



Il significato del corpo nell'amore matrimoniale

La parole de l'Eglise d'aujourd'hui sur la dimension corporelle de l'amour hérite de trois courants : l'Écriture en son essentiel, la grande Tradition, la philosophie du vingtième siècle – tout particulièrement la phénoménologie. Cela apparaît particulièrement dans les enseignements de Jean-Paul II. Je veux particulièrement souligner la rencontre entre l'héritage biblique et la phénoménologie.

Un philosophe a pu écrire qu'avec l'expression du chapitre 2 de la Genèse « *et tous deux seront chair une* » s'ouvrait l'interprétation interpersonnelle de la sexualité¹. Tout se passe comme si cette interprétation était contenue en germe dans le double du mot « chair ». En hébreu, la chair est le corps vivant ; elle est aussi *toute* la personne, dans sa manifestation. L'union des corps a donc pour vocation d'exprimer l'union des personnes. Nous allons nous demander à quelles conditions cette vocation se réalise. Car il y faut des conditions.

I. Le donné naturel

L'interprétation interpersonnelle des gestes de l'union est, à ce jour, la meilleure porte d'entrée pour une éthique chrétienne de la vie sexuelle. La poésie s'allie à la phénoménologie pour y reconnaître – dans la caresse notamment - des gestes d'appropriation, façonnement, célébration, enveloppement. Il n'est pas artificiel alors de réunir l'unité de ces significations autour de deux termes, contenus en germe dans les précédents : *don* et *accueil*. Or, il se trouve que ces deux mots sont aussi ceux qui disent le cœur de l'alliance conjugale. Avec Jean-Claude Sagne, nous pouvons en effet définir celle-ci comme « *le choix signifié de construire un espace de vie par et pour l'échange des dons*² ». Le don a lieu sur tous les registres : don de la parole, de la confiance, du temps, de l'attention, des services ... et des corps. Ce dernier, qui pourrait sans doute être qualifié plus précisément d'*abandon*, est un ressort central de la vie conjugale. L'unité du couple, parfois mise à mal par les aléas de la vie quotidienne, vient y trouver comme des racines charnelles, une source supplémentaire d'énergie.

Il est certain que l'expérience empirique n'est pas toujours à la hauteur de cet « irréductible ». Les gestes n'ont pas toujours cette clarté de sens et qu'ils demeurent chargés d'une inévitable ambiguïté : ils peuvent aussi être lieu de prise et d'emprise, de violence, de fascination, voire de perversion, c'est-à-dire de complaisance dans le trouble et la confusion. Il est vrai aussi que l'unité visée n'est pas exactement réalisée. Le philosophe Michel Henry peut même parler d'un « échec de l'érotisme » : jamais je ne sentirai ce que sent l'autre, il y a une incommunicabilité de la sensation³. Selon Emmanuel Lévinas, la jouissance est « élan jusqu'au bord de soi, mais en soi⁴ ». On a même pu parler d'un tragique de la caresse.

¹ Henri Van Lier, *L'intention sexuelle*, Casterman, Tournai, 1968, p. 157.

² Jean-Claude Sagne, *L'homme et la femme dans le champ de la parole*, Paris, D.D.B., 1995, p. 83.

³ Michel Henry, *Incarnation*, p. 298 à 304.

⁴ « Le désir se brise et se satisfait comme le plus cruel des besoins. » Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, 1968, p. 232.

Pour que la conjonction charnelle reçoive tout son sens de *don* et d'*accueil*, il lui faut un contexte et ce contexte, à son tour, appelle des points d'ancrage. J'en retiendrai ici trois.

Le plus clair ancrage du sens de l'union sera celui d'un *relation d'alliance* explicite et signifiée. Il faut le dire avec Alain Mattheeuws : « la sexualité d'elle-même ne lie pas⁵ ». Elle ne lie que si elle est entourée de paroles, et, tout particulièrement si elle est précédée par une parole spécifique, qui me lie à l'autre en reconnaissant à celui-ci/celle-ci une place unique dans ma vie. Dans ce cadre, l'acte réalise, incarne, fait descendre jusqu'au profond de l'intime ce qui est signifié par la parole d'alliance. L'entrée de deux histoires l'une dans l'autre est signifiée et réalisée par l'entrée de deux corps l'un dans l'autre. Sinon, il faut bien le reconnaître, en dehors de ce contexte, la signification de « don » sera beaucoup plus douteuse. Ce que l'on appelle « union » peut reposer sur un malentendu, n'être que l'accouplement de deux autoérotismes synchronisés.

Le paradoxe est que le même renversement peut avoir lieu pour la parole. En un sens elle est tout ; en un autre elle n'est rien. « Tout le sérieux d'un homme est dans sa parole », a pu écrire Jacques Ellul. Mais, d'un autre point de vue, la parole ne peut être que fictive, *flatus vocis*. Le rapprochement des corps donne au lien une incarnation, à la parole une confirmation, au pacte conjugal une « consommation ».

C'est bien *la conjonction du corps et de la parole*, l'alliance du verbe et de la chair, qui *crée le plus fort des liens*. Le caractère sans retour de la parole donnée converge avec le caractère indélébile de l'union charnelle pour créer un lien sans retour, lui-même indélébile (même si l'on divorce). Nous ne sommes pas loin, ici, de la notion d'indissolubilité. Ce qui est indissoluble, a pu dire un auteur⁶, c'est l'union du verbe et de la chair.

Un **deuxième** point d'ancrage du sens interpersonnel de l'union – peu souvent évoqué de nos jours – sera son ouverture à la fécondité. Il est toujours possible de parler de l'union en termes exclusivement intersubjectifs, et je viens presque d'en offrir la preuve. La question est de savoir si la fécondité arrive au coït comme un simple accident extérieur. Certains discours ne sont pas loin de le supposer, ne considérant la fertilité possible que l'acte que comme un risque, un problème.

Un regard plus attentif au sens de l'acte conduit pourtant à affirmer la thèse suivante : l'intégration de l'horizon fécondité fait partie du sens plénier de la sexualité. Cela peut se comprendre sous différents angles :

1. Le vœu de fécondité tourne vers l'avenir un désir qui, en dehors de cette perspective aurait toutes les chances d'être surdéterminé par le passé ou fasciné par le présent.

2. Si la sexualité ne se réduit pas à la génitalité, elle est toutefois appelée, pour devenir unifiée, à s'organiser autour de la génitalité. Or, n'oublions pas que dans « génital » se trouve la racine « *genere* », engendrer.

3. La procréation offre non seulement un avenir, mais une réalisation à l'union. « *Une seule chair* » ne se réalise pas vraiment dans la conjonction charnelle qui, comme je viens de le rappeler est tout autant expérience de dualité. Selon Rachi, maître du judaïsme, « *C'est dans l'enfant que leur chair devient une*⁷ ».

4. La jouissance recherchée pour elle même prend très vite un goût de néant. Certains dialectes désignent l'orgasme comme « petite mort ». La fuite du temps y est éprouvée de manière particulièrement aiguë. *Animal triste post coïtum...* Héritier à la fois du

⁵ Alain Mattheeuws, *Les dons du mariage*, Ed. Culture et vérité, Bruxelles, 1996, p.585.

⁶ Denis Vasse. Entretien oral.

⁷ Talmudiste champenois, XIIe siècle. Cité in Josy Eisenberg, *A Bible ouverte*, vol. II, Albin Michel, 1979, p. 155.

judaïsme et de la phénoménologie, Emmanuel Levinas place la volupté orgasmique face à l'alternative suivante : ou le néant de l'angoisse, ou celui de l'avenir « enseveli dans le secret du moins que rien⁸ ».

5. Enfin l'accueil de cet avenir vient ouvrir – vers un tiers – une relation qui, hors de cette ouverture est toujours susceptible de ne boucler que sur « le cercle clos d'un égoïsme à deux⁹ ».

Le **troisième** point d'ancrage de la compréhension interpersonnelle sera l'intégration de la différence des sexes. Il est évident que ce qui précède, concernant la fécondité, ne vaut que pour l'union de l'homme et de la femme. Mais, plus largement, il est une forme de don et d'accueil, incarnée et totale, qui ne peut avoir lieu qu'entre un homme et une femme.

Ici seulement l'expression « devenir chair une » prend tout son sens. Dans l'union sexuelle, où il s'agit véritablement d'une interpénétration des corps impliquant la génitalité, le masculin vibre au féminin et le féminin vibre au masculin.

Dans ses catéchèses du mercredi, Jean-Paul II développe le thème selon lequel « *devenir une seule chair* » ne se réalise vraiment que dans l'union de l'homme et de la femme¹⁰ ». Cela distingue ce qui se joue entre l'homme et la femme du simple coït entre deux animaux d'une part ; de ce qui peut avoir lieu entre deux hommes ou deux femmes d'autre part. Entre animaux, la copulation n'implique pas l'intériorité.

Entre deux sujets de même sexe, le problème est différent. Il peut y avoir communion, amitié, inhabitation mutuelle entre deux âmes. Il peut y avoir une dimension sensible de la rencontre, de la joie de se retrouver. Il peut y avoir des gestes d'affection fraternelle, d'accueil, de partage. Mais il n'y aura pas la complémentarité entre les corps sexués en tant que tels. La conjonction, l'interpénétration ne pourra pas avoir lieu par les organes génitaux, mais par des gestes de substitution dont il sera beaucoup moins clair qu'ils soient de don et d'accueil.

Il y a une façon de s'écrier « *à ce coup ci, os de mes os, chair de ma chair* » qui n'est possible que lorsque le sujet a le sentiment de recevoir non son double, mais ce qu'il n'est pas, non ce qu'il a déjà, mais ce qui lui manque. A travers cet autre singulier devient sien le genre auquel il n'appartient pas, ce qui lui permet de dire : « *ma femme* », « *mon homme* ». L'union est l'alliance des contraires. La *coincidentia oppositorum*, la réunion des opposés est ce qui crée la plus forte des unités.

L'ancrage de la sexualité et de la parenté dans le corps est beaucoup plus large et plus profond que de simples données biologiques ou génétiques. Il est existentiel. Car le corps n'est pas seulement un destin, il est langage. Il est comme un texte qui nous offre des significations toujours à interpréter. C'est dès la naissance, dès la conception même, que le corps est langage. S'y manifeste la radicale dissymétrie entre *être* père et *être* mère. Cette dissymétrie peut s'indiquer autour de trois couples de termes, que je ne peux qu'évoquer ici, renvoyant à des analyses développées par ailleurs : entre intérieur et extérieur, entre expulsion et accueil, entre deux statuts et fonctions de la parole¹¹.

Que la naissance s'ancre dans la conception qui elle-même prolonge l'union sexuelle entre deux corps est lourd de sens et de valeur. Affirmer cela, c'est refuser toute forme de dualisme (entre le biologique et le social, entre corps et culture, entre le corporel et le

⁸ « La relation avec l'enfant se dessine déjà dans la volupté pour s'accomplir dans l'enfant lui-même, comme peut s'accomplir un désir qui ne s'éteint pas dans sa fin, ni ne s'apaise dans sa satisfaction. Nous voici devant une catégorie nouvelle (...). Il s'agit d'un néant distinct du néant de l'angoisse : du néant de l'avenir enseveli dans le secret du moins que rien. » E. Lévinas, *Totalité et infini*, p. 244.

⁹ « Si aimer, c'est aimer l'amour que l'Aimée me porte, aimer est aussi s'aimer dans l'amour et retourner ainsi à soi. L'amour ne transcende pas sans équivoque – il se complaît, il est plaisir et égoïsme à deux. » (ibid.)

¹⁰ *Homme et femme il les créa*, p. 59 et 80 (21 novembre 1979 et 9 janvier 1980).

¹¹ Voir X. Lacroix, *Passeurs de vie. Essai sur la paternité*, Paris, Bayard, pp. 99 à 106.

« symbolique »). C'est aussi refuser la suprématie de l'esprit technique pour ce qui concerne le don de la vie.

Affirmer l'importance du corps, soutenir le statut irremplaçable de la différence sexuelle, reconnaître la vie comme don et mystère, ces trois insistances convergent, les enjeux en sont communs. Il serait bon maintenant d'esquisser les raisons proprement théologiques de cette insistance.

II. Raisons théologiques

Ces raisons sont – au minimum – au nombre de trois :

1. L'affirmation de l'unité de la personne humaine. « *L'Éternel insuffla dans ses narines une haleine de vie, et il devint une âme vivante.* » (Gn 2, 7) Dès l'origine, la chair est le lieu où souffle l'Esprit. C'est tout le corps qui est inspiré, l'âme habite tout le corps, cœur, poumons, mains, bras, jambes, sexe, visage. Toucher au corps, c'est toucher à la personne. Selon saint Paul, « *Votre corps est le Tabernacle du saint Esprit* » (1 Co 6, 19).

2. L'homme est *libre, mais créature*. Si la liberté est un commencement, elle n'est pas un commencement absolu. Elle n'agit pas *ex nihilo*. Elle est aussi réceptivité, comme elle est elle-même reçue, renvoyant à une passivité première. Elle est consentement à un donné. Ce donné, certes, ne coïncide pas avec les processus biologiques, pas plus que ces derniers ne sont en eux-mêmes divins. Mais comment nier qu'au tout premier rang de ce qui rend possible une liberté et une parole, se trouve le donné corporel ? Vivre « *dans la chair* », pour reprendre l'expression de saint Paul (2 Co 10, 3), c'est consentir à la vulnérabilité, à la passivité fondamentale de l'existence. C'est dans la faiblesse que se déploie la puissance du Créateur, et a fortiori celle de la créature.

3. La chair est *le lieu d'un combat*. La vie dans la chair n'est pas pour autant un long fleuve tranquille. Saint Paul distingue vivre « *dans la chair* », ce qui est notre condition vraie, et vivre « *selon la chair* », ce qui est autre chose¹². Tout homme, toute femme, à chaque instant, a en effet le choix, doit décider entre trois attitudes possibles : soit la docilité à l'Esprit, soit prétendre ne s'appuyer que sur ses propres forces, soit s'abandonner à ce qui dans la chair, dans les pulsions par exemple, demeure impersonnel et dépersonnalisant. Paul peut alors écrire : « *La chair convoite contre l'Esprit et l'Esprit contre la chair* » (Gal 5, 17). Mais faut ici éviter tout contresens : il ne s'agit pas de deux parties de l'homme qui s'opposeraient, d'une dualité ontologique ; il s'agit d'un embranchement existentiel, d'une alternative dynamique, du choix entre deux voies : soit la docilité à l'Esprit (dans la chair !) soit la crispation sur soi ou l'abandon aux forces dépersonnalisantes.

Une précision : le sens de l'expression « *une seule chair* » doit demeurer ouvert. Ces termes pourraient être compris en un sens fusionnel, symbiotique. Une telle acception serait contraire à la vie réelle. Si nous choisissons de faire confiance au texte, il doit donc avoir une autre signification. La vie commune, qui est celle de l'alliance, n'englobe pas les personnes dans un tout indifférencié, mais naît à l'intersection de leurs deux histoires, de leurs deux libertés. La naissance du « nous » comme troisième personne respecte la respiration de « je » et de « tu ». Le futur de la phrase peut alors être souligné. Maïmonide, autre référence majeure du judaïsme, traduit ainsi : « et ils seront deux *en vue d'une* seule chair ». C'est un avenir qui est proposé au couple, un chemin, une histoire, et non une totalité fusionnelle.

¹² Sur la différence entre *en sarki* (dans la chair) et *kata sarki* (selon la chair), voir *Le corps de chair* p. 218.

III L'attention au spirituel

Deux écueils sont à éviter lorsque l'on parle du mariage : soit n'aborder cette réalité que sous l'angle psychologique ou sociologique, d'un point de vue surtout empirique, objectivant et souvent réducteur. Soit ne l'aborder que sous l'angle spirituel, surnaturel, en n'en parlant que du point de vue mystique, théologal, par les sommets. En vérité, la tâche du théologien moraliste est de tenir ensemble les deux bouts de la chaîne.

Plus même, une de mes convictions centrales est que l'attention au spirituel, la réception des significations ouvertes au surnaturel conduisent plus loin sur le chemin du réalisme. Le réel ultime, pour la conjugalité comme pour d'autres réalités, est spirituel. L'option fondamentale de la foi est que le sens le plus profond, le plus irréductible de ce que nous vivons, son orientation centrale et ultime n'est pas le produit de nos actes, de nos initiatives, de nos projets ou de nos intentions, mais que ce sens est reçu, accueilli. C'est ce que Jean-Paul II appelle l'« *herméneutique du sacrement*¹³ ». Il traite alors du sacrement de mariage, mais l'expression s'applique de manière encore plus originelle à l'eucharistie : le sacrement comme source de sens, comme principe d'interprétation de ce que nous vivons.

Je terminerai donc sur ce thème : l'eucharistie comme clé de lecture du mariage. Ce n'est pas être idéaliste, mais au contraire profondément réaliste que d'affirmer cela.

Un théologien orthodoxe, Jean Meyendorff, a pu écrire que « *l'eucharistie est le moment et le lieu où tout chrétien comprend ce qu'il est réellement* ». Ce qui est vrai de tout chrétien est particulièrement vrai des époux. C'est d'ailleurs dans un livre sur le mariage qu'il écrit cela¹⁴.

Il y a quelques années, j'intervenais, pour le mouvement « Cana », dans une session pour époux organisée à Nouméa, en Nouvelle-Calédonie. A l'issue de la session, chaque couple était invité à venir à l'autel communier au corps et au sang du Christ, d'une manière particulière : en se donnant mutuellement le corps et le sang. Comme le chœur était élevé, l'on avait le temps de voir chaque couple monter les marches et se donner mutuellement le pain et le vin. Il était alors particulièrement émouvant de voir les couples se donner la coupe : on les voyait boire à la source de ce qui les faisait vivre, de ce qui les unissait au fond et fondamentalement. Ils puisaient ensemble et l'un par l'autre au mystère de ce qui les unissait le plus profondément : le mystère du corps livré et du sang versé.

Je veux souligner combien les deux mystères – car il s'agit bien de deux mystères – impliquent le corps. Dans l'un et l'autre sacrement, le corps est central, signifiant. Lorsque j'entends « Ceci est mon corps livré pour vous », j'entends aussi « ceci est mon corps livré pour toi ».

Dans la vie conjugale, le christianisme accorde une place primordiale, centrale, au corps. On sait que le droit canon de l'Eglise, depuis le pape Alexandre III, accorde à l'union charnelle plus de place que la plupart des juridictions civiles, par exemple que le Code Civil français (je ne sais ce qu'il en est en Italie) : le mariage est pleinement sacramentel et il est effectivement indissoluble lorsqu'il est charnellement consommé. Il y a là un trait de génie de l'Eglise, de considérer que dans l'union de la chair et de la parole se noue le plus fort des liens.

Une parole du rituel pratiqué en Avignon au XVe siècle le dit très joliment : le consentement s'exprimait par la formule « *Ego do corpus meum – accipio* ».

¹³ Jean-Paul II, *Catéchèses du mercredi* (éditions diverses), le 9 février 1983.

¹⁴ Jean Meyendorff (1975), trad. fr. *Le mariage dans la perspective orthodoxe*, Ymca-Press, Paris, 1986, p. 8.

C'est bien la signification du « **don** » qui est impliquée ici. Lorsque l'alliance conjugale est comprise de manière interpersonnelle, elle est comprise comme le lieu de l'échange des dons, du don mutuel. Et cette signification imprègne en profondeur l'union sexuelle : don mutuel des corps, de l'intimité, de la jouissance et la sortie de soi.

Un tel don suppose tout un travail. Il est exigeant. Il consiste à dépasser les attachements qui font obstacle à la vie commune, les pesanteurs du psychisme – qui demeurent. Mais ce dépassement est un passage. Vous savez comment « passage » se dit en hébreu. Selon les termes de Jean-Paul II, « le mariage est une **Paque**¹⁵ ». Une Paque à tous les sens du mot, y compris le passage par une mort vers une résurrection. Mourir à une vie étroite, ancienne, centrée sur l'ego, pour naître à une vie plus large, nouvelle, reçue de l'échange des dons. Il est évident que c'est par la participation de cette Paque à la Paque du Christ que le mariage rejoint l'eucharistie.

Le troisième terme que je perçois à l'intersection de l'eucharistie et du mariage est celui de *fécondité*. L'eucharistie est féconde, elle donne naissance à l'Eglise, à l'assemblée, à la communauté des appelés. La communion à un corps donne naissance à un autre corps, celui de l'Eglise. Dans l'eucharistie, l'Eglise prend corps. Ainsi que l'exprime l'encyclique de Jean-Paul II¹⁶ qui porte ce titre et, cinquante ans auparavant, Henri de Lubac, *l'Eglise naît de l'eucharistie*. L'Eglise fait l'eucharistie et l'eucharistie fait l'Eglise¹⁷. Nous savons bien qu'une conception seulement individuelle, en termes de piété personnelle, est insuffisante pour comprendre l'eucharistie.

Pour la conjugalité, il en va de même. Il ne serait pas suffisant de la considérer seulement sous l'angle duel, interindividuel, ne mettant en scène que le couple – ce que j'appelle le *couplisme* de beaucoup de discours.

« S'aimer, c'est se donner l'un à l'autre pour se donner ensemble » affirmait le père Henri Caffarel, repris par Paul VI¹⁸.

A propos de l'union charnelle elle-même, le point de vue duel doit être dépassé : l'ouverture à la fécondité fait partie de son sens plénier, comme elle fait partie de ses potentialités premières. « *Une seule chair* » ne se réalise pas vraiment dans la rencontre sexuelle qui est tout autant expérience de dualité. Selon Rachi, maître du judaïsme, « *C'est dans l'enfant que leur chair devient une*¹⁹ ».

Si l'union est don mutuel, la fécondité est le don du don, son redoublement, son incarnation. Comme l'exprime Denis Vasse : « *le mariage est le lieu de la vie qui se donne, et qui se donne à un tel degré que cela se traduit par un enfant qui naît*²⁰ »

Par la fécondité, l'union donne naissance non seulement à un individu mais à une famille, c'est-à-dire à une communauté.

Le terme de « fécondité » n'est sans doute pas parfait. On peut lui préférer ceux de rayonnement, communion, élargissement, ouverture aux tiers. Serait à approfondir, entre le mariage et l'eucharistie, ce mouvement commun de création d'une communauté, de redoublement du don, d'ouverture à l'altérité au-delà du repli sur une symbiose fusionnelle.

Conclusion

¹⁵ Jean Paul II, Discours aux équipes Notre Dame, Rome, 1982.

¹⁶ *Ecclesia de eucharistia*, lettre encyclique, Rome 2003.

¹⁷ Henri de Lubac, *Méditation sur l'Eglise* (1953). Réédité. Paris, 2003.

¹⁸ Henri Caffarel, *Les cahiers sur l'oraison*, Paris, novembre 1967. Paul VI, discours aux Equipes Notre Dame, Rome, 1970.

¹⁹ Talmudiste champenois, XIIe siècle. Cité in Josy Eisenberg, *A Bible ouverte*, vol. II, Albin Michel, 1979, p. 155.

²⁰ Entretien, février 2003.

Ainsi donc, l'*herméneutique du sacrement* vient confirmer et reprendre et radicaliser ce que suggérait déjà une *herméneutique de la création*, telle que la phénoménologie peut le percevoir. Il est vrai qu'entre « nature » et « création » il y a un écart, que les deux notions ne coïncident pas. « Nature » est une notion philosophique, tandis que la perspective de la création est d'emblée théologique. Penser Dieu comme créateur dans l'ordre du corps lui-même est une tâche pour nous aujourd'hui. L'articulation entre création et sacrement est précisément le lieu du mariage et le l'union conjugale.

Xavier Lacroix
Université catholique de Lyon