
Annonciation 113, 225, 250, 279, 567
Anthropologie 17, 31, 103, 112, 121, 157, 163, 175, 187, 188, 189, 190, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 220, 225, 229, 244, 265, 432, 439, 448, 463, 464, 466, 467, 469, 470, 475, 477, 478, 480, 481, 483, 491
Antitype 56, 83, 88, 90, 100, 104, 108, 243, 452
Apocryphe 130, 307, 309
Aptitudo naturalis 378
Archétype 74, 105, 114, 264, 295, 368, 402, 452, 525, 569
Ascension 87, 248, 251, 255, 311
Attribution 44, 52, 74, 88, 102, 105, 157, 173, 180, 187, 196, 197, 379, 380, 381, 382, 384, 389, 408, 458, 459, 460, 466, 485, 493, 519

Buisson ardent 113, 281
Capax 200, 211, 212, 213, 214, 215, 219, 244, 259, 480
Caractère 14, 31, 32, 34, 35, 43, 70, 79, 83, 88, 91, 103, 104, 105, 106, 110, 118, 123, 130, 132, 135, 139, 145, 149, 150, 151, 158, 159, 162, 166, 167, 172, 176, 179, 180, 203, 215, 216, 224, 227, 241, 242, 248, 250, 251, 253, 254, 258, 259, 260, 261, 268, 269, 275, 280, 293, 299, 300, 308, 324, 337, 340, 344, 345, 346, 355, 360, 365, 387, 395, 399, 418, 430, 432, 434, 438, 456, 457, 459, 463, 465, 484, 550, 554, 560, 561, 564, 574, 575
Caractéristique 17, 34, 39, 50, 61, 78, 91, 113, 120, 173, 199, 237, 252, 258, 259, 262, 271, 310, 313, 322, 418, 490, 539
Cène 147, 250, 257, 258
Chair 28, 55, 57, 60, 62, 63, 65, 68, 87, 92, 98, 102, 106, 109, 124, 127, 149, 164, 186, 192, 196, 200, 201, 204, 207, 208, 219, 225, 253, 256, 259, 264, 265, 266, 268, 272, 275, 276, 294, 297, 298, 302, 303, 306, 308, 310, 313, 315, 364, 387, 409, 459, 468, 513, 557
Charivari 319
Choux romains 485
Christ époux 76, 173, 226, 247, 260, 288, 306, 320, 326, 331, 356, 359, 470, 482, 554, 559, 564, 566, 578
Cœur 18, 118, 149, 150, 515
Colombe 67, 68, 74, 172, 514
Conatus 260, 274
Concupiscence 9, 12, 208, 314, 325, 339, 340, 345, 348, 354, 355, 359, 363, 419, 447, 455
Conjugal 1, 8, 10, 15, 25, 32, 33, 35, 50, 51, 86, 88, 100, 102, 103, 113, 114, 134, 142, 153, 154, 159, 161, 162, 163, 166, 168, 170, 174, 176, 178, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 227, 229, 230, 239, 240, 243, 245, 247, 248, 249, 250, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 288, 308, 309, 310, 313, 314, 316, 322, 325, 326, 328, 329, 331, 333, 341, 345, 354, 356, 362, 363, 365, 382, 398, 413, 421, 422, 423, 424, 425, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 442, 444, 448, 459, 466, 475, 476, 478, 479, 482, 512, 525, 527, 528, 555, 564, 572, 578, 579
Contesseratio 21, 22, 23, 183, 184, 287, 289, 448, 461
Continence 306, 311, 439
Contre-Réforme 353, 357, 365, 368
Corps 26, 28, 55, 64, 65, 90, 122, 177, 180, 183, 187, 191, 192, 252, 410, 508, 512, 513, 553, 561, 562, 564, 567, 568
Corps mystique 76, 159, 177, 178, 180, 181, 183, 192, 193, 376, 410, 508, 553, 562, 563, 564, 567, 568
Coulpe 185
Création 8, 10, 31, 33, 50, 51, 59, 68, 74, 79, 87, 88, 105, 134, 135, 137, 143, 147, 155, 180, 182, 196, 201, 207, 208, 209, 210, 213, 214, 215, 216, 229, 256, 257, 262, 263, 275, 276, 297, 298, 301, 302, 306, 308, 313, 331, 344, 361, 366, 372, 384, 386, 388,400, 407, 436, 439, 440, 445, 447, 449, 451, 454, 459, 461, 462, 464, 471, 474, 478, 481, 490, 570, 574
Croix 38, 58, 62, 63, 65, 75, 76, 77, 104, 108, 109, 113, 132, 136, 144, 174, 180, 222, 228, 248, 249, 250, 254, 257, 258, 266, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 279, 280, 282, 311, 317, 322, 368, 422, 443, 466, 476, 504, 509, 510
Dame 78, 477, 498
Donatisme 298
Dualisme 129, 202, 204, 310, 508
Dynamique 1, 11, 14, 28, 60, 65, 80, 98, 99, 100, 139, 154, 157, 160, 161, 162, 163, 171, 175, 176, 186, 188, 189, 199, 201, 216, 226, 230, 291, 378, 393, 402, 408, 454, 470, 471, 476, 477, 478, 479, 480, 483, 485
Ébionite 309
Ecclésial 10, 57, 66, 77, 105, 161, 170, 171, 174, 175, 182, 194, 198, 229, 244, 252, 254, 287, 294, 295, 353, 356, 365, 376, 477, 483
Ecclésiologie 8, 12, 14, 15, 17, 21, 26, 62, 65, 74, 77, 159, 162, 175, 176, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 199, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 214, 215, 216, 220, 229, 244, 247, 249, 253, 290, 293, 296, 302, 311, 357, 369, 377, 414, 416, 417, 459, 479, 482, 483, 489,

506, 511, 512, 547, 562, 563, 566, 569, 573, 574, 577
Église épouse 16, 17, 21, 22, 27, 83, 105, 158, 159, 160, 161, 182, 186, 189, 198, 230, 242, 288, 290, 292, 301, 323, 339, 356, 357, 359, 370, 412, 486, 516, 554, 560, 562, 569, 570, 576, 578
Emblème 63, 124, 125, 172, 376, 452, 559
Embryons 137
Encratisme 8, 10, 110, 206, 296, 305, 310, 311, 491
Épistémologie 18, 29, 31, 56, 118, 187, 374, 402, 407, 563
Épouse 15, 16, 17, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 45, 48, 49, 55, 56, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 83, 84, 86, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 158, 161, 164, 168, 169, 173, 174, 175, 176, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 193, 194, 196, 197, 198, 199, 203, 205, 210, 233, 235, 236, 237, 239, 243, 248, 249, 253, 259, 260, 261, 264, 265, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 288, 289, 295, 299, 301, 302, 303, 306, 307, 313, 314, 316, 328, 336, 341, 349, 351, 353, 356, 358, 359, 360, 362, 370, 410, 412, 459, 480, 482, 489, 490, 503, 524, 547, 552, 554, 555, 557, 563, 564, 568, 569, 577, 578, 579
Époux 13, 16, 22, 25, 26, 28, 29, 31, 32, 35, 39, 42, 44, 46, 49, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 83, 87, 88, 91, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 113, 123, 124, 126, 131, 133, 134, 141, 142, 146, 148, 154, 158, 162, 163, 168, 173, 174, 175, 178, 196, 197, 198, 207, 223, 224, 227, 229, 231, 233, 242, 244, 247, 248, 249, 259, 260, 261, 262, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 287, 288, 297, 299, 300, 303, 308, 313, 315, 316, 318, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 332, 333, 334, 336, 341, 342, 343, 345, 347, 350, 353, 355, 356, 358, 359, 360, 362, 364, 365, 367, 382, 392, 411, 416, 418, 422, 423, 438, 442, 445, 452, 458, 459, 465, 466, 476, 477, 478, 479, 482, 483, 527, 550, 552, 554, 555, 556, 557, 558, 573, 578
Eros 35, 87, 219, 280, 282, 305, 467
Eschatologie 1, 8, 9, 10, 11, 13, 18, 22, 23, 26, 28, 31, 41, 42, 56, 62, 70, 80, 92, 100, 104, 106, 109, 111, 112, 113, 114, 120, 121, 123, 130, 134, 135, 136, 139, 143, 144, 146, 148, 151, 152, 153, 154, 155, 157, 159, 161, 162, 163, 166, 168, 171, 174, 175, 185, 189, 194, 198, 209, 211, 215, 217, 229, 230, 231, 236, 241, 244, 247, 251, 255, 258, 259, 260, 261, 273, 274, 281, 282, 287, 289, 291, 294, 296, 301, 306, 307, 308, 310, 311, 312, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 323, 324, 325, 328, 329, 330, 338, 340, 346, 349, 350, 351, 353, 373, 382, 385, 386, 392, 398, 407, 414, 427, 430, 431, 432, 440, 441, 442, 446, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 463, 467, 468, 470, 471, 473, 478, 479, 480, 481, 483, 484, 485, 486, 511, 527, 550, 555, 557, 559, 560, 563, 565, 568, 570, 572, 576, 579
Eschaton 65, 90, 105, 109, 123, 148, 154, 163, 166, 168, 178, 183, 224, 260, 288, 356, 382, 449, 456, 476, 480, 527, 563, 576, 578
Ethos 462
Exitus 262, 266, 276, 308, 495
Extase 280, 298
Femelle 31, 51, 138, 208, 308
Féminin 51, 70, 87, 112, 158, 195, 264, 265, 277, 282, 302, 308, 439, 465, 478, 479, 480, 481, 539
Figure 22, 26, 34, 35, 39, 42, 44, 45, 46, 49, 59, 75, 76, 78, 89, 101, 132, 134, 137, 142, 148, 153, 154, 167, 172, 197, 209, 233, 248, 249, 258, 270, 271, 277, 293, 303, 311, 313, 314, 317, 318, 322, 334, 360, 372, 373, 380, 400, 402, 403, 411, 413, 419, 430, 445, 449, 450, 461, 464, 470, 485, 521, 560, 564, 566
Fractal 485
Gittin 235
Gnostiques 311
Goel 271
Grec 50, 153, 154, 191, 370

Herméneutique 14, 19, 33, 44, 114, 249, 401, 403, 404, 405, 406, 408, 409, 450, 452, 462, 466, 481, 513, 524, 527
Hypostatique 64, 117, 164, 182, 186, 187, 188, 189, 190, 196, 198, 199, 200, 213, 214, 240, 244, 409, 458, 562, 564
Image 402, 513, 552
Impardonnable 224, 528
Interpersonnelle 59, 163, 465
Juif 137, 153, 154, 191, 272, 370
Justification 64, 92, 101, 123, 129, 219, 221, 223, 224, 225, 228, 313, 324, 330, 341, 349, 355, 363, 378, 379, 387, 404, 414, 431, 432, 434, 440, 441, 457
Kénose 220, 266, 306, 466
Ketubbah 233
Klesis 194
Lévir 269, 271
Lévirat 111, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 350, 456, 483
Lit (conjugal) 109, 266, 305, 364, 480
Loi naturelle 118, 232, 275, 328, 430, 432, 433, 434, 435, 436, 439, 441, 448, 508
Mâle 17, 31, 51, 52, 137, 208, 267, 270, 304, 508
Manichéens 89, 311, 323
Masculin 17, 39, 48, 51, 64, 70, 87, 102, 158, 164, 173, 208, 247, 264, 265, 266, 270, 277, 282, 308, 355, 439, 458, 465, 478, 479, 480, 481, 491
Memorandum 435, 436, 439, 441, 444, 445
Messie 26, 44, 55, 72, 74, 77, 88, 113, 153, 267, 269, 270, 281, 514
Monisme 65, 129, 178, 185, 188, 195, 481, 483
Monogamie 233, 234, 235, 308, 309, 448, 458
Monothéisme 48, 234, 235, 458, 508
Montaniste 306, 309, 311
Moyen Âge 45, 56, 125, 136, 176, 192, 193, 205, 253, 295, 319, 322, 326, 334, 335, 336, 340, 376, 377, 511, 518, 521
Mystère 7, 8, 10, 11, 13, 15, 17, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 32, 33, 37, 38, 52, 55, 57, 60, 62, 65, 66, 73, 76, 80, 81, 92, 99, 100, 101, 106, 113, 117, 118, 119, 157, 162, 166, 169, 172, 173, 174, 178, 179, 186, 187, 190, 194, 195, 196, 201, 203, 204, 206,213, 214, 217, 225, 228, 232, 239, 251, 257, 259, 261, 262, 265, 276, 278, 280, 282, 294, 297, 298, 299, 301, 313, 316, 317, 328, 335, 336, 360, 361, 364, 367, 370, 374, 375, 379, 380, 381, 382, 386, 401, 402, 407, 410, 446, 447, 449, 453, 454, 458, 459, 460, 461, 462, 464, 468, 472, 473, 475, 477, 482, 486, 489, 492, 509, 510, 513, 514, 517, 518, 519, 521, 524, 525, 526, 527, 550, 554, 555, 563, 567, 568, 570, 572, 573
Mysterion 296, 297, 358, 364, 375
Mysterium 7, 122, 335, 520
Mysticus 376
Mystique 45, 75, 117, 178, 180, 186, 187, 192, 193, 253, 294, 295, 297, 341, 373, 412, 476, 509, 520, 562
Mythe 89, 237, 374, 402, 450, 513
Nature imbécile 170, 440
Nefes 200, 201
Noces 7, 11, 22, 25, 26, 27, 29, 48, 49, 55, 57, 61, 62, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 104, 105, 108, 109, 110, 111, 154, 155, 157, 158, 161, 163, 166, 167, 168, 169, 173, 176, 179, 197, 231, 258, 260, 264, 265, 270, 272, 273, 274,275, 279, 282, 288, 292, 294, 308, 311, 313, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 322, 324, 325, 327, 331, 335, 340, 346, 348, 350, 351, 355, 356, 362, 365, 453, 476, 489, 525, 528, 547, 549, 550, 551, 553, 558, 559, 560, 564, 565, 579
Noël 406, 408, 425, 478, 495
Nouveau Testament 7, 26, 43, 47, 49, 50, 52, 53, 55, 56, 59, 60, 64, 78, 89, 90, 101, 106, 108, 109, 111, 112, 136, 153, 176, 201, 209, 223, 232, 236, 243, 247, 264, 270, 275, 293, 294, 298, 364, 366, 367, 372, 385, 387, 392, 400, 471, 504
Nudité 38, 59, 109, 140, 203, 268, 272, 282, 344, 401, 453, 455
Ombre 23, 106, 135, 136, 154, 167, 202, 250, 318, 387, 470, 472
Onction 100, 153, 280
Pâque 70, 71, 160, 311, 386
Pâques 67, 160, 194, 446
Passion 86, 372, 385
Paternité 50, 51, 52, 53, 76, 219, 231, 232, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 245, 306, 309, 434, 438, 453, 514, 521, 558, 559

Personnaliser 35, 176, 273
Personnaliste 8, 443, 444, 445
Personnalité
collective 28, 177
mystique 186, 196
sens général 16, 28, 42, 49, 52, 55, 76, 80, 162, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 186, 187, 189, 190, 196, 197, 199, 210, 211, 230, 252, 253, 260, 460, 528, 562
Personne 28, 32, 37, 39, 50, 52, 59, 65, 66, 67, 71, 72, 79, 89, 90, 92, 97, 98, 102, 104, 105, 120, 124, 126, 127, 129, 130, 132, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 147, 153, 154, 155, 158, 159, 162, 163, 164, 165, 168, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 184, 185, 186,187, 188, 189, 190, 192, 195, 198, 200, 204, 211, 212, 214, 216, 217, 220, 221, 224, 226, 228, 229, 230, 237, 240, 241, 243, 249, 252, 254, 256, 257, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 268, 269, 278, 279, 280, 281, 295, 302, 309, 336, 338, 346, 350, 359, 368, 370, 374, 385, 394, 397, 404, 413, 415, 423, 430, 431, 432, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 443, 444, 445, 446, 448, 451, 453, 454, 455, 458, 460, 463, 465, 466, 472, 473, 476, 478, 483, 493, 511, 514, 516, 519, 522, 527, 539, 543, 555, 558, 562, 566, 573, 574, 577
Personnel 12, 28, 37, 39, 46, 52, 59, 61, 62, 70, 131, 158, 170, 176, 179, 185, 186, 189, 199, 205, 208, 226, 233, 238, 249, 251, 252, 259, 273, 294, 295, 314, 361, 395, 422, 438, 442, 445, 460, 478, 479, 482, 519
Philia 280
Plebs adunata 180, 187, 216, 244, 287, 354
Plérôme 26, 192, 514
Pneuma 201, 230
Polygamie 88, 127, 233, 234, 235, 325, 328, 390
Profanation 102, 232, 238
Proportion 34, 89, 101, 105, 157, 173, 182, 216, 380, 381, 382, 384, 387, 388, 389, 398, 407, 410, 458, 459, 536, 539, 541, 574
Proportionata 388
Proportionatum 388
Proportionnalité 74, 101, 102, 187, 265, 380, 425, 458, 460, 493, 519
Proprium 187, 188, 189, 190, 196, 199, 200, 213
Prototype 114, 166, 273, 298, 316, 461, 569
Psuche 201
Réaliser 10, 16, 19, 40, 59, 60, 61, 64, 66, 69, 78, 79, 89, 96, 97, 101, 102, 105, 106, 107, 109, 123, 124, 127, 128, 131, 135, 138, 140, 150, 151, 153, 155, 157, 169, 173, 174, 175, 183, 184, 186, 194, 198, 202, 209, 215, 217, 219, 224, 225, 226, 229, 230, 231, 236, 244, 250, 272, 273, 275, 287, 311, 325, 326, 337, 353, 385, 433, 437, 442, 444, 445, 448, 460, 465, 466, 470, 472, 474, 478, 479, 482, 525, 550, 555, 557, 563, 565, 573, 576
Realsymbol 18, 19, 20, 23, 39, 40, 56, 85, 347, 515
Realsymbolisé 86, 96, 106, 162, 170, 234, 351, 576
Reditus 230, 262, 266, 276, 308
Réel 18, 19, 20, 39, 40, 56, 61, 62, 68, 80, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141,142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 157, 158, 161, 163, 164, 165, 168, 169, 171, 172, 173, 174, 178, 181, 182, 216, 243, 260, 264, 267, 270, 297, 301, 306, 314, 315, 317, 319, 330, 353, 367, 368, 370, 376, 377, 379, 380, 383, 385, 387, 399, 400, 404, 411, 414, 415, 449, 451, 452, 459, 462, 465, 475, 477, 484, 550, 555, 557, 559, 560, 563, 564, 565, 566, 569, 570, 571, 576, 577
Réforme 368, 376, 387, 392
Règne 26, 55
Ressuscité 26, 55
Révélation 16, 18, 22, 390, 434, 437, 441
Révolution 7, 232, 339, 389, 437
Révolution Française 347, 393, 408
Ronces 164, 386
Routier 476
Royaume 9, 252, 279, 349, 454, 456, 457, 468, 470, 471, 476, 479, 485, 491, 560

Ruah 201
Sacral 134, 151, 153, 289, 350, 351, 391, 432, 470, 489
Sacramentaux 334, 343, 347, 354, 361, 362, 363, 368, 378, 517, 518
Sacramentum 14, 100, 101, 123, 297, 298, 299, 303, 314, 325, 326, 334, 335, 336, 345, 346, 375, 376, 377, 379, 382, 383, 384, 385, 461, 469, 514, 525
Sacré Cœur 18, 119, 126, 149, 150
Sacrement 1, 8, 10, 11, 13, 14, 16, 19, 21, 22, 23, 45, 66, 83, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 108, 109, 111, 112, 113, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 131, 132, 134, 141, 146, 147, 148, 151, 152, 153, 154, 155, 159, 162, 165, 166, 168, 169, 171, 172, 174, 175, 178, 185, 192, 194, 195, 196, 197, 202, 216, 217, 224, 227, 229, 230, 231, 241, 243, 244, 253, 258, 263, 265, 273, 275, 276, 277, 278, 282, 287, 288, 290, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 313, 314, 315, 317, 318, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 391, 392, 393, 399, 407, 410, 411, 413, 414, 419, 422, 423, 424, 425, 426, 433, 434, 435, 440, 441, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 456, 457, 459, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 469, 470, 476, 477, 478, 479, 482, 483, 489, 490, 508, 510, 512, 515, 519, 521, 523, 524, 525, 526, 528, 547, 550, 553, 555, 556, 557, 563, 569, 570, 572, 575, 576, 577, 578, 579
Salut 13, 25, 29, 33, 37, 42, 56, 59, 65, 73, 92, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 112, 113, 135, 157, 158, 159, 160, 163, 165, 166, 168, 172, 177, 188, 189, 194, 196, 198, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 213, 214, 216, 220, 221, 223, 225, 228, 231, 249, 259, 263, 294, 296, 298, 301, 303, 306, 308, 328, 344, 360, 373, 375, 378, 379, 385, 386, 413, 414, 421, 445, 454, 461, 471, 474, 479, 480, 523, 524, 525, 553, 565, 566, 567, 572, 575, 576, 577, 578
Sandale 111, 266, 267, 268, 269, 271, 303
Sauveur 17, 167, 192, 248, 442, 550
Scolastique 9, 139, 183, 192, 205, 282, 288, 318, 320, 322, 323, 327, 328, 329, 330, 333, 337, 338, 340, 342, 343, 344, 346, 347, 349, 350, 353, 362, 371, 374, 377, 380, 504, 519, 527
Sémiologique 16, 18, 20, 22, 40, 118, 157
Septante 37, 40, 204, 235, 508
Serviteur 67, 72, 86, 136
Signe 11, 13, 18, 19, 21, 22, 23, 35, 39, 64, 73, 83, 97, 100, 104, 114, 118, 122, 123, 124, 125, 131, 132, 133, 141, 149, 152, 161, 165, 183, 254, 261, 268, 298, 299, 303, 317, 318, 320, 324, 326, 330, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 340, 341, 345, 348, 354,355, 356, 358, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 368, 371, 372, 373, 375, 376, 377, 378, 379, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 389, 391, 392, 393, 401, 402, 410, 411, 423, 424, 432, 433, 438, 447, 449, 457, 458, 459, 461, 463, 464, 465, 466, 477, 490, 508, 550, 554, 558, 559, 568, 572, 575
Signifiant 274, 335, 354, 359, 373, 376, 402
Significatio 97, 378
Significatum 375, 378
Signifier 12, 19, 33, 37, 53, 85, 91, 110, 112, 120, 123, 131, 145, 147, 149, 153, 154, 172, 174, 179, 181, 184, 206, 209, 220, 225, 239, 242, 248, 250, 251, 260, 298, 324, 325, 335, 337, 345, 346, 348, 354, 360, 361, 364, 375, 376, 377, 383, 384, 385, 386, 393, 398, 400, 401, 402, 420, 432, 438, 453, 466, 470, 476, 479, 485, 542, 555, 556
Signum 123, 299, 332, 358, 375, 376, 378, 384, 385
Soma 65, 201
Sponsal 10, 49, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 66, 73, 75, 79, 109, 153, 161, 162, 164, 174, 179, 184, 190, 195, 200, 203, 204, 207, 215, 216, 217, 229, 230, 231, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 261, 262, 263, 277, 282, 287, 288, 354, 357, 416, 418, 419, 422, 446, 448, 452, 453, 455, 456, 457,

458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 472, 473, 474, 476, 477, 478, 482, 484, 491, 506, 547, 550, 557, 563, 565, 566, 568, 575
Stérilité 60, 75, 88, 112, 143, 270, 410
Stoïcienne 28
Subsistence 177, 185
Symbole 1, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 32, 39, 55, 56, 64, 68, 78, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 109, 111, 112, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136,137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 157, 158, 161, 164, 165, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 183, 184, 187, 202, 203, 219, 241, 243, 297, 306, 317, 333, 347, 353, 358, 367, 378, 383, 399, 400, 401, 402, 404, 411, 418, 432, 448, 449, 450, 451, 452, 464, 465, 493, 510, 513, 517, 522, 523, 527, 550, 557, 559, 560, 562, 563, 564, 565, 567, 570, 572
Symbolique 18, 19, 21, 22, 23, 26, 32, 40, 44, 52, 59, 61, 64, 69, 70, 83, 84, 90, 92, 97, 100, 104, 109, 112, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 158, 163, 169, 173, 187, 202, 203, 216, 231, 240, 243, 251, 255, 270, 271, 289, 297, 300, 301, 330, 357, 367, 370, 375, 378, 385, 393, 394, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 410, 414, 419, 430, 439, 443, 449, 450, 451, 452, 464, 465, 471, 490, 491, 508, 510, 512, 513, 517, 520, 521, 524, 550, 554, 556, 557, 559, 560, 563, 564, 566, 569, 571, 572, 574, 576, 577, 578
Symboliquement 131, 141, 146, 158, 451, 468, 557
Synoptiques 448
Tête 191
Transcendant 18, 50, 67, 92, 107, 120, 259, 362, 401, 437, 440, 450, 460, 523
Transfixion 78, 257, 278
Transgression 125, 209, 232
Trente 221, 223, 225, 288, 290, 300, 331, 332, 337, 338, 339, 348, 353, 355, 356, 357, 358, 360, 363, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 373, 374, 392, 393, 395, 398, 403, 406, 408, 410, 411, 414, 424, 425, 451, 463, 492, 495, 508, 510, 529, 578
Trinité 33, 50, 52, 66, 78, 85, 97, 101, 103, 104, 105, 119, 120, 134, 159, 163, 164, 176, 180, 185, 187, 188, 189, 190, 197, 198, 199, 200, 202, 209, 211, 212, 215, 216, 220, 221, 222, 225, 226, 230, 231, 232, 236, 238, 239, 241, 254, 256, 259, 261, 262, 263, 266, 296, 299, 301, 329, 409, 437, 439, 456, 460, 465, 485, 489, 513, 517, 520, 523, 553, 569, 571, 573, 574, 575, 579
Type 16, 37, 43, 56, 75, 83, 84, 86, 88, 89, 90, 101, 102, 104, 106, 108, 114, 117, 137, 142, 180, 186, 190, 237, 249, 268, 273, 316, 317, 318, 322, 342, 374, 379, 382, 385, 391, 414, 481, 561, 564, 569
Uiothesia 225
Urwort 149, 150, 151, 152
Vatican I 15, 17, 76, 173, 181, 182, 187, 193, 206, 221, 247, 319, 357, 376, 393, 395, 397, 401, 402, 403, 405, 409, 411, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 426, 436, 444, 492, 523, 524, 529, 530, 531, 532, 547, 549, 556, 557, 562, 577, 578
Vatican II 15, 17, 76, 173, 181, 182, 187, 193, 206, 221, 247, 319, 357, 376, 393, 395, 397, 401, 402, 403, 405, 409, 411, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 426, 436, 444, 492, 523, 524, 529, 530, 531, 532, 547, 549, 556, 557, 562, 577, 578
Verbe 47, 56, 86, 87, 101, 102, 105, 119, 120, 123, 144, 150, 160, 164, 177, 179, 182, 186, 188, 190, 192, 196, 198, 206, 213, 225, 226, 262, 264, 265, 266, 267, 293, 313, 361, 365, 373, 381, 385, 390, 406, 409, 490, 564, 565, 567, 569
Vérité 15, 35, 52, 76, 89, 109, 113, 118, 135, 136, 137, 152, 154, 155, 163, 168, 174, 175, 178, 180, 184, 191, 202, 204, 229, 238, 244, 251, 252, 255, 257, 258, 260, 273, 279, 282, 287, 288, 297, 318, 349, 353, 356, 362, 374, 377, 382, 389, 390, 391, 404, 405, 406, 409, 438, 447, 448, 453, 464, 465, 467, 472, 473, 476, 492, 505, 509, 527, 570, 574, 578

Virginité 9, 10, 39, 75, 109, 110, 112, 113, 114, 205, 249, 299, 300, 302, 305, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 322, 340, 360, 455, 457, 470, 515, 518, 520, 558
Vulgate 69, 373, 407, 408
Wujeck 443, 445
Ziggourat 391

Index des noms propres

-A-

Abercius 303, 517
Abraham 33, 50, 60, 90, 110, 154, 160, 270, 273, 300, 372, 499
Achab 140
Adam 27, 59, 77, 90, 109, 115, 121, 164, 166, 167, 196, 201, 203, 207, 209, 237, 257, 264, 267, 270, 275, 276, 277, 297, 298, 303, 308, 309, 310, 316, 318, 371, 445, 522, 566, 567
Adam Ch. 288, 512
Adnès P. 233, 300, 309, 506
Agar 60, 90
Agde 318
Aix-la-Chapelle 319
Al Kabalan R. 141, 525
Albert le Grand 328, 337, 339, 342, 343, 350, 378, 499, 519
Aletti J.N. 62, 65, 506
Alexandre III 327
Alexandrie 27
Alonso Schökel L. 75, 111, 269, 506
Amasias 140
Ambroise de Milan 27, 269, 297, 300, 305, 310, 499, 569
Ambrosiaster 209, 298, 319, 499
Amos 140
Amram 269
André-Vincent I. 150, 506
Anselme de Laon 326, 499
Apponius 292, 499
Arcade 233
Aristote 137, 182, 277, 374, 375, 390, 426, 478, 506
Arius 236, 241
Athanase 198, 300, 305, 312, 499
Athénagore 307, 309, 499
Atlan G. 112, 233, 235, 506
Aubé H. 141, 527
Aubineau M. 312, 501
Augustin 9, 27, 28, 35, 100, 110, 113, 176, 180, 181, 192, 196, 197, 200, 209, 213, 220, 228, 241, 252, 259, 264, 269, 276, 277, 297, 298, 299, 300, 305, 308, 310, 311, 313, 314, 315, 318, 332, 335, 336, 339, 346, 354, 362, 363, 373, 375, 376, 449, 480, 499, 509, 511, 513, 516, 517, 519, 525, 567
Austin J.L. 97, 124, 506
Auwers J.-M. 44, 294, 506, 513

-B-

Babel 131, 255, 274, 390
Babylone 41, 75, 79, 398
de Backer É. 297, 515
Baldanza G. 58, 59, 61, 63, 65, 66, 174, 506
von Balthasar H. U. 64, 99, 121, 161, 177, 179, 182, 249, 273, 466, 507, 516, 519, 523, 527
Barauna G. 417, 418, 523
Barbieri M. 522, 539
Baron S. W. 233, 507
Barriocanal Gomez J. L. 530
Barth K. 10, 208, 387, 389, 467, 507, 510
Basile de Césarée 182, 197, 198, 319, 400, 500
Batut J.-P. 50, 241, 242, 507
Bayili B. 20, 507
Bea A. 18, 85, 119, 120, 131, 522
Beauchamp P. 42, 453, 507
de Beauvoir S. 395, 507
Bechina F. 15, 507
Bède le Vénérable 197, 500
Béeri 36
Bélanger R. 295, 501
Bellarmin R. 15, 99, 344, 356, 357, 358, 359, 360, 504, 525
de Bellosillo F. 364, 365
de Belloy C. 262, 263, 507
Ben Isaac Achkenazi de Janow J. 31, 508
Ben Sirac 268
Benoît XII 205
Benoît XVI 35, 38, 73, 83, 219, 251, 305, 381, 406, 408, 425, 455, 495, 523
Bérenger de Tours 375, 376
Bergant D. 43, 508

Bernanos G. 220
Bernard de Clairvaux 26, 272, 278, 292, 500
Bernhard J. 338, 508
Bersabée 313
Biancu S. 19, 83, 508
Blanc C. 311, 503
Blondel M. 85
Blumenberg H. 402
Boèce 180, 500
Boespflug F. 20, 508
Bologne 323, 326, 327
Bonaventure 328, 329, 330, 339, 344, 504
Bonetti R. 515
Bonhoeffer D. 20
Boniface VIII 193, 337
Bonino S.-Th. 374, 430, 433, 505, 508
Bons E. 32, 33, 35, 235, 508
Borella J. 374, 401, 414, 483, 508
Borret M. 293, 312, 502, 503
Bouix M. 476, 526
Abbaye Sainte-Marie de Boulaur 26, 500
Bourdieu P. 402, 508
Bourgeois D. 334, 375, 376, 377, 379, 383
Bourguet V. 129, 508
Bouyer L. 27, 52, 69, 136, 177, 186, 240, 508
Bouzidi B. 20, 508
Brague R. 51, 236, 508
Braun F. M. 76, 509
Braun R. 303, 307, 503
Brésard L. 293, 502
Brésil 411, 571
Bricout H. 347
Brinker H. 429
Brito E. 20, 509
Brown P. 110, 112, 310, 509
Bruaire Cl. 53, 509
Buber M. 238, 509
Bultmann R. 403, 509
Bussi N. 196, 197, 525

-C-

Cabrol F. 303, 517
Caffarra C. 448, 509
Caïn 233, 238, 281
Cajetan 28, 177, 180, 360, 361, 505
Calvin J. 361, 366, 367, 369, 370, 371, 387, 392, 504, 574
Cambier J. 66, 509
Camelot P.-T. 299, 501
Campos L. 71, 509
Cana 73, 74, 77, 99, 107, 108, 153, 157, 264, 265, 273, 274, 275, 313, 324, 355, 366, 461, 560, 565
Canisius P. 362
Cano M. 362, 363, 509
Cantalamessa R. 300, 509
Carmélites de Mazille 295, 503
Carthage 220, 277, 503
Casalegno A. 74, 509
Cenalmor D. 142, 509
Cerbelaud D. 45, 46, 509
Cervino 371
Chaldean Archbishopric 269
Chardon L. 180, 509, 510
Chauvet L.-M. 19, 83, 341, 382, 510, 519
Chavannes H. 389, 393, 510
Chavasse Cl. 301, 303, 313, 510
Chérubins 31
Chiara 133
Chojnacki M. 121, 510
Chollet A. 510
Chroniques 44
Cippora 77
Claudel P. 44, 399, 400, 401, 403, 510, 515, 521
Clément d'Alexandrie 27, 192, 196, 297, 304, 305, 306, 307, 308, 312, 500
Clément de Rome 192, 196, 302, 515
Clément IV 253
Cochier A. 364
de Cock J. 366, 368, 369, 510
Code de Droit Canonique 8, 107, 131, 134, 141, 332, 420, 483, 527, 529
Coetus Internationalis Patrum 410, 411, 524
Colli P. 368, 510
Colombo G. 103, 104, 510
Colossiens 191, 193
Colson J. 49, 75, 528
Commission Théologique Internationale 66, 118, 247, 250, 254, 272, 430, 433, 508, 510, 529
Compiègne 318
Congar Y. 176, 177, 178, 180, 185, 255, 373, 388, 417, 510
Conseil Pontifical Justice et Paix 484, 497
Constantinople 43

Corecco E. 99, 344, 350, 511
Corinthe 58, 59
Corinthiens 57, 58, 63, 90, 192
Corneille P. 263, 511
Courtel Y. 20, 511
Courtine J.-F. 375, 511
Cracovie 435, 443, 444
Craigie P. C. 49, 511
Crouzel H. 293, 502
Cuchet G. 426, 511
Cutino M. 209, 308, 480, 511
Cyprien 27, 180, 192, 269, 309, 310, 414, 501, 573
Cyprien de Carthage 27, 310, 414, 501
Cyrille d'Alexandrie 295

-D-

Dafogo É. 15, 511
Daniel 128, 292, 501
Daniélou J. 45, 84, 399, 510, 512
Danto L. 141, 512
Dareste R. 176, 512
Dattrino L. 316, 512
David 32, 49, 51, 71, 75, 232, 236, 269, 292, 313, 415, 514
David B. 142, 512
De Jong J.P. 100, 512
De Munnynck P. M. 85
Debidour V.- H. 309, 502
Décrétales 323, 327
Décrets 290, 323
Derret J.D.M. 70, 512
Derrida J. 224, 403, 528
Descartes R. 128, 288, 512
Desnoyers L. 236, 512
Diamantina 411, 571
Diderot D. 126, 512
Diognète 299, 305, 502
Diriart A. ...122, 193, 345, 512, 562, 563
Dodge M. M. 429
Donati P. 512, 542
Dondaine H.-F. 383, 512
Donfried K.P. 70, 513
Döpfner J. 419
Dorian Gray 145, 528
Doucet-Bon L. V. 281, 513
Doutreleau L. 310, 501
Dubarle D. 26, 55, 513
Ducasse I. 438, 513
Ducatillon J. 182, 500
Duns Scot J. 121, 164, 328, 330, 338, 340, 342, 343, 344, 360, 389, 453, 504, 515, 519, 525, 526
Dupré L. 347, 518
Durand E. 100, 513
Durand G. 402, 513
Durrwell F.-X. 239, 513

-E-

Égypte 33, 34, 37, 50, 63, 70, 237, 311, 317
Eliade M. 402, 513
Eliezer 77
Emery G. 50, 52, 120, 241, 513
Emmaüs 130, 162, 228
de Ena J.-E. 43, 513
Éphésiens 7, 10, 13, 26, 46, 55, 57, 58, 62, 63, 65, 66, 74, 90, 99, 113, 157, 191, 193, 196, 238, 289, 300, 359, 360, 363, 368, 447, 448, 458, 460, 461, 464, 469, 482, 506, 509, 554, 557, 563
Érasme de Rotterdam 361, 362, 526
Esdras 46, 234
Esther 46, 236, 272
EUROSTAT 398, 513, 541, 543
Eusèbe de Césarée 112
Ève 27, 58, 59, 60, 74, 77, 78, 108, 114, 115, 121, 166, 196, 211, 249, 271, 276, 277, 288, 297, 298, 303, 308, 309, 310, 318, 356, 359, 578

-F-

Falque E. 164, 513
Fassetta R. 26, 500
Fauquet Y. 33, 481, 513
Fauste 89
Féret H.-M. 332, 513
Fernandez P. 364
Feuerbach L. 402
Feuillet A. 26, 49, 55, 67, 68, 69, 70, 71, 74, 77, 264, 273, 514
Fields St. 20, 85, 514
Fischer K. 121, 514
Flavius Josèphe 71, 110, 112, 233, 514, 516
Florand F. 180, 509
Florence 372
de la Fontaine J. 419, 426, 514
Fournier J. 205
Fourvière 403

France 318, 364, 398, 404, 426, 522, 536, 539, 540, 541, 544, 545
Pape François 23, 347, 497
Frankenstein 128, 129, 130
Frappier J. 204, 514
Fredouille J.-C. 307, 503
de Freitas, D. 102, 288, 390, 470, 527
Freud S. 393, 402
Frioul 319

-G-

Galates 57, 90
Galilée G. 275, 374, 401, 408
Gallas W. 294, 506
Galot J. 52, 514
Galtier P. 189, 220, 514
Gałuska P. S. 435, 445, 514
Gamaliel 46
de Gandillac M. 184, 514
Garitte G. 292, 514
Gaudemet J. 297, 514
Gaudence de Novare 275, 501
Gaule 307
Genèse 31, 45, 50, 57, 87, 100, 133, 159, 232, 264, 266, 310, 311, 313, 322, 441, 443, 445, 447, 448, 449, 451, 453, 463, 467, 469, 473
Gethsémani 144
de Ghellinck J. 297, 326, 332, 515
Giet S. 182, 500
Gilson É. 128, 164, 403, 515, 527
Giono J. 185
Giovanni della Croce 443, 528
Giuliodori C. 73, 515
Glotin E. 18, 150, 515
Goethe J. W. 85
Goh J. C. K. 347, 515
Golfier J.-B. 113, 114, 515
Golgotha 136
Goliath 292, 415, 514
de Gragano A. 364
Granados Garcia J. 39, 102, 187, 279, 288, 390, 470, 482, 515, 527
Gratien 323, 326, 327, 332, 335, 336, 337, 528
Grèce 237
Grégoire d'Elvire 294, 295, 503
Grégoire de Nysse .9, 295, 310, 312, 501
Grégoire II 318
Grégoire le Grand 26, 55, 111, 269, 295, 296, 312, 501
Greisch J. 404, 515
Grelot P. 399, 400, 515
Grillet B. 312, 502
Grillo A. 19, 83, 508
Guemara 31
Guérard M.-G. 295, 502
Guinot J.-N. 298, 502
Guitton J. 45, 522
Gy P.-M. 336, 515

-H-

Haight R. 18, 511
de Hales A. 23
Haquin A. 386, 515
Hausdorff 485
Hébreux 37, 48, 49, 88, 173
Hefele C.J. 318, 319, 497
Hegel G. W. F. 85, 402
Heidegger M. 20, 85, 94, 390, 402, 437, 515
Heidelberg 388
Hélios 27
Helius A. 369
Hellin F.G. 422, 424, 497, 554, 555, 560, 561, 563, 565, 575
Hemmer, H. 196, 515
Hemmerdinger B. 310, 501
Hendriks J. 141, 516
Henry VIII 361, 516
Herford 318
Hermas 196, 301, 305, 501
Hérode 233, 380
Hesse M. 10, 121, 516
Hilaire 70, 297, 501
Hincmar de Reims 326, 501
Hippolyte de Rome 26, 112, 292, 293, 294, 501, 514
Histon W. 110, 514
Homère 50, 516
Honoré 20, 233, 399, 504, 510
Honorius d'Autun 324, 501
Honorius III 337
Hugues d'Amiens 324, 325, 504
Hugues de Saint Victor 325, 332, 375, 377, 504

-I-

Ide P. 129, 137, 138, 466, 516
IFOP 398, 516
Ignace d'Antioche 113, 192, 299, 302, 305, 449, 501

Infante R. 111, 139, 186, 268, 516
Ingremeau C. 304, 502
INSEE 398, 516, 536
Irénée 26, 27, 64, 168, 192, 226, 292, 310, 501
Isaac de l'Étoile 501, 568
Isaïe 32, 41, 42, 44, 51, 61, 86, 108, 303, 460
Isidore de Séville 253, 334, 501
Israël 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 45, 46, 48, 50, 51, 60, 61, 62, 63, 68, 75, 83, 84, 88, 89, 233, 234, 235, 236, 237, 248, 249, 251, 255, 267, 270, 292, 294, 295, 507

-J-

Jacob E. 31, 32, 34, 50, 76, 77, 165, 236, 238, 275, 516
Jamnia 46
Jankélévitch V. 224, 516
Jawień A. 445
Jean Chrysostome 136, 269, 277, 297, 305, 310, 311, 312, 313, 315, 316, 317, 318, 372, 375, 502, 520
Jean de la Croix 222, 443, 476, 504
Jean Paul II 1, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 26, 31, 55, 64, 76, 146, 150, 161, 233, 290, 381, 415, 429, 435, 441, 442, 443, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 469, 470, 471, 472,473, 474, 477, 478, 482, 483, 485, 497, 515, 527, 532, 577
Jean XXII 205, 405, 408, 436
Jean-Baptiste 28, 59, 74, 75, 109, 110, 111, 112, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 377, 558
Jenni E. 532
Jephté 27, 113
Jérémie 26, 36, 38, 39, 41, 42, 44, 51, 61, 75, 86, 140, 236, 449
Jérôme 9, 110, 114, 196, 269, 293, 305, 310, 311, 312, 404, 502, 515
Jézabel 48
Joachim de Flore 199, 254
Joly R. 301, 501
Joseph 113, 114, 142, 171, 238, 242, 264, 266, 314, 322, 325, 335, 336, 474, 479
Josias 237
Jourdain 266, 269, 460, 523
Journet Ch. 28, 177, 179, 182, 185, 365, 516, 569
Juda 34, 36, 37, 38, 42, 63, 75, 456
Judas 146, 252, 255
Judith 110, 236
Juliette 126
Jundt P. 219, 520
Jung C. G. 402, 449, 450
Jüngel E. 121, 517
Justin 292, 449
Justinien 319

-K-

Kant E. 85, 408
Kerkvoorde A. 195, 524
Kilin V. 184, 517
Kirkuk 269
Kittel J. 121, 517
Köhnlein M. 121, 517

-L-

Labbé Y. 19, 464, 517
de Labriolle P. 21, 183, 461, 503
LaCocque A. 43, 517
Lactance 304, 305, 502
Ladaria Ferrer L.F. 200, 201, 203, 204, 213, 225, 259, 517
Laffitte J. 146, 147, 517
Lamentations 37, 40, 46
Langton E. 333, 504
Laurentin R. 76, 517
Comte de Lautréamont 438, 513, 517
Lawrence R. 354, 361, 362, 363, 368, 517
Le Bras G. . 322, 333, 337, 339, 343, 517
Le Guillou M.-J. 250, 518
Lebacqz G. 515
Leclercq H. 303, 318, 319, 497, 517
Lefèvre M. 292, 501
Legrand L. 112, 235, 508, 518
Legrand T. 112, 235, 508, 518
Lehmann K. 261, 518
Léon XIII 86, 92, 344, 497
Léon-Dufour X. 532
Levesque P. J. 347, 518
Lévi-Strauss Cl. 83, 233, 237, 402, 404, 518
Lewis C. S. 301, 518
Lo-Ammi 33, 85
Lombard P. 323, 327, 345, 354, 355, 361, 362, 363, 368, 505, 517
Lo-Ruhamah 33

Losinger A. 121, 518
Lossky W. 179, 518
Louvain 20, 102, 180, 292, 297, 362, 386, 388, 402, 509, 514, 515, 520, 521, 527
de Lubac H. 44, 56, 64, 84, 86, 136, 137, 170, 187, 192, 193, 198, 213, 214, 253, 334, 335, 376, 377, 403, 404, 507, 518, 520, 527, 531
Luther M. 10, 331, 344, 361, 365, 366, 371, 379, 387, 388, 505, 511, 518

-M-

Maillard N. 364
Malachie 235
Maldoror 438, 517
Mallarmé S. 401, 468
Maraldi V. 181, 188, 519
Marc A. 380, 519
Marcel G. 475, 476, 519, 526
Marcion 89, 303, 307, 503
Maréchal J. 85
Marie 26, 43, 74, 75, 76, 83, 108, 110, 113, 114, 115, 130, 142, 149, 153, 168, 171, 172, 178, 190, 242, 248, 249, 250, 253, 257, 264, 271, 273, 274, 280, 295, 314, 322, 325, 335, 474, 479, 500, 515, 517, 519, 521, 523, 525, 553, 566, 567, 568, 569
Marie-Madeleine 26, 55, 130, 281, 342, 355, 484
Maritain J. 28, 92, 177, 179, 185, 187, 190, 194, 195, 196, 517, 519, 527, 563
Marmion C. 178, 519
Marrou H.-I. 299, 502
Martelet G. 272, 432, 519
Marx K. 402, 432
Massignon L. 399, 510
Mattei P. 303, 503
Matura M.-C. 40, 519
Maurin de Narbonne 253
Maurry L. 263, 511
Mazuy M. 522, 539
Mazza E. 297, 375, 519
van der Meer F. 332, 519
Melchisédech 107
Melloni A. 405, 406, 498
Mer Rouge 136
Mercier C. 310, 501
Mésopotamie 237
Méthode d'Olympe ...136, 305, 309, 502
Méthode d'Olympe 136, 305, 309, 502
Meyer J.-M. 94
Michée 140
Michelet Th. 83, 347, 519
Milazzo S. 378, 519
Miquel P. 34, 40, 519
Miras J. 142, 509
Mirkis Y. Th. 269
Möhler J.A. 85, 187, 520
Moïse 31, 45, 50, 59, 77, 89, 105, 106, 107, 108, 113, 114, 136, 160, 167, 202, 209, 231, 234, 269, 270, 275, 456, 470
J.-B. P. dit Molière 460, 520
Möllenbeck T. 121, 519
Mondésert C. 298, 502
de Monet de Lamarck J.-B. 216, 230, 517, 520
Montagnes B. 102, 388, 393, 406, 520
Moraldi L. 112, 520
Moreschini C. 307, 503, 531
Moulard A. 305, 311, 313, 520
de Moulins-Beaufort E. 187, 520
Mühlen H. 28, 177, 182, 520
Muller W. 121, 520
Munier Ch. 114, 299, 302, 307, 503, 520
Musurillo H.A. 136, 309, 312, 502

-N-

Nantes 319
Nathan 48, 51
Néhémie 46
Newman J. H. 135, 136, 402, 502, 508, 520
Neyrand L. 292, 499
Nicodème 275, 278
Nicolas J.-H. 28, 113, 134, 146, 159, 179, 180, 182, 186, 206, 220, 296, 299, 301, 520
Noé 274, 275
Nygren A. 219, 520

-O-

Ognibeni B. 57, 521
Origène 26, 27, 44, 76, 192, 197, 198, 264, 269, 293, 294, 295, 297, 300, 303, 305, 308, 309, 311, 312, 375, 403, 502, 503, 518, 522
Ortolanus C. et D. 364
Osée 26, 32, 33, 34, 35, 36, 39, 40, 42, 44, 49, 50, 58, 60, 61, 62, 76, 84, 85, 90, 109, 110, 148, 235, 236, 270, 449, 465, 508, 513, 522

Ouellet M. 76, 174, 347, 477, 521

-P-

Pagnol M. 185
de Paiva D. 364
Paléologue 331, 360, 381
Pannenberg W. 122
Panurge 181
Pappus d'Alexandrie 470
Pascal B. 18, 119, 137, 170, 400, 440, 521, 526
Pashehur 140
Pasternack L. 123, 521
Pastoureau M. 125, 521
Paul VI 76, 187, 259, 397, 408, 419, 420, 429, 430, 435, 436, 437, 439, 477, 498, 556, 568
Paupert J. M. 430, 434, 521
Pelletier A.-M. 44, 45, 293, 521
Pelz K. 178, 521
Pentecôte 46, 131, 187, 188, 189, 231, 248, 250, 254, 255, 257, 258, 391
Peraldi G. 328, 521
Perrone L. 293, 521
Perrot C. 113, 521
Perusinus T. 364
Petau D. 182, 189, 521
Peterson E. 236, 521
Petit J. 401, 521
Pétré H. 180, 521
Pharaon 50, 292
Philon d'Alexandrie 112
Philon de Karpasia 295
Piaget J. 402, 522
Pie IX 395, 436, 498
Pie XI 9, 44, 65, 86, 178, 180, 181, 193, 194, 239, 252, 347, 397, 399, 423, 430, 431, 498
Pie XII 9, 44, 65, 86, 92, 94, 178, 180, 181, 193, 194, 239, 252, 347, 397, 399, 430, 431, 498
Pié-Ninot S. 192, 522
Pieri F. 309, 503
Pierre de Tarentaise 328
Pierre Tartaret 360
Pline l'Ancien 112
Pneuma 91
Podechard E. 48, 522
Poirel D. 325, 522
Pologne 443, 444
Polycarpe 299, 302, 501
Pouderon B. 307, 499
Pouget G. 45, 522
Pouivet R. 52, 176, 522
Poukens J. 515
Prince (de ce monde) 160
Prinzivalli E. 308, 522
Prioux F. 398, 522, 539
Procope de Gaza 295
de Proença Sigaud, G. 411
Pruche B. 182, 500
Pseudo-Denys l'Aréopagite 183, 184, 217, 514
Pseudo-Jérôme 269
de Pury A. 32, 522

-Q-

Quodvultdeus de Carthage 277, 503

-R-

Raban Maur 269
Rachel 77
Rahab 26, 55
Rahner H. 18, 27, 85, 119, 120, 131, 522
Rahner K. 18, 20, 83, 85, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 103, 104, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 128, 130, 131, 133, 135, 139, 143, 147, 149, 150, 151, 152, 259, 347, 399, 415, 439, 485, 490, 516, 517, 519, 520, 522
Ratzinger J. 28, 83, 117, 160, 207, 220, 249, 253, 261, 273, 417, 418, 523
Ravasi G. 44, 523
Rébecca 77
Revel J.-Ph. 319, 347, 523
Richteri A. L. 123, 505
Ricœur P. 19, 121, 237, 401, 403, 404, 450, 515, 520, 523
Rivière J. 20, 524
Robinson H. W. 460, 524
Robitaille L. 197, 198, 524
Rochais H. 122
Roi 69, 480, 553
Rois 44
Romains 57, 61, 63, 90, 387, 504, 505
Rome 205, 237, 292, 302, 303, 318, 319, 395, 430, 470, 521, 527
Romeo 126
Rouche M. 142, 232, 237, 320, 524
Rouen 263, 324, 511
Rousseau A. 310, 501
Rousseau O. 293, 502

Roux E. 21, 524
Roy P. J. 411, 524
Rufin 337
Rush A. 317, 524
Ruth 26, 46, 236, 269, 400

-S-

de Sacy 400
Sagesse 387, 409
Sagnard F. 226, 308, 501
Saint Girons B. 18, 524
de Sales F. 305, 514, 524
Salmeron A. 364
Salomon 43, 44, 46, 48, 232, 236, 512
Samarie 36, 38, 39, 76
Samaritaine 76, 77, 165, 168, 211, 212, 233, 273, 281, 484
Samson 110, 232
Samuel 44, 110, 268
Saül 187, 415
Scheeben M.-J. 27, 92, 172, 173, 195, 196, 524
Scheler M. 443, 528
Schillebeeckx E. ..33, 296, 375, 378, 524
Schmauss M. 525
Schmitt E. ..298, 299, 313, 335, 336, 525
Schoonenberg P. 121, 525
Scola A. 173, 525
Scythe 154
di Segni R. 71, 509
Seiller L. 164, 525
Sélène 27
Semmelroth O. ..122, 326, 525, 569, 575
Sequeira J. B. 366, 525
Serrano Ruiz J. M. 141, 525
Sertillanges A.-G. 85
de la Servière J. 358, 359, 360, 525
Sesboüé B. 414, 525
shulamite 236
shunamite 236
Siegwalt G. 10, 525
Simon R. 400, 526
Sinaï 33, 39, 41, 60, 269, 565
Sion 32, 37, 48, 68, 255
Sirabahenda L. 15, 526
Siracide 268
Sluse C. 398, 516, 536
Smyrne 302, 501
Sodome 38
Soissons 318
Solin 112
de la Soujeole B.-D. 26, 55, 179, 186, 190, 196, 526
Steinmann J. 399, 400, 526
Stolina R. 121, 526
Suarez F. 99, 384, 389, 505
Suzanne 236

-T-

Tagle L. A. 417, 526
Tait M. 32, 42, 48, 69, 71, 526
Tamar 26, 456
Tanner N. 410, 420, 526
Tannery P. 288, 512
Tapper R. 362, 526
Tartaret P. 360, 526
Telle E. V. 526
Temple 31, 39, 46, 88, 242, 490
Tertullien 21, 23, 27, 183, 192, 277, 297, 298, 299, 303, 305, 306, 307, 308, 320, 448, 461, 503
von Teuffenbach A. 183, 526
Théodore de Mopsueste 43, 209, 293
Théodoret de Cyr 295
Théodose 233
Thérèse d'Avila 476, 526
Thessaloniciens 172
Thomas d'Aquin 9, 19, 77, 85, 97, 100, 102, 113, 119, 120, 128, 132, 137, 140, 142, 145, 150, 159, 160, 165, 169, 171, 172, 173, 180, 183, 186, 188, 192, 200, 205, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 221, 226, 228, 230, 238, 239, 241, 247, 257, 262, 263, 264, 266, 269, 273, 275, 322, 323, 326, 328, 329, 331, 335, 336, 337, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 360, 363, 371, 372, 373, 374, 375, 377, 378, 379, 382, 383, 384, 385, 388, 389, 391, 406, 409, 426, 443, 445, 454, 461, 479, 505, 510, 520, 527, 532
Thomas de Strasbourg 340, 505
Tibiletti C. 307, 309, 526
Tillich P. 121, 450, 520
Tisserant E. 419
Tobie 12, 467
Torah 31, 35, 508
Tosato A. 235, 526
Tresmontant Cl. 68
Trottmann Ch. 205, 527
Tübingen 85
Tyr 48

-U-

Urie 313

-V-

Vallin Ph. 92, 102, 120, 154, 159, 161, 162, 163, 166, 168, 171, 178, 187, 190, 194, 195, 196, 260, 263, 288, 356, 382, 390, 445, 451, 470, 476, 481, 483, 527, 563, 578
Vechtel K. 121, 527
Ver Eecke P. 470, 527
Verdeyen P. 26, 500
Vergote A. 402, 449, 451, 527
Vérone 297, 331, 360, 503
Véronique 149
Vierge 32, 75, 76, 77, 110, 113, 114, 130, 172, 178, 196, 248, 249, 250, 261, 264, 274, 313, 359, 387, 412, 521, 557, 566, 567, 569
Vigor S. 364
Viladrich P. J. 141, 527
Villa Avila J. E. 141, 525
de Vio Th. dit Cajetan 28, 177, 180, 360, 361, 505
Viollet-le-Duc E. 399
Vitali D. 479
de Vregille B. 292, 499

-W-

Wagner J.-P. 403, 527
Weigel G. 443, 527
Weil S. 89, 527
Wenger A. 277, 502
Werckmeister J. 332, 335, 336, 337, 528
Westermann Cl. 532
Wiener C. 49, 75, 528
Wilde O. 145, 528
Winling R. 295, 503
Wojtiła K. 161, 413, 415, 424, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 443, 444, 445, 450, 482, 514, 528, 555
Wrobel J. 20, 528
Wujeck 443, 445

-Y-

Yizréel 33, 85
Yoma 31

-Z-

Zacharie 269
Zachée 166
Zarka Y. Ch. 224, 528
Zénon de Vérone 297, 503
Zeus 50
Zhang Zhan Wu I. 177, 528
Zôhar 45

Index des citations bibliques

Gn
1 51, 87, 110, 127, 133, 207, 209, 234, 264, 265, 275, 298, 309, 329, 436, 452, 453, 569, 573, 574
2 33, 57, 65, 66, 78, 87, 100, 112, 127, 133, 143, 181, 192, 201, 203, 209, 211, 253, 264, 265, 266, 272, 275, 276, 279, 282, 298, 316, 341, 344, 358, 448, 451, 452, 453, 459, 480
3 .....45, 64, 72, 169, 203, 227, 453
4 .....238, 281, 472
5 .....67, 264
1 45
12 236
14 268
15 277
16 236
22 .....33, 110
24 77
25 .....238, 277
32 33
37 238
48 238
49 251
Ex
3 .....268, 444
4 .....50, 51
12 .....78, 268, 276, 311
13 .....71, 255
19 .....59, 110
20 59
21 112
25 105
34 .....25, 32, 33, 34, 35
Lv
2 312
11-18 62
19 .....222, 241, 341
20 .....237, 238
22 111
23 255
Nb
6 110
12 234
35 265
Dt
6 222
16 255
21 272
23 33
24 .....36, 111
25 .....111, 269
29 268
32 .....50, 72, 108
33 251
Js
5 268
9 268
Jg
8 48
9 309
11 .....110, 113
13 110
Rt
3 280
4 .....111, 269
1 S
1 110
8 48
21 111
2 S
7 .....32, 48, 50, 51, 277
21 236
1 R
1 236
2 268
17 110
2 R
2 .....67, 110
4 110
6 110
13 84
18 202
22 237
Tb
7 269

8 331
13 50
Jdt
10 .....268, 280
16 .....110, 268
Est
2 .....280, 530
8 236
9 236
2 M
3 110
Ps
85 223
Ps
4 209
9 48
22 69
23 69
44 197
45 48
48 48
50 48
68 50
72 35
78 48
82 184
87 48
89 50
102 200
119 200
127 27
128 41
Ps
60 268
Ps
22 272
Ps
45 278
Ps
45 279
Ps
8 493
Pr
1 255
2 33
5 .....275, 277
30 176
Ct
tout 12, 26, 27, 35, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 55, 68, 69, 74, 78, 86, 87, 88, 172, 236, 280, 292, 293, 294, 295, 296, 313, 341, 400, 447, 464, 467, 476, 483, 499, 500, 501, 502, 503, 506, 513, 514, 521, 522
1 .....46, 280, 292
2 .....45, 46, 47, 68
3 .....45, 46, 49, 55, 281
4 .....45, 47, 114, 275
5 .....45, 47, 68
6 .....45, 46, 47
7 .....45, 46, 268
8 .....47, 87
Sg
2 .....208, 475
13 .....119, 381
14 50
Si
17 208
23 50
46 268
51 50
Is
1 .....25, 32, 35, 41, 51
2 255
4 112
5 .....41, 268
9 49
10 32
11 .....49, 268
16 32
20 268
27 41
37 32
40 .....26, 265
43 .....51, 255
48 277
49 51
50 42
52 .....42, 136
53 .....67, 272
54 .....42, 61, 110, 459
55 .....69, 140
60 .....42, 49
61 .....42, 104
62 .....25, 42, 68
63 51
64 51
66 51
Jr
2 .....36, 75

3 .....36, 50
4 153
5 36
7 .....45, 75
13 36
16 .....75, 86, 110, 255
24 86
25 75
30 .....26, 36, 37
31 .....36, 37, 39, 45, 50, 51, 63
33 .....63, 75
Ez
3 140
4 39
11 200
14 37
16 .....26, 29, 38, 40, 59, 63, 74
17 37
18 39
20 .....37, 38
23 .....39, 40
24 .....39, 84, 268
36 .....63, 200
37 63
38 40
44 114
Dn
2 .....128, 199
7 45
Os
1 .....32, 68, 85, 148
2 26, 33, 34, 35, 45, 61, 62, 84, 85, 110, 235, 281
3 32
4 34
9 34
10 .....34, 35
11 .....32, 35, 50, 51
13 35
14 35
Jl
3 255
Am
2 268
5 32
8 268
So
1 69
3 46
Za
9 68
12 .....78, 276
Ml
1 50
2 .....50, 51, 88, 235
Mt
1 .....113, 264, 322
2 34
3 .....110, 111, 260, 267
5 .....64, 148, 241, 342, 447
8 279
9 ..55, 59, 66, 67, 71, 87, 90, 104, 274
10 .....23, 201, 251, 268
11 .....117, 465
12 .....68, 114, 168, 175, 195
16 .....68, 252, 373
18 .....306, 468
19 8, 9, 68, 112, 114, 231, 232, 233, 235, 304, 314, 349, 360, 362, 447
21 68
22 29, 67, 68, 72, 104, 114, 208, 222, 260, 308, 350, 367, 392, 448, 456, 483
23 .....59, 220, 240, 381, 426
24 69
25 29, 67, 69, 154, 163, 166, 168, 178, 260, 263, 281, 288, 356, 382, 476, 527, 560, 578
26 .....191, 201, 252, 253, 274, 280
27 272
28 .....251, 258, 281, 342
Mc
1 .....111, 267, 391, 439
2 .....66, 71, 87, 90, 104, 235, 280
3 .....71, 114, 168, 195, 251
4 251
6 .....251, 268
8 201
9 73
10 ....12, 168, 233, 304, 349, 447, 468
11 71
12 71, 114, 222, 260, 268, 350, 448, 456, 483
14 .....191, 201, 252, 253, 280
15 272
16 342
Lc
1 .....75, 226, 408
2 .....226, 242, 266, 408, 478
3 .....111, 226, 237, 267
5 .....66, 71, 87, 90, 104

6 469
7 .....111, 280
8 .....114, 342, 381
9 .....251, 279
10 117, 222, 226, 251, 268, 341, 448, 465, 493
11 .....23, 114, 445
12 .....23, 67, 69, 168, 195, 407
13 69
14 .....23, 67, 68, 220
15 .....147, 178, 268
16 233
17 212
18 .....88, 220, 279, 349, 468, 476
19 140
20 ....23, 114, 260, 350, 448, 456, 483
22 .....191, 252, 253
23 .....168, 272
24 .....162, 172, 228, 255, 342

Jn
1 34, 73, 76, 110, 111, 226, 264, 265, 267, 270, 272, 274, 282, 390, 558
2 73, 75, 100, 110, 273, 274, 275, 313, 336, 461
3 28, 59, 68, 74, 110, 111, 201, 269, 275, 278, 290, 411, 451
4 .....76, 77, 161, 168, 211, 212, 281
5 50
7 .....212, 231, 277
8 .....183, 223, 444
10 184
12 .....250, 280, 470
13 .....13, 251, 491
14 .....184, 220, 251
15 .....203, 213, 253
16 .....77, 362
17 308
19 75, 78, 113, 250, 257, 258, 271, 272, 273, 275, 276
20 26, 43, 55, 88, 130, 239, 241, 248, 252, 254, 257, 276, 281, 282, 342, 355, 484
21 .....172, 311

Ac
1 .....250, 252, 255
2 .....254, 255
4 453
7 268
8 254
9 .....180, 319
10 254
12 .....252, 268
13 .....111, 267
15 179
17 391
19 .....231, 254
26 187

Rm
1 .....119, 223, 384, 390
3 371
4 372
5 .....38, 165, 209, 214, 221
7 .....62, 191, 204, 260
8 62, 135, 183, 213, 225, 238, 256, 454
9 .....61, 90
11 182
12 .....256, 387, 390
14 .....172, 256
15 .....191, 256

1 Co
1 .....256, 272, 475
2 252
3 .....197, 201, 561
4 .....59, 64
6 26, 55, 57, 58, 124, 207, 256, 325, 506
7 .....9, 319, 339, 341
9 80
10 .....58, 136, 191
11 .....64, 191, 208, 209, 253, 480
12 .....58, 182, 191, 256
15 58, 59, 66, 154, 155, 168, 201, 204, 209, 455, 474, 475

2 Co
1 .....58, 80, 303, 329, 557
2 256
3 209
4 209
5 .....73, 223, 256, 272
11 .....58, 80, 303, 557

Ga
2 .....91, 185, 256
3 .....131, 153, 191, 256, 308, 370, 479
4 .....60, 61, 131, 183, 225

Ep
tout 7, 10, 13, 26, 46, 55, 57, 58, 62, 63, 65, 66, 74, 90, 99, 113, 157, 191, 193, 196, 238, 289, 300, 359, 360, 363, 368, 447, 448, 458, 460, 461, 464, 469, 482, 506, 509, 554, 557, 563

1 .....26, 191, 192, 197, 514
2 .....64, 65, 225, 256, 302
3 .....52, 64, 224, 238, 240, 241
4 .....72, 191
5 7, 10, 13, 14, 16, 23, 26, 55, 57, 58, 62, 63, 64, 65, 66, 74, 78, 88, 90, 92, 98, 99, 100, 101, 103, 109, 111, 117, 119, 157, 164, 174, 176, 181, 191, 195, 198, 205, 256, 257, 272, 278, 279, 288, 289, 297, 298, 302, 313, 316, 324, 328, 355, 356, 357,358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 370, 373, 374, 411, 413, 414, 422, 448, 454, 459, 460, 462, 463, 464, 469, 472, 473, 482, 550, 563, 572
6 482

Ph
2 209
3 .....209, 256
4 256

Col
1 .....120, 186, 191, 209, 256, 301
2 .....136, 192, 256
3 154

1 Th
4 .....70, 172

2 Th
2 256
3 88

1 Tm
2 364
3 .....233, 319
5 .....319, 322

2 Tm
2 144

Tt
1 233
3 225

Phlm
1 337

He
1 .....48, 209, 214
5 107
6 102
7 .....74, 107
8 .....37, 74, 88, 105, 173
9 .....64, 74, 89, 102, 560
11 372
12 .....150, 164, 232, 238
13 364

1 P
2 137
3 .....421, 475

2 P
1 .....184, 213, 228, 460

Jc
2 341

1 Jean
1 .....213, 240
2 209
3 .....183, 209
4 .....53, 144, 157, 213

Ap
7 79
14 79
18 .....75, 79
19 26, 70, 79, 109, 154, 161, 163, 258, 261, 489, 557
21 79, 104, 155, 167, 258, 261, 473, 558
22 .....80, 165, 167, 261

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION **7**
a) Ce que nous cherchions 7
b) Ce que nous aurions pu chercher 15
c) Ce que nous avons cherché 16
d) Ce que notre recherche nous dit 21
PREMIERE PARTIE **25**
LE BANQUET DES NOCES OU LA STRUCTURATION CONJUGALE DU SALUT **25**
1. L'enracinement vétérotestamentaire de l'image et sa dispersion sémantique 31
1.1 Osée et l'image forte du mariage 32
1.2 Jérémie et l'alliance qui s'annonce dans le mariage 36
1.3 Ézéchiel et les Lamentations, l'ouverture à l'alliance nouvelle 37
1.4 Isaïe et le langage courant sur le mariage 41
1.5 Le Cantique des Cantiques et la pluralité ouverte de ses lectures 43
1.6 Le Psaume 45 et son orientation messianique 48
1.7 Dieu Père dans l'Ancien Testament 49
2. Le Nouveau Testament et le mariage comme symbole 55
2.1 Chez Saint Paul 57
2.1.1 Une seule chair, un seul esprit : 1 Co 6,12-20 57
2.1.2 La fiancée de l'Époux unique : 2 Co 11,2-3 58
2.1.3 Ga 4,22-27 60
2.1.4 Rm 9,23-26 61
2.1.5 Le modèle des noces chrétiennes : Ep 5,25-32 62
2.2 Les paraboles des noces dans les synoptiques 66
2.2.1 Le jeûne et l'époux enlevé 66
2.2.2 Un roi fit des noces pour son fils : sur l'habit nuptial 68
2.2.3 Dix vierges à la rencontre de l'époux 69
2.2.4 Le jeûne, l'époux enlevé et les amis de l'époux 71
2.3 L'Évangile selon Saint Jean et les Lettres 73
2.4 L'apocalypse et les noces de l'agneau vainqueur 79
3. Le mariage type, antitype et symbole 83
3.1 Grille de relecture ontologique de l'image 83
3.1.1 L'Ancien Testament : la sainteté oubliée du mariage 84
a) Le mariage d'Osée : symbole ou métaphore ? 84
b) Autres prophètes, autres métaphores 86

c) Le cas du Cantique 86
d) Conclusion : le mariage oublié 88
3.1.2 Le Nouveau Testament et l'irruption du Christ 90
e) L'enracinement symbolique d'Ep 5 90
f) Nous sommes déjà le corps du Christ 92
3.2 Le choix de K. Rahner 93
3.2.1 Pourquoi faire le choix du Realsymbole de K. Rahner 93
3.2.2 Pourquoi ne pas faire le choix de K. Rahner 94
3.2.3 Définitions 96
3.3 Le mariage peut-il être un symbole réel ? 97
3.3.1 Qu'une seule chair 98
3.3.2 Le mariage, un symbole réel dans la dynamique de la promesse 99
3.3.3 Ce mystère est grand 101
3.4 Le chaînon manquant 105
g) La cohérence avec les autres péricopes du Nouveau Testament 108
3.5 Vraies et fausses sponsalités dans le Nouveau Testament 109
3.5.1 Le célibat du paranymphe : Jean Baptiste 110
3.5.2 Mariée et veuve, la virginité et la maternité de Marie 113
3.5.3 Le célibat comme *novum* eschatologique 114
4. Critères de Karl Rahner pour le déploiement de la symbologie 117
4.1 Introduction : du symbole au sacrement, la récapitulation eschatologique des symboles 120
4.2 Symboles extrinsèques 124
4.2.1 Symboles devenus extrinsèques : symboles inconvenants ou postérieurs . 128
4.3 Symboles non culminants ou qui ne vont pas au sommet de leur réalisation 131
4.4 Symboles inaccomplis : la perfection de l'ombre portée ou la vérité prophétique 135
4.4.1 Symboles finalement inaccomplis car mis en attente 139
4.5 Un symbole déjà réel peut-il déchoir ? 142
4.5.1 Si un symbole réel est refusé 142
4.5.2 Si un symbole réel est dégradé 147
4.5.3 Si un symbole réel n'est pas indispensable 148
4.6 Conclusion : sommet sacramentel, sommet symbolique 152
5. *Crux interpretationis* : les noces d'Éphésiens 5 157
5.1 Énergétique sociale du salut 159
5.2 Critères de vérification symbolique du mariage du Christ et de l'Église 163
5.2.1 Un mariage métaphorique ? 164
5.2.2 Un mariage qui ne serait pas culminant ? 166
5.2.3 Le festin des noces de l'agneau, un accomplissement 167
5.2.4 Ce symbole peut-il être mis en attente ou refusé ? 168
5.2.5 Ce symbole peut-il être dégradé ? 170
5.2.6 Conclusion 171
5.3 Débats sur la personnalité de l'Église 176
5.3.1 Le Christ, personne par excellence et par définition 176

5.3.2 La personnalité de l'Église 177
a) Débat théologique 177
b) Action de la grâce, action de l'Esprit-Saint 185
c) Hypothèse d'un proprium de l'Esprit-Saint. Reductio ad absurdum 187
5.4 La place de l'Esprit-Saint dans des ecclésiologies et les anthropologies qui en dérivent 190
5.4.1 L'Église corps du Christ 191
5.4.2 L'ecclésiologie de la sponsalité 195
5.4.3 Assonances entre anthropologies et ecclésiologies 199
a) Approches anthropologiques et erreurs ecclésiologiques correspondantes 202
b) Anthropologie possible 210
6. La charité conjugale à l'épreuve 219
6.1 La prééminence de la charité conjugale 220
6.1.1 La liberté réciproque 222
6.1.2 L'égalité 225
6.1.3 L'intimité 227
6.1.4 Conclusion 229
6.2 Enjeu trinitaire et sacrement de la filiation 231
6.2.1 Le mariage et la famille vétérotestamentaires 232
6.2.2 La famille constituée par la paternité divine 238
6.3 Reprise méthodique des résultats 242
7. Les actes de l'époux dans le Nouveau Testament 247
7.1 Les actes de sponsalité : de la christologie à la pneumatologie 247
7.1.1 Du *sponsus* est créée la *sponsa* : la naissance de la Nouvelle Ève 249
a) Origine et modèle : Marie mère de l'Église 249
b) Établissement du collège 250
c) Institution de l'eucharistie 253
d) Don de l'Esprit-Saint 254
7.1.2 Acte christologique par excellence : la croix 257
7.1.3 L'eschatologie, ou la coïncidence de la sponsalité et de la conjugalité 258
7.2 L'Époux pour passer de la charité de grâce à la charité de gloire 262
7.3 Les actes conjugaux ou sacramentels 263
7.3.1 Prologues de la Genèse et de Jean 264
7.3.2 Ôter ses vêtements à Jésus : un horizon conjugal ? 266
7.3.3 Les noces de Cana et l'invitation « croissez et multipliez » 273
7.3.4 Les côtés ouverts de l'Adam et du Christ 275
7.3.5 Il voulait se la présenter, il n'est pas bon que l'homme soit seul 278
SECONDE PARTIE 287
LE DEVELOPPEMENT CONTRARIE DE LA DOGMATIQUE DU MARIAGE 287
8. La compréhension patristique de l'image 292
8.1 Le cas du Cantique des Cantiques 292
8.2 Notions patristiques de sacrement 296
8.3 Pères apostoliques et Pères du IIIe siècle 301

8.3.1 Église épouse 301
8.3.2 Institution par Dieu 304
8.3.3 Dignité du mariage 305
8.3.4 Mariage et vie éternelle 307
8.4 Pères du IVe et Ve siècle 310
8.4.1 Encratistes et visions pessimistes du mariage 311
8.4.2 Augustin et les biens du mariage 313
8.4.3 Jean Chrysostome et l'éternité du mariage 315
8.4.4 Eschatologie et Mariage après Augustin et Jean Chrysostome 318
9. L'évaluation scolastique de l'image 322
9.1 Préparation de la doctrine classique 323
9.2 Formation de la doctrine classique 327
9.2.1 Comment le mariage peut-il être un sacrement ? 331
a) Comment pouvons-nous dire que le mariage est un sacrement ? 331
b) Les catégories communes aux sacrements 332
c) Le lien entre acte humain naturel et effets surnaturels 334
9.2.2 Comment le signe du mariage peut-il être efficace ? 336
d) Le lien acte humain - effets surnaturels, aussi chez les infidèles 336
e) En quoi le mariage est un signe efficace 338
f) L'action de la grâce dans ce sacrement 338
9.3 Saint Thomas d'Aquin 340
g) La place de l'Église dans cette institution 346
9.4 Conclusion : l'indissolubilité éternelle ? 349
10. Théories des analogies autour du concile de Trente : Obscuration du Realsymbole 353
10.1 Exceptions à la tendance : des théologiens s'appuient sur Ep 5 357
10.1.1 Saint Robert Bellarmin et la postérité du concile de Trente 357
10.1.2 Auteurs antérieurs au concile de Trente 360
10.1.3 Les théologiens du concile de Trente 363
10.2 Le concile de Trente et la Contre-Réforme 365
10.2.1 Critiques de théologiens réformés 366
10.2.2 Réflexions théologiques lors du concile de Trente 369
a) Dangers réels ou supposés 370
b) Dangers annoncés 371
c) Constance de la tradition 373
10.3 Les différents types d'analogie et leur évaluation 374
10.3.1 La doctrine de l'analogie chez saint Thomas d'Aquin, ses origines 374
10.3.2 Les différents types d'analogie 379
d) Distinctions entre analogie de l'être et analogie de la foi 387
e) Distinction et exclusion 390
f) Application aux sacrements 391
10.4 Conclusion 392
Liberté : la crise radicale actuelle du couple humain et du mariage 395
11. Le concile Vatican II, attentes et déceptions 397

11.1 Attentes déçues du concile 397
11.2 Les paradoxes avant le concile 399
11.2.1 *Humani Generis* et la condamnation du symbole 399
11.2.2 Espoirs et discours d'ouverture du concile 405
11.3 Les défauts Realsymboliques du concile 409
11.3.1 Usage Realsymbolique faible des images 410
11.3.2 Sponsalité épiscopale et *potestas sacra* 416
a) La discussion de la collégialité : révélatrice de la sponsalité épiscopale 417
b) Le schéma de Matrimonii sacramento 419
c) Le schéma de Ecclesia in mundo huius temporis 420
d) Perspectives et horizons bouchés 426
12. Les ouvertures prophétiques du Magistère pontifical 429
12.1 Paul VI et Humanae Vitae 429
12.1.1 L'encyclique *Humanae Vitae* 429
12.1.2 Le *memorandum* de Cracovie 435
12.1.3 Relecture : le Realsymbolisme du *memorandum* 439
12.1.4 Relecture : le Realsymbolisme d'*Humanae Vitae* 441
12.2 Jean Paul II, la Genèse et la théologie du corps 443
12.2.1 La théologie du corps et ses lieux Realsymboliques 445
a) Structure de la théologie du corps 446
b) La valeur eschatologique des récits de création dans la TDC 1-23 .. 449
c) L'appel au cœur humain : TDC 24-63 454
d) La résurrection, pierre de touche du mariage dans TDC 64-86 455
e) La priorité analogique du mariage dans la TDC 87-102 457
f) Le mariage, nœud Realsymbolique de l'anthropologie chrétienne : TDC 103-133 463
12.2.2 Après la théologie du corps : Conséquences et ouvertures 469
12.3 Ouvertures induites par la théologie du corps 473
12.3.1 La famille devenue prophétique 473
12.3.2 Le Christ norme anthropologique et masculine 478
12.3.3 Applications possibles de l'image et leur continuité 482
CONCLUSION 489
BIBLIOGRAPHIE 495
Magistère de l'Église 495
Pères de l'Église et époque patristique 499
Époque scolastique et moderne 504
Bibliographie générale 506
ABREVIATIONS ET SIGLES 529
ANNEXES 535
A. Statistiques sur le mariage 536
B. L'usage Realsymbolique des images du concile Vatican II 548
B.1 Le Christ-Époux de l'Église-épouse 555
B.1.1 La symbolique des époux 555

B.1.2 La symbolique du mariage 557
B.1.3 Le sacrement de mariage et l'amour 557
B.2 L'Église fiancée immaculée de l'Agneau immaculé 558
B.2.1 L'épouse immaculée 558
B.2.2 Les fiançailles 559
B.2.3 Les noces éternelles 560
B.2.4 *LG* 6 et les autres images qui y figurent 561
B.3 L'Église-corps 563
B.3.1 *LG* 7 et 8 563
B.3.2 *GS* 32 566
B.4 L'Église-mère et la figure archétypale de Marie 567
B.4.1 Marie mère des membres de l'Église 567
B.4.2 Marie mère de l'Église 569
B.5 L'Église-famille de Dieu 570
B.5.1 *LG* 6, 28 et 51 571
B.5.2 *GS* 32, 40 et 92 572
B.5.3 *AG* 1 et AA 11 573
B.6 L'image de la Trinité dans l'Église 574
B.6.1 *LG* 4 et UR 2 574
B.6.2 *GS* 24 575
B.7 L'Église-sacrement du salut 576
B.7.1 *LG* 1, 9 et 48 576
B.7.2 *GS* 42 et 45 577
B.7.3 *SC* 26 et *AG* 1 et 5 578
INDEX 581
Index des mots clefs 581
Index des noms propres 589
Index des citations bibliques 598
TABLE DES MATIERES 603

Henri DELAVENNE

LE MARIAGE : SYMBOLE, ANALOGIE ET SACREMENT

Résumé

Comment la Bible peut-elle parler de l'Église épouse, de Dieu ou du Christ-époux ?

Il a fallu préciser le sens originel du « symbole ». La Bible montre alors comment le Christ, s'unissant à l'Église, agit sur chaque mariage humain. Mais cela a rendu plus remarquable l'absence actuelle de lecture symbolique de la Bible. Pourquoi ? Les Pères de l'Église y étaient attentifs. Ils ont toujours vu en Ep 5 une base suffisante pour établir le caractère sacré du mariage. Nous avons cherché les raisons de cet effacement. Ce n'est qu'avec les ouvertures prophétiques du magistère pontifical de Paul VI et de Jean Paul II que nous avons pu déceler des traces de cette symbolique. En sens complémentaire l'outil du symbole réel, correctement compris, s'est révélé efficace pour qualifier ces ouvertures.

Ainsi, cette recherche nous permet de clarifier les fondations bibliques de la théologie du corps de Jean Paul II, particulièrement pour établir l'efficacité nouvelle apportée au mariage par le Christ.

Mots-clés : mariage, symbole (réel), sacrement, Ep 5, analogie, Christ époux, Eglise épouse

Résumé en anglais

How can the Bible use such expressions as “bride” about the Church, or “Bridegroom” about God or Christ? How can we understand these?

We had to precise the original meaning of “symbol”. Bible then shows how Christ, becoming one with the Church, have an impact on every single human marriage. However, this study also revealed how strange the present non-symbolic reading of the bible could be. How did this happen? The Church Fathers were well aware of symbolic. Ef 5 was a sufficient base to establish marriage’s holiness. Why then did it fade? We give some hypothesis. It’s only with the prophetic openings of Paul VI and John Paul II’s pontifical teaching that we could find some symbolic traces. On the other side, the “real symbol”’s tool, well understood, showed its efficiency to qualify these openings.

This research allowed us to clarify John Paul II’s theology of the body’s biblical foundations, especially to ascertain the new efficiency Christ brought to the marriage.

Keywords: Marriage, (real) Symbol, Sacrament, Ef 5, analogy, Christ Bridegroom, Church bride