



Equipes Notre-Dame

L' Amour humain dans le couple : Premier sacrement de l'histoire du salut

J. Silvio BOTERO GIRALDO, CSsR
Académie Alfonsienne – Université du Latran - Rome

Rome 2003

Introduction

L'amour humain dans le couple, s'il a toujours été présent, n'a pas été spécialement mis en relief pour des raisons culturelles. L'influence de la philosophie stoïcienne, qui s'est développée subtilement tout au long de l'histoire, et l'accent mis sur la loi, ont fait que l'amour était un élément secondaire dans la vie du couple.

Quelques préjugés historiques, tels que celui de considérer l'amour humain (*eros*) comme antinomique à l'*agapè* chrétienne, comme une faiblesse indigne des dieux grecs, firent que l'amour comptait peu ou pas. La culture occidentale a identifié l'amour humain avec le sentiment versatile d'aimer ou de ne pas aimer, ce qui a contribué à le marginaliser dans la structure juridico-canonique.

Un détail qui met au clair le superficiel des allusions à l'amour conjugal, dans l'histoire de l'Église, est la statistique que l'on peut vérifier dans l'*Enchiridion Familiæ* dirigé par Auguste Sarmiento et Javier Escrivá Ivars. Voici les faits constatés : avant 1900, c'est-à-dire en dix-neuf siècles, on trouve seulement douze références à l' "amour conjugal" dans les documents du Magistère de l'Église ; par contre, en quatre-vingt-dix ans, entre 1900 et 1990, période où a été établie cette statistique, nous trouvons 396 mentions. La différence est évidente. Une bonne partie de ces 396 références correspond au Concile et à la réflexion postérieure.

La Commission Théologique Internationale, dans sa session de décembre 1977, a réellement parlé d'un vide théologique jusqu'au Concile Vatican II : la mention que fait Saint Paul du Christ comme Époux qui aime son épouse, l'Église, n'a pas eu de répercussion sur la vie du couple humain, alors que cela était proclamé dans la prédication et la réflexion théologique.

Avec le Concile, s'ouvrit une nouvelle perspective qui a révolutionné la réflexion théologique, biblique et pastorale : l'amour humain qui n'est pas autre chose que l'amour de Dieu auquel l'homme participe, commence à être considéré comme le premier sacrement de l'histoire du salut.

1. Configuration historique de l'amour conjugal

Je crois qu'avec quelques binômes on peut expliquer le changement significatif qui s'est opéré dans l'histoire de l'amour humain :

- Sexualité (génitalité) = paternité
- Paternité = autorité
- Autorité = communauté.

Cette première série de binômes nous aide à voir l'importance qu'on a donnée historiquement à la sexualité comme force de fécondité à l'origine de la paternité (on ne tenait pas compte de la maternité) comme source et raison d'être de la communauté.

Une seconde série de binômes nous explique le changement de perspective qui s'est opéré pratiquement pendant la seconde moitié du vingtième siècle. :

- Amour = relation
- Relation = rencontre
- Rencontre = communauté.

Partir de l'amour humain offre une nouvelle perspective plus éclairante du mystère qu'est le couple humain. Quand Dieu créa le premier couple, il le fit à son image et à sa ressemblance (Gn 1, 26-27). Dieu qui est Amour, et qui pour cette raison, est une Communauté de personnes, a créé l'être humain capable d'aimer. Manuel Cabada a écrit un livre très suggestif, intitulé « La durée de l'Amour ». Parmi de nombreuses affirmations intéressantes, voici une citation de Feuerbach : « Sans amour, l'homme n'existe pas.... L'amour est la véritable preuve ontologique de l'existence d'un objet extérieur à notre esprit ; il n'y a pas d'autre démonstration de l'être que l'amour, le sentiment. Il y a amour seulement si l'on éprouve de la joie, ou bien il n'y a pas d'amour si on éprouve de la souffrance. »

Jean-Paul II affirma vigoureusement dans sa première Encyclique que l'homme ne peut vivre sans amour. L'homme ne se comprendrait pas lui-même. Sa vie serait privée de sens si l'amour ne lui était pas révélé, s'il n'en avait pas l'expérience, s'il ne se l'appropriait pas et n'y participait pas activement.

Ces deux séries de binômes nous conduisent à suggérer une relecture de l'histoire du couple humain : traditionnellement, on lisait l'histoire de la sexualité-fécondité dans le sens suivant : procréation, plaisir, relation interpersonnelle. Aujourd'hui, la lecture est inverse : relation interpersonnelle, jouissance ou plaisir sexuel, procréation. C'est l'amour humain, un amour sexué qui déclenche un processus : la relation interpersonnelle, la jouissance de la rencontre hétérosexuelle et, si cette rencontre est pleine et authentique, elle donnera des fruits par les enfants.

Déjà dans l'antiquité les Grecs avaient pressenti la richesse des aspects de l'amour : ils utilisaient quatre mots pour exprimer les différentes manifestations de l'amour humain : *storge*, l'amour des parents, *philia*, l'amitié, *eros*, l'amour charnel et *agapè*, l'amour spirituel. Dans la première moitié du vingtième siècle, Max Scheler commença à mentionner les divers visages de l'amour humain que plus tard le document de Puebla concrétisera en quatre points : « Quatre relations fondamentales trouvent leur plein épanouissement dans la vie de la famille : paternité, filiation, fraternité et nuptialité. [...] La vie en famille reproduit ces quatre expériences fondamentales ; ce sont les quatre visages de l'amour humain » (n. 583). Puebla commence l'énoncé des visages de l'amour humain par la paternité ; cela se comprend si l'on tient compte du processus de la famille aujourd'hui : nous commençons par l'expérience de l'amour de nos parents. Dans ce contexte, je préfère cependant commencer par la conjugalité en suivant le processus de la création de l'être humain à partir de la Genèse.

Pendant les quinze premiers siècles du christianisme, la polémique s'est centrée autour des termes *eros* et *agapè* en raison de la dichotomie grecque qui opposait le matériel (charnel) au spirituel. Vatican II, préférant l'inclusion (...et...) à l'exclusion (ou bien... ou bien ...) surmonta la contradiction : pour le Concile, l'amour humain est la sage intégration des deux dimensions – charnelle et spirituelle – : « Cet amour, éminemment humain, puisqu'il se porte d'une personne vers une autre personne en vertu d'une inclination de la volonté, embrasse le bien de la personne tout entière, et est donc capable de conférer une dignité particulière aux expressions du corps et de l'âme, et de les ennoblir comme éléments et signes spécifiques de l'amitié conjugale » (*Gaudium et spes*, n. 49). Le couple humain commence par cultiver

l'amour sensible (charnel) mais progressivement l'intériorise en amour spirituel ; mais il ne devra pas oublier l'amour charnel des commencements. Cette synthèse est ce que le Concile appelle "l'amour humain".

Plus récemment, la sociologie a donné une contribution particulière à cet égard : l'ouvrage en collaboration, dirigé par Robert J. Sternberg et Michael L. Barnes, *La Psychologie de l'amour*, offre entre autres, un chapitre intitulé "La triangularité de l'amour". Dans cette section, l'auteur, Sternberg, décrit l'amour humain comme le juste équilibre de trois éléments (passion, affection, engagement) qu'il représente comme un triangle à trois côtés égaux. Quand cet équilibre ne réussit pas, apparaissent des formes de l'amour qui ne sont pas considérées comme pleinement humaines.

Le visage de l'amour conjugal possède une note spécifique qui le distingue des autres : la réciprocité. Il pourrait arriver que dans l'amour paternel et maternel, ou dans l'amour filial et fraternel il n'y ait pas de réciprocité entre les deux personnes intéressées, alors que dans l'amour conjugal cet élément ne peut manquer car son absence irait à l'encontre de sa propre nature. Il peut arriver qu'un fils n'aime pas ses parents, mais il ne peut pas se faire qu'entre deux époux l'amour n'existe pas. Cette réciprocité est la base de la sacramentalité de l'amour.

Un dernier apport historique sur la configuration de l'amour humain est la façon dont la Jurisprudence de la Rote du Saint-Siège a évolué à cet égard : le Pape Alexandre III (1159-1181) a retiré du langage théologico-juridique l'expression "affection conjugale" qu'avait connue le droit romain, expression qui créait des difficultés aux juges ecclésiastiques dans les tribunaux, quand ils tentaient de régler des problèmes de couples. On comprend ainsi le fait que le terme "amour" soit absent du code de droit canonique. La Rote Romaine après 1970, a commencé un effort de sensibilisation en vue de "l'ouverture à l'amour" dans son travail judiciaire. Un nom particulièrement connu pour cet effort est celui du Cardinal Vincent Fagiolo.

Pour conclure ce premier paragraphe, il est possible d'affirmer que pour l'amour humain, plus concrètement pour l'amour conjugal, on a fait beaucoup de chemin après le Concile afin d'affirmer sa présence sur le plan théologique comme sur le plan juridique : cela a eu des conséquences positives dans la réflexion théologique, éthique, juridique et dans l'action pastorale pour de la vie du couple.

2. L'amour conjugal dans la Révélation chrétienne

Les récentes avancées de la théologie trinitaire ont favorisé des progrès considérables dans la théologie du mariage et de la famille. Le 30 décembre 1988 – Fête de la Sainte Famille – Jean-Paul II a fait une visite pastorale à la communauté paroissiale de Porto San Giorgio ; à cette occasion il déclara : « Il n'y a pas dans le monde une image plus parfaite, plus complète de ce qu'est Dieu que l'unité, la communion. Il n'y a pas une réalité humaine qui corresponde mieux à ce mystère divin que la famille ».

Ce n'est pas la seule circonstance où le Pape fait référence à l'analogie "Trinité et Famille". Dans l'Exhortation apostolique post-synodale *Familiaris Consortio* (22 novembre 1981), il écrit : « Dieu est amour et il vit en lui-même un mystère de communion personnelle d'amour. En créant l'humanité de l'homme et de la femme à son image et en la conservant continuellement dans l'être, Dieu inscrit en elle la vocation, et donc la capacité et la responsabilité correspondantes, à l'amour et à la communion. L'amour est donc la vocation fondamentale et innée de tout être humain » (n. 11).

Certains Pères de l'Église orientale primitive ont déjà pressenti cette analogie que Vatican II mentionne implicitement : "Quand le Seigneur Jésus prie le Père que "tous soient un [...], comme nous, nous sommes un » (Jn 17, 21-22), il ouvre des perspectives inaccessibles à la raison humaine, et il suggère qu'il y a une certaine ressemblance entre l'union des Personnes divines et l'union des fils de Dieu dans la vérité et l'amour » (*Gaudium et spes*, n. 24). La réflexion théologique post-conciliaire est riche en textes à cet égard..

Prétendre parcourir la Révélation chrétienne pour y découvrir le fil conducteur de l'amour conjugal est une tâche qui dépasse le cadre de cet exposé. Il suffit de rappeler la formule reprise plusieurs fois par Jean-Paul II quand il souligne la structure de l'alliance sponsale de la révélation chrétienne, la structure sponsale de l'être humain et de la sexualité elle-même. Nous trouvons des témoignages fondamentaux chez le prophète Ezéchiel (16), dans les premiers chapitres de la Genèse (2, 18-24), le Cantique des Cantiques, les paraboles des noces du fils du Roi dans les Synoptiques, le chapitre 5 de la Lettre de Saint Paul aux Éphésiens, le Livre de l'Apocalypse (19 et 21).

L'homme au Paradis terrestre pressentit sa vocation d'alliance d'amour fidèle avec "l'autre" (sexuellement différent) quand Yahvé lui donna en la femme une "aide". Les exégètes modernes comprennent l'expression biblique de Genèse 2, 18 « Je vais lui faire une aide qui lui correspondra » comme équivalent de "alliée", un "autre moi" uni à l'homme. Une "aide" personnelle et non matérielle, donnée dans cette situation limite pour combler la solitude et la nostalgie de l'autre, une aide qui ait la mission d'être salvifique.

Le premier homme comprit ensuite que "l'aide" que Yahvé lui donnait était un symbole vivant, sensible et efficace par sa présence. L'auteur sacré le fait comprendre par l'emploi du verbe "s'unir" (*qbd* en hébreu, *kollaw* en grec) : pour un israélite, "s'unir" à la femme est l'équivalent de s'unir dans l'alliance de Yahvé. Le texte de Genèse 2, 24 est en étroite relation avec l'affirmation de saint Paul en I Co 6, 16-17 : « Ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée n'est avec elle qu'un seul corps ? [...] Celui qui s'unit au Seigneur, au contraire, n'est avec lui qu'un seul esprit ».

La perspective biblique, la réflexion du Magistère et de beaucoup de théologiens insiste sur le fait que l'amour conjugal, qui s'entrevoit déjà dans le premier couple humain, est le *premier sacrement* de l'histoire du salut. L'homme, en s'unissant à son épouse comme expression de son amour, réalise un acte symbolique – un sacrement – de l'amour de Dieu pour cette femme ; de même, l'épouse, en se donnant à son époux dans une manifestation de tendresse et d'affection, révèle à son époux que Dieu l'aime, ce qui constitue un véritable "sacrement". Jean-Paul II affirme dans *Familiaris consortio* que « la communion d'amour entre Dieu et les hommes, contenu fondamental de la Révélation et de l'expérience de foi d'Israël, trouve une expression significative dans l'alliance nuptiale réalisée entre l'homme et la femme » (n. 12).

Constater que l'amour conjugal apparaît déjà dans la première page de l'histoire de la révélation chrétienne équivaut à affirmer que le mariage est le sacrement le plus ancien, bien qu'il ait été le dernier à entrer dans la liste des sept pour des raisons historiques que nous connaissons. Jean-Paul II emploie fréquemment l'expression "au commencement" pour se référer au couple humain : « Voulus par Dieu en même temps que la création, le mariage et la famille sont en eux-mêmes destinés à s'accomplir dans le Christ et ils ont besoin de sa grâce pour être guéris de la blessure du péché et ramenés à leur "origine", c'est-à-dire à la pleine connaissance et à la réalisation intégrale du dessein de Dieu » (*ibid.*, n. 3).

La richesse de cette constatation est telle qu'elle permet de déduire quelque chose de plus : le grand commandement de l'Amour de Dieu qui se réalise et se vérifie dans l'amour du prochain (cf. 1 Jean 5, 1) permet d'affirmer que le conjoint est le prochain le plus proche. De là on

déduit que le conjoint aimant son époux exprime simultanément son amour au Dieu créateur. Vatican II l'a compris ainsi quand il affirme que « les époux savent qu'ils sont les coopérateurs de l'amour du Dieu créateur et en quelque sorte ses interprètes » (*Gaudium et spes*, n. 50).

Ainsi, l'amour du conjoint oblige à une priorité particulière et exige une qualité particulière de l'amour, parce que l'amour conjugal se revêt de caractéristiques uniques. Paul VI, faisant allusion à l'amour conjugal, signalait quatre caractéristiques propres : c'est un amour pleinement humain, total, fidèle et exclusif, fécond (cf. *Humanae vitae*, n. 9). Cette série de caractéristiques de l'amour conjugal peut s'élargir si nous pensons à l'Hymne paulinien à l'amour (1 Co 13, 4-8).

On devrait lire dans cette perspective la parabole du 'Bon Samaritain' (Lc 10, 29-38). L'évangéliste emploie plus de dix verbes pour exprimer la dynamique progressive de l'amour du prochain. Un processus qui va, pour ainsi dire, de A jusqu'à Z : de voir et compatir jusqu'à réhabiliter pleinement le frère. La parabole du Bon Samaritain peut être comparée au chapitre 16 d'Ezéchiel où Yahvé montre sa compassion avec cet avorton de la femme : « Je passai près de toi et je te vis, te débattant dans ton sang. Je te dis, quand tu étais dans ton sang : “vis” et je te fis grandir comme l'herbe des champs » (6-7). La profusion de verbes qu'emploient Luc et Ezéchiel nous indique que l'amour possède une dynamique prometteuse, exigeante, car elle ne s'épuise pas dans une action unique.

Gabriel Marcel a compris cette interpellation d'Ezéchiel – “vis” dans le sens de “tu ne mourras pas”. « La fameuse phrase de Gabriel Marcel, écrit J.L. Canas Fernandez, “aimer un être, c'est lui dire : tu ne mourras pas” (tu dois être immortel), signifie que aimer l'autre est lui faire confiance, le croire, lui promettre fidélité ». Le langage populaire a traduit toute cette dimension par une phrase très simple mais non moins expressive : « l'amour commence à la maison », c'est à dire commence par ce qui est tout près, tout proche.

Une caractéristique très concrète de l'amour conjugal est d'être "un amour sexué". Le Livre de la Genèse lui-même en parle : "À l'image de Dieu, il le créa, homme et femme il les créa" (1, 27). Une tradition pessimiste sur la sexualité a créé le tabou que nous avons connu et qui a empêché pendant longtemps de donner sa juste valeur à la dimension sexuelle de l'être humain.

Vico Peinado fait un commentaire bref mais suggestif du verset 27 du premier chapitre de la Genèse : « En tant qu'être sexué, l'être humain reçoit le don d'être personne. Sa condition masculine et féminine aussi. En cela il est à l'image et à la ressemblance de Dieu. Il s'agit de deux partenaires à égalité que sont l'homme et la femme qui ont une structure différente, mais complémentaire, réciproque et préparée pour entrer dans un dialogue d'inter-relation. Tous les deux sont vraiment Adam, c'est à dire hommes. Aux deux on reconnaît une dignité humaine. C'est pour cela qu'ils peuvent devenir une seule chair, en tenant compte de ce que l'expression “une seule chair” désigne évidemment l'existence commune et les relations pacifiques qui unissent l'homme et la femme. »

Les cultures plus antiques n'ont pas perdu de vue la condition sexuée des êtres de la création ; elles la voient comme une participation de la divinité. Elles incluent cette dimension sexuelle des êtres créés comme quelque chose qui explique la relation entre eux. La culture chinoise exprime cette pensée par la fusion du Yin-Yang ; d'autres cultures l'ont manifestée avec l'image de “plaque et clef” ou avec les deux lames des ciseaux. De cette façon, ils exprimaient une condition de réciprocité indéfectible.

Que la sexualité exprime la réciprocité est ce qui justifie qu'on l'appelle "le langage de l'amour". Pour cette même raison elle est la source de la relation interpersonnelle. Charbonneau, dans l'une de ses œuvres, consacre un chapitre au "dialogue charnel" : « La relation sexuelle entre deux individus irrationnels, unis accidentellement en vue de la procréation est quelque chose de totalement distinct de ce que réalisent deux personnes, dont l'union permanente est fondée sur l'amour qui conduira à l'union sexuelle, qui ne sera pas simplement une manifestation de l'ordre de l'espèce mais de l'engagement personnel. »

On peut affirmer que l'ouverture de la théologie à "l'amour" et spécialement la théologie du mariage et la valorisation de la sexualité ont contribué à ce que Vatican II ait introduit un changement notable dans la réflexion sur le mariage : on laisse de côté la notion "fin première du mariage" qui a prévalu de nombreux siècles, pour assumer maintenant celle de « la signification intégrale d'une donation mutuelle et celle d'une procréation vraiment humaine » (*Gaudium et spes*, n. 51), ou selon le Magistère après le Concile, celle des « deux significations de l'acte conjugal: union et procréation » (*Humanæ vitæ*, n. 12 et *Familiaris consortio*, n. 32).

La façon de considérer l'acte conjugal dans la théologie morale a changé : on ne parle plus de "devoir conjugal" comme d'une manière de se conformer au "*jus in corpus*" [droit sur le corps] (ce qui créait une structure de droit-devoir) selon ce qu'enseignait l'ancien Code (can. 1081 § 2), mais on parle de "l'expression de l'amour conjugal".

Dans cette perspective la relation conjugale perd son sens de fonctionnalité qu'elle a eue et reçoit une connotation particulière : le Concile relie l'acte conjugal et l'amour des époux : « Cet amour s'exprime et s'accomplit d'une manière particulière par la consommation de l'œuvre propre du mariage. En conséquence, les actes par lesquels les époux s'unissent intimement et chastement entre eux sont honnêtes et dignes, et, s'ils sont accomplis de manière vraiment humaine, ils signifient et favorisent le don réciproque par lequel les époux s'enrichissent tous les deux dans la joie et la reconnaissance » (*Gaudium et spes*, n. 49).

Bien avant que le Concile Vatican II s'exprime en ces termes, un docteur de l'Église, saint Alphonse de Liguori, considérait l'acte conjugal comme un « moyen pour stimuler l'amour conjugal » (*ad fovendum amorem conjugalem*), il le répète quatre fois en deux pages de sa *Théologie morale*.

À ce point de cet exposé, je crois qu'on peut mieux comprendre pourquoi dans la première partie on faisait allusion à une lecture nouvelle de la triple dimension de la sexualité : relation interpersonnelle fondée sur l'amour, jouissance gratifiante et procréation, ligne logique d'une nouvelle anthropologie.

3. Conséquences

Je voudrais commencer ce troisième paragraphe par une phrase de l'évêque d'Hippone : « *vides Trinitatem si caritatem vides* » (tu verras la communion trinitaire si tu contemples l'amour). Aimer l'autre le plus proche (le conjoint) c'est vivre la relation humaine dans sa forme la plus immédiate. Le premier homme, quand Yahvé lui a présenté celle qui serait sa compagne (son "aide"), s'est uni à elle pour former "une seule chair" (Gn. 2, 24) ; c'est-à-dire une "personnalité conjugale", une "personnalité conjugale" ayant vocation d'être une famille. Le philosophe Maurice Blondel conçoit de façon significative la dynamique de l'amour conjugal : « Voulant devenir un seul être, les deux deviennent trois ».

De l'affirmation de fond que l'on a tenté de démontrer, que « l'amour conjugal est le premier sacrement de l'histoire du salut », on peut déduire quelques conséquences pour la vie du couple humain :

1) Le texte biblique qui est mentionné (Gn 2, 24) avec son verbe au futur (“deviendront une seule chair”) implique la tâche de la croissance et du développement de l'amour humain. Les amoureux ont l'intuition que l'amour conjugal donne une force intérieure qui porte à une croissance dynamique ; les amoureux ont l'habitude de se dire « aujourd'hui, je t'aime plus qu'hier et moins que demain ».

Le Docteur Angélique a conçu cette réalité de “devenir une seule chair” comme une sorte de fusion des deux êtres qu'il appelle “intégration mutuelle” : « On dit que l'objet aimé se trouve dans celui qui l'aime et que celui qui aime se trouve dans l'aimé ». Parmi les effets de l'amour on signale en premier lieu le fait de “fondre” qui s'oppose à la rigidité. La rigidité ou dureté du cœur est une disposition contraire à l'amour. Par contre, fondre implique la tendresse du cœur, moyennant quoi on se montre capable de se laisser pénétrer par l'aimé. En Colombie, la langue populaire emploie l'expression “se fondre” pour l'appliquer aux amoureux.

Le texte de la Genèse comporte deux éléments : le processus de “devenir” et le terme de l'aboutissement en “une seule chair”. Jean-Paul II dans *Familiaris Consortio* se montre conscient de ce que ce processus suppose d'avoir « présent à l'esprit que, dans l'intimité conjugale, sont impliquées les volontés de deux personnes, mais qui sont appelées à se comporter et à penser en harmonie : cela demande beaucoup de patience, de sympathie et de temps » (n. 34). L'amour n'est pas une force aveugle et mécanique, il exige une pédagogie. Pour cette raison aujourd'hui on insiste beaucoup sur “l'éducation à l'amour”.

« Devenir une seule chair », une personnalité conjugale, fait allusion à cette harmonie qui a existé dans le couple humain aux premiers temps de la création, avant la rupture du péché et qui aujourd'hui constitue un travail de restauration. La structure traditionnelle de l'éthique conjugale de “droits-devoirs” n'a pas pu donner au couple humain la conscience d'être “une seule chair”, une personnalité conjugale à cause de la rivalité qui existait entre les sexes. Pour cette raison, saint Paul rompt avec l'ancienne structure des droits-devoirs de la culture gréco-romaine pour introduire un élément nouveau, l'amour chrétien, avec une audace incomparable : « Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle » (Ep 5, 25).

2) Une seconde conséquence découle de l'amour conjugal, qui fait des deux “une seule chair”, c'est l'intégration de l'intelligence et de l'amour, comme le signale le Concile (*Gaudium et spes*, n. 24, *Christus Dominus*, n. 13, *Dei Verbum*, n. 13, *Ad gentes*, n. 11), ou comme le suggèrent les psychologues, l'intégration du “cerveau et du cœur”. Enrique Rojas, psychologue espagnol, fait allusion à une certaine “alchimie” : « Dans l'amour du couple il y a aussi une certaine dose d'intelligence. Son rôle allège la vie commune et permet que l'affectivité des deux se vive mieux. (...) On pourrait croire que son concours enlève de la spontanéité à cette relation mais il n'en est pas ainsi. Ce qui se passe en réalité est qu'il donne fermeté, consistance, solidité architecturale. Il s'exprime comme un acte réflexe qui conduit vers une union graduellement plus harmonieuse. »

La conciliation entre l'intelligence et l'amour, entre le cerveau et le cœur, est une tentative très intéressante pour dépasser la rivalité des sexes qu'a maintenue pendant plusieurs siècles une culture à dominante masculine. Les mouvements qui favorisent la position hégémonique de l'homme ou de la femme doivent s'arrêter pour dialoguer et chercher un point de rencontre. Dieu n'a pas créé l'homme pour dominer ; il n'a pas plus créé la femme pour se soumettre, mais pour qu'ensemble ils construisent le monde qu'il leur a confié.

L'anthropologie chrétienne plus récente a souligné la nécessité de dépasser une "culture de l'UN" (quand lui ou elle prétend dominer l'autre), pour ouvrir une voie à la "culture du NOUS" : le couple humain ne parlera plus de TU et JE comme des opposés mais comme un vrai "nous".

3) Une troisième conséquence nous invite à la nécessaire révision du concept de "chasteté conjugale". La conception traditionnelle de la sexualité explique pourquoi cette catégorie morale de la "chasteté conjugale" a été comprise comme l'abstention de relations conjugales. Pour qu'on en soit arrivé à cette conception dans l'histoire de la théologie du mariage, il est clair qu'on peut l'attribuer à l'influence de quelques phrases de l'évêque d'Hippone dans *De Sermone Domini* (1, 15-42) : il avait affirmé que, à côté de la procréation, "bien qui justifiait le mariage", la *societas fraterna... sine ulla corporum commixtione* (société fraternelle sans aucune relation sexuelle) pouvait donner origine à un couple chrétien. Dans son ouvrage *De Bono Conjugali* (10, 1), on lit que « la seule relation conjugale qui doit être considérée comme non coupable est celle qui est accomplie en vue de la génération ».

Des théologiens catholiques comme Pierre de Loch, Bernard Häring et Louis Janssens ont donné un apport significatif à une nouvelle conception de ce qu'on appelle "la chasteté conjugale". Déjà Pie XII admettait que dans le mariage « il y a des fins secondaires (l'entraide mutuelle, le développement de l'amour réciproque et l'apaisement de la concupiscence) dont la recherche est réservée aux époux, pourvu que soit sauvegardé le caractère intrinsèquement naturel de l'acte ».

L'expression « humanisation de la libre et véritable expression charnelle » est de Pierre de Loch, qui affirme « qu'il est indispensable de retrouver le sens vrai de la continence comme élément d'humanisation de l'expression sexuelle ». Retrouver le vrai sens signifie pour lui « réintégrer la sexualité dans le développement quotidien de la vie conjugale ». La "chasteté conjugale", si elle ne se fonde pas sur des raisons humaines, n'a pas de sens. Le grand théologien moraliste, B. Häring, entre autres suggestions à cet égard, fait celle-ci : « Si l'on veut faire du devoir conjugal une union d'amour délicate et authentiquement personnelle, il est nécessaire de veiller à la manière de le réaliser, à la délicatesse de l'amour, à l'art de l'amour, à la demande opportune du devoir, à la modération et à la continence ».

4) Une quatrième conséquence est la nécessité d'ouvrir un espace à une réflexion plus profonde sur la *sacramentalité de l'amour humain*. On a déjà montré précédemment que si l'amour humain était une réalité humaine très ancienne, néanmoins la réflexion à son sujet et l'approfondissement étaient de date récente.

La sacramentalité de l'amour humain, comme on l'a vu, a ses racines dans la création elle-même de l'homme et de la femme. L'être humain est un vrai "sacrement". Les théologiens font état d'une triple dimension de sacramentalité : naturelle ou primitive, chrétienne et ecclésiale. L'union conjugale de l'homme et de la femme en quelque culture que ce soit revêt une dimension symbolique, c'est-à-dire la capacité d'exprimer une réalité profonde qui se réalise à l'intérieur du couple : « être le sacrement d'une réalité qui existe déjà dans l'ordre de la création, d'être le pacte conjugal institué par le Créateur "au commencement" » (*Familiaris consortio*, n. 68).

Un théologien italien réputé, Basilio Petrà, a écrit à cet égard que l'Église ne peut pas méconnaître dans les mariages – non sacramentels – (non célébrés devant l'Église), un type voisin ayant d'autant plus de valeur qu'il est proche d'un projet accompli. Ce qu'on appelle les "unions consensuelles" qui en quelque sorte réalisent la dimension d'un sacrement naturel,

peuvent mériter une certaine considération de la part de l'Église, quand elles sont accomplies avec un minimum de valeurs humaines comme l'amour réciproque, la fidélité, le don aux enfants s'il y en a, un niveau de vie chrétienne, etc... Aux unions de ce type on doit offrir un accompagnement pastoral pour les aider à croître et à mûrir humainement et chrétiennement.

La sacramentalité chrétienne est une vraie découverte qui devra favoriser surtout les couples de notre temps. La vague de déchristianisation qui frappe notre société a son influence dans les foyers d'origine chrétienne. La dimension chrétienne du sacrement du mariage peut être présente déjà dans la célébration du mariage ou bien elle peut être le fruit de l'évangélisation du couple ou encore elle peut apparaître à la fin de toute une maturation.

Giordano Muraro décrit les cinq étapes de ce qu'il appelle la "dynamique de l'amour" : de la passion pour une personne à l'élection de celle-ci ; de l'élection à l'engagement ; de l'engagement envers la personne au projet avec la personne ; et du projet à l'accueil du plan de Dieu sur le couple humain. Découvrir le plan de Dieu sur le couple est quelque chose de spécifique du mariage chrétien. Ceci est le "plus" que la foi chrétienne offre aux couples.

La commission Théologique Internationale de 1977 présentait des thèses concernant le sacrement de mariage ; il y est fait allusion à Jésus de Nazareth comme le "Rénovateur" de la vérité primordiale du couple : le Christ assume le plan premier du Créateur et lui donne une force neuve quand il révèle que l'amour réciproque du couple n'est pas autre chose que la participation à l'amour même de Dieu qui, en lui, atteint le sommet de la Révélation : « Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé son Église... » (Ep 5, 25).

Ce verset peut se traduire de la façon suivante : maris, aimez vos femmes avec le même amour dont le Christ a aimé son Église. Le fondement de cette forme d'interprétation du texte paulinien apparaît, quand nous découvrons la force de l'adverbe grec qu'emploie l'apôtre : *kathos* qui signifie "comme" (adverbe de comparaison) qui en grec fait allusion à la racine, la source, la participation (à l'amour du Christ pour son Église). D'où l'on conclut à la grande dignité du mariage chrétien.

L'ecclésialité est la troisième dimension de la sacramentalité du mariage. Settimio Cipriani relève la suite d'idées qu'exprime le texte des Éphésiens : le mariage chrétien est une relation homme-femme, fondée sur l'amour et pas tant en termes de droit-devoir ; c'est une relation qui participe à l'alliance du Christ avec l'Église, dont la réalisation constitue la mission de l'Église.

Quand le couple humain célèbre le mariage "*coram Ecclesiae*", ce n'est pas seulement au moment "ponctuel" de l'échange des consentements, mais aussi dans la "permanence du sacrement" : au long de son existence conjugale, le couple est témoin devant la communauté chrétienne que son projet de vie est, comme l'affirme *Lumen Gentium*, « de signifier en y participant le mystère de l'unité et de l'amour fécond entre le Christ et l'Église » (n. 11). Jean-Paul II l'explique en ces termes : « Les mots essentiels de la Révélation, à savoir "Dieu aime son peuple", sont prononcés également au moyen des termes vivants et concrets par lesquels l'homme et la femme se disent leur amour conjugal. Leur lien d'amour devient l'image et le symbole de l'Alliance qui unit Dieu et son peuple. » (*Familiaris consortio*, n. 12).

Le renouveau de la réflexion théologique sur la sacramentalité a conduit à renforcer la conviction que le mariage est le sacrement de l'amour. De cette affirmation découle une conclusion que l'on examine actuellement : il s'agit de la question : « Si le mariage est le sacrement de l'amour, que se passe-t-il en cas d'échec ? » Comme on peut l'imaginer, la réponse suscite de la peine. De fait, la polémique à cet égard concerne des théologiens et des juristes. Un théologien espagnol, J.M. Lahidalga, a exposé le problème d'une double manière :

ex tunc, c'est-à-dire depuis le moment de la célébration, et *ex nunc*, dès le moment où l'on constate l'échec irrémédiable du couple, quand il n'y a plus d'amour.

Un point reste clair, grâce à la jurisprudence de la Rote Romaine : si au moment de célébrer un mariage, on fait la preuve qu'il n'existait pas d'amour exprimé par le consentement, il n'y a pas de mariage. Ensuite on discute pour savoir que faire quand, après la célébration valide du sacrement de mariage, on fait la preuve d'un échec irrémédiable. À ce sujet, quelqu'un a répondu : quand il n'existe pas d'amour conjugal, sur quelle base pourrait se fonder le sacrement de l'amour ?

Avec cette question de l'absence d'amour conjugal, on doit mentionner aussi le problème de l'arrêt unilatéral et injustifié de la relation conjugale. Dans la vision traditionnelle, la sexualité était considérée sous l'angle fonctionnel (pour la procréation). Du moment que la réflexion théologique souligne la dimension unitive ("être une seule chair"), la relation sexuelle prend un relief particulier : le Concile parle de « l'œuvre propre du mariage » (*Gaudium et spes*, n. 49). R. Bardelli, comme peu de théologiens l'ont fait, a fait ressortir la transcendance de la relation conjugale. Dans cette nouvelle perspective, on devrait dire que ce qui définit la stabilité du mariage n'est pas tant ce qu'on appelle "la consommation du mariage" que ce qui constitue la racine du sacrement, la relation conjugale : les théologiens du Moyen-Âge voyaient dans l'acte conjugal le sacrement de l'union de Dieu avec son peuple par l'Incarnation du Verbe. L'expression de la Genèse « ils seront une seule chair » est déjà l'annonce du mystère de l'union du Verbe de Dieu avec l'humanité. Nier arbitrairement et injustement la relation conjugale est en quelque sorte mettre en doute la subsistance du sacrement.

Conclusion

La perspective du présent exposé répond à la vision de la théologie post-conciliaire, en net contraste avec la vision traditionnelle. Où se situe le point de divergence ? La vision pré-conciliaire était juridique, car la théologie du mariage obéissait plus à des critères juridico-canoniques hérités du droit romain et d'une tradition qui s'appuyait sur la philosophie stoïcienne, qui inspira la réflexion pendant des siècles. La théologie post-conciliaire est fortement inspirée par la Sainte Écriture, par l'anthropologie et les sciences humaines. D'où découle une conclusion très importante pour le droit ecclésial : le droit dans l'Église doit s'inspirer de la révélation chrétienne elle-même, parce que son objectif central est le "*salus animarum*", comme le dit clairement le dernier canon du nouveau Code (can. 1752). Paul VI, quand il donnait des directives pour la réforme de l'ancien code, soulignait un motif particulier : le droit dans l'Église a une spécificité, très différente de celle des autres codes de droit.

La perspective post-conciliaire qui met en relief la théologie comporte un autre élément significatif : toute la révélation chrétienne est bâtie sur deux piliers, l'amour fidèle et en même temps la miséricorde de Dieu pour son peuple, du Christ pour son épouse, l'Église. Ces deux piliers doivent être à la base de la réflexion théologique, éthique et pastorale du mariage chrétien. Au sujet de l'un et l'autre de ces deux piliers, Vatican II s'est montré très explicite et le Magistère postérieur au Concile va aussi dans cette direction. Ici apparaît la tendance de l'Église à une certaine flexibilité qui est particulièrement nécessaire en matière de mariage.

L'amour humain du couple comme « premier sacrement dans l'histoire du salut » nous implique tous aujourd'hui et demain dans l'Église : il implique les couples eux-mêmes qui voient se renouveler toute leur vie quand la structure du droit-devoir se voit substituée par celle de la force de l'amour divin dont leur mariage est la "participation et l'expression" (cf. *Lumen gentium*, n.11). Il revient aux théologiens, et spécialement aux laïcs engagés, de

renouveler toute la théologie du mariage et de la famille à partir de leur expérience de vie et de leur réflexion. Il revient aussi à la hiérarchie ecclésiastique, en dialogue et en collaboration avec le peuple de Dieu, « de ne pas mettre du vin nouveau dans de vieilles outres » (Mc 2, 22).