NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

118 N° 2 1996

Les « dons » du mariage

Alain MATTHEEUWS (s.j.)

p. 219 - 236

https://www.nrt.be/fr/articles/les-dons-du-mariage-319

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Les «dons» du mariage

Le P. Gustave Martelet écrivait en 1969: «Autour du mariage et de l'amour se joue un des combats les plus décisifs de notre temps. De son issue dépendent l'homme et la société de demain[1].» Dans ce combat, en effet, on retrouve toutes les déchirures qui traversent le coeur de l'homme: incompréhensions, violences, failles, manques, besoins, échecs. L'enfant n'est pas absent de ces douleurs.

À l'aube du troisième millénaire, l'humanité ouvre-t-elle la porte d'une ère nouvelle, l'ère du vide, l'ère d'un monde qui ne chante plus? L'homme serait-il condamné à rester un loup pour l'homme? Le rapport homme-femme ne serait-il qu'une dialectique de domination et de servitude? D'emblée, nous le pressentons: le grand débat de l'Église sur le mariage, l'interprétation de la doctrine des fins du mariage, les questions et les révoltes des hommes et des femmes de notre temps, constituent l'horizon des réflexions ici proposées.

Le paradoxe que nous défendons est le suivant. Les déchirures qui viennent d'être évoquées ne forment pas la trame la plus fondamentale de notre univers; l'amour est plus fort que toute mort. Puisque Dieu est amour et qu'Il se donne, l'homme et la femme sont aussi capables de s'aimer en vérité. Le don est le vrai nom de l'être. «Perce le coeur de l'homme, tu y trouveras un soleil», dit un proverbe égyptien cher à Soeur Emmanuelle. Le coeur de l'homme est puissance de don et de vie.

Nous nous proposons donc de présenter d'abord le contexte historique de l'enseignement de l'Église sur le mariage, d'expliciter ensuite la doctrine des dons du mariage, de dégager enfin l'originalité et les enjeux de cette «nouveauté».

I. - Les débats de l'histoire

1. La période préconciliaire

La théologie du mariage n'est pas exempte d'âpres débats dont les échos résonnent encore aujourd'hui. L'institution du sacre-

---

1. G. MARTELET, *Existence humaine et amour*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, p. 153.

ment par le Christ, la question des ministres du sacrement et du rôle qu'y tient le prêtre, l'importance du contrat entre les époux, la place de l'acte conjugal: autant d'enjeux toujours actuels. Des concepts comme ceux d'«altérité», d'«autonomie», de «liberté» s'éprouvent dans la chair de l'homme et de la femme, dans le fruit de leurs entrailles. De plus le sacrement de mariage détermine un état de vie qui concerne de nombreux fidèles. La manière de vivre cette vocation exprime et vérifie souvent l'amour et la qualité de la foi vécue. Elle constitue un des lieux privilégiés où la foi est vie, où le dogme devient morale.

Dans l'histoire de l'Église latine, deux étapes fondamentales marquent la constitution de la doctrine catholique du mariage: celle qui se distingue surtout par l'apport augustinien et celle qu'ouvre la réflexion thomiste.

Au début du Ve siècle, Augustin a beaucoup oeuvré pour défendre et promouvoir la «bonté» du mariage. Éléments de la tradition et intuitions personnelles forment une synthèse qui lui ont mérité le titre de «Docteur du mariage chrétien»[2]. Face aux manichéens, saint Augustin développe sa doctrine des «biens» du mariage: *proles* (la procréation et l'éducation des enfants), *fides* (la fidélité conjugale), *sacramentum* (le sacrement). Ces «biens» comportent de nombreuses relations mutuelles, dont l'interprétation évoluera dans le temps. Peu à peu, les auteurs y verront des «fins», d'importance qualitativement différentes.

Saint Thomas ordonne ces fins selon ses propres catégories d'inspiration aristotélicienne. Il distingue entre les fins essentielles primaires (la procréation et l'éducation des enfants) et secondaires (l'aide mutuelle et le remède à la concupiscence) du mariage, et des fins accidentelles en nombre indéfini[3]. Il intégre ainsi les catégories de finalité et de causalité dans la description du mariage: une nouvelle doctrine du mariage naît avec lui au XIIIe siècle.

Cette réflexion thomiste, qui ne renie pas l'apport augustinien, a été classique dans l'Église jusqu'au Concile Vatican II. On la trouve intégrée dans le Code de Droit Canonique de 1917 (c. 1013, n° 1). Pie XI, en 1930, témoigne néanmoins de la pérennité de la doctrine des «biens» tout en y intégrant également la réfé-

---

2. P. ADNÈS, *Le mariage*, coll. Le mystère chrétien, Tournai, Desclée, 1963, p. 55. Les grands textes augustiniens sur les biens du mariage se retrouvent dans le *De bono coniugali*, le *De nuptiis et concupiscentia*, le *De sancta virginitate*, le *De continentia*. Voir E. SCALCO, *«Sacramentum connubii» et institution nuptiale. Une lecture du «De bono coniugali» et du «De sancta virginitate» de S. Augustin*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 69 (1993) 27-47.

3. THOMAS D'AQUIN, *Suppl.*, q. 41, a. 1; q. 49, a. 2 et a. 3.

rence aux «fins» du mariage: son Encyclique *Casti connubii*, petit traité du mariage, centré et rythmé par la considération des biens du mariage, en mentionne aussi explicitement la finalité[4]. Cette doctrine est également reprise par Pie XII, qui est intervenu régulièrement pour lutter «contre une grave inversion de l'ordre des valeurs et des fins fixées par le Créateur lui-même»[5].

Pourtant, déjà durant la période préconciliaire, de nombreux signes de contestation de cette doctrine se manifestent. Nous pensons surtout à la critique des finalités, par H. Doms en 1937[6]. Quelle doit être la place de l'amour dans la réflexion sur le sacrement de mariage? Comment reconnaître et valoriser la grâce propre des époux: la sainteté de leur état et leur mission dans l'Église? De nombreux courants de spiritualité conjugale (p. ex. les Équipes Notre-Dame et leur fondateur, le P. H. Caffarel) ont apporté de précieux témoignages sur cette question. À celle-ci s'en ajoutent d'autres au fil des ans: comment penser les «propriétés» de l'union des époux dans un contexte socio-culturel où la durée du mariage augmente notablement et où le statut professionnel et social de la femme change profondément? comment évaluer les découvertes biologiques concernant le cycle de fécondité de la femme et l'utilisation des hormones aptes à réguler celui-ci ou à l'inhiber?

Depuis lors les doctrines des «biens» et des «fins» du mariage sont ainsi en butte à de profondes difficultés d'interprétation. Si l'on pense en termes stricts de finalité, dans un monde où domine l'épistémologie scientifique et technique, on risque de réduire toute finalité — et spécialement la procréation — à une fin sociale ou, pis encore, à une fin biologique (les époux doivent s'unir pour procréer), au lieu d'y voir ce surcroît qui accompagne tout acte bon, tout don de soi. Les fins définies par saint Thomas peuvent se trouver aussi réduites à l'intention subjective des époux (les motifs ou les mobiles) ou aux résultats de leurs actes (les effets matériels).

Dans ce contexte, la finalité se restreint à l'horizon matériel: la fin primaire qu'est la procréation et l'éducation des enfants se détache du consentement personnel des époux pour qualifier l'institution matrimoniale. De plus, les autres fins secondaires (l'aide mutuelle et le remède à la concupiscence) se réduisent à un moyen au service de la fin primaire. Le lien entre l'amour des époux d'une part et

---

4. Cf. *Doc. cath.* 25 (1931) 270.

5. PIE XII, *L'apostolat des sages-femmes. Questions morales de vie conjugale*, dans *AAS* 43 (1951) 835-854.

6. H. DOMS, *Du sens et de la fin du mariage*. Paris, Desclée de Brouwer, 1937.

l'accueil ainsi que l'éducation des enfants d'autre part, se défait. Les théologiens chercheront à définir la place respective de l'amour, de l'amitié, de l'union conjugale, de l'aide mutuelle, des enfants: il leur sera cependant difficile — même en ayant recours à la distinction classique entre *finis operis* (la fin de l'oeuvre) et *finis operantis* (la fin du sujet opérant) — de lier ces diverses réalités en respectant l'intention sous-jacente à la doctrine des fins. Le débat deviendra plus complexe à la suite des découvertes biologiques concernant les mécanismes de la reproduction humaine et la possibilité de dissocier l'acte sexuel de la fécondité. Ces divers facteurs interviendront dans les discussions du second Concile du Vatican concernant le sacrement de mariage.

2. *Vatican II*

Faut-il opposer — comme certains le pensaient en 1965 — l'amour conjugal aux «biens» et aux «fins» du mariage? Comment sortir d'une dialectique de priorité qui ne rend pas compte de toute la réalité des couples ni d'une unité de la pensée? L'amour est-il une «nouvelle fin» qui remplacerait les autres ou encore *la* fin primaire du mariage? L'impasse semblait totale et les discussions conciliaires ont mis au jour les difficultés de compréhension des diverses doctrines, ainsi que l'aspiration de nombreux intervenants à l'élaboration d'un nouveau langage sur ces questions délicates. Les textes finals de Vatican II contiennent déjà à l'évidence les pierres d'attente d'un nouveau développement doctrinal.

Parmi les fruits du Concile, notons l'influence des courants personnalistes et l'usage fécond des concepts de «personne» et de «dignité». Le fil conducteur du développement conciliaire sur le mariage n'est pas juridique ou institutionnel. La réflexion procède d'une considération de la personne des conjoints et de leurs actes (cf. *Gaudium et spes* [= *GS*], 47, 48, 51). La personne est une valeur en soi. Elle est même au sommet des valeurs dans l'ordre naturel. Elle ne peut donc être considérée comme un moyen pour obtenir une autre fin. Tel est bien l'avis de Mgr Ph. Delhaye:

> En concevant le mariage comme communauté, le Concile donne donc une place beaucoup plus grande aux préoccupations personnalistes, mais n'en affaiblit pas pour autant la stabilité. Celle-ci passe du plan juridique au niveau psychologique et moral[7].

---

7. «Dignité du mariage et de la famille», dans *L'Église dans le monde de ce temps*, édit. Y.M.-J. CONGAR et M. PEUCHMAURD, t. 1, coll. Unam Sanctam, 65 A, Paris, Cerf, p. 424.

Cette présentation mène à une ontologie de la personne dont la richesse ne se déploiera que dans les années ultérieures. Le mariage n'est-il pas «rencontre personnelle», marquée d'une promesse et d'un don réciproque ratifiés par le Christ? Ce thème de la personne en son unicité est rappelé dans l'appel à la sainteté qui retentit pour les époux au coeur de leur état de vie (*Lumen gentium*, 11; *GS* 48 par. 2). C'est en s'aimant de charité que les époux deviendront saints. L'amour respecte et promeut dans le couple la dignité de chacun.

Le thème du «don» est présent, lui aussi, dans les textes de Vatican II, mais dans un premier temps on a été loin d'en saisir l'importance, pas plus que son lien avec la «liberté». Il est étonnant de voir de tels concepts «fondateurs» demeurer parfois dans l'ombre. L'histoire de la pensée révèle qu'il faut du temps pour qu'une réalité acquière toute sa densité dans la réflexion.

Le mariage, dit le Concile, est doté de «divers biens et fins» (*GS* 48 par. 1). Les qualificatifs «primaire» et «secondaire» ont disparu des textes conciliaires, malgré de vives discussions. Certes on y trouve — ne serait-ce que par l'expression «ordonné à» et par la considération du contenu des «fins» du mariage —, de nombreux rappels de la doctrine de la finalité. Mais le vocabulaire d'ensemble et l'accent sont différents: la doctrine classique est réinterprétée à partir de l'amour conjugal et de la communauté de vie. C'est à cette lumière que le Concile éclaire l'essence du contrat, récusant fermement toute dichotomie entre amour conjugal et mariage. Une vision plus unifiée en surgit, dans laquelle les exigences personnalistes sont loin d'être absentes.

Le Concile n'enseigne pas la classification et la hiérarchisation des fins, supposées par tous les intervenants. Il ne la nie pas non plus. À partir de cette époque et jusqu'à la publication d'une catéchèse de Jean-Paul II (24 octobre 1984), nous ne voyons plus apparaître, dans les principaux documents du magistère, de référence explicite à la doctrine des fins du mariage. Le Concile ne définit pas non plus de «nouvelles» fins. Au plan doctrinal, un changement de registre s'opère. Des mots nouveaux commencent à apparaître tels que «significations», «valeurs», «sens», «don». Une lecture attentive des passages-clés de *Gaudium et spes* décrivant l'amour conjugal et sa responsabilité dans la transmission de la vie laisse deviner l'évolution en train de s'accomplir:

> Lorsqu'il s'agit de mettre en accord l'amour conjugal avec la transmission de la vie, la moralité du comportement... doit être déterminée selon des critères objectifs, tirés de la nature même de la personne et de ses actes, critères qui respectent, dans un

contexte d'amour véritable, la signification totale d'une donation réciproque et d'une procréation à la mesure de l'homme (*GS* 51 par. 3).

Il nous faut aussi relever l'importance prophétique d'une expression concernant l'enfant: dans la «communauté profonde de vie et d'amour» (*GS* 48) des époux unis par le sacrement, «les enfants sont le don le plus excellent du mariage» (*GS* 50 par. 1). Cette dernière expression maintient discrètement, à travers les affrontements conciliaires et dans un langage nouveau, la priorité de la fin procréatrice. Elle manifeste une mutation profonde dans une continuité. Elle est comme une semence qu'il conviendra de faire fructifier.

Le silence du Concile au sujet des «fins» du mariage est significatif, non pas d'une «rupture» de tradition, mais d'une «halte» offerte à l'Église par l'Esprit Saint. Cette halte a permis d'écarter les confusions engendrées par les conceptions contemporaines de la finalité et d'éviter ainsi de nombreux malentendus dans l'enseignement et la pratique pastorale. Ce temps d'attente a rendu possible l'intégration de nouvelles valeurs telles que les concepts de «personne», de «dignité», d'«amour conjugal». Il «constitue une transition entre une doctrine classique, connue de tous, et des vues nouvelles qui n'existent que dans les esprits ou dans des écrits peu répandus»[8]. Il a rendu possible le passage d'une description de l'essence de l'homme, caractérisée par l'âme et ses puissances, à un langage où la personne devient le principe intégrateur de la nature humaine et de ses actes. La personne se trouve mise ainsi au centre de l'anthropologie chrétienne et par conséquent de la morale.

3. La période post-conciliaire

Comment situer dans ce contexte l'Encyclique *Humanae vitae*, publiée en 1968? Paul VI s'était déjà réservé, durant le Concile, la question de la moralité des moyens de régulation des naissances. Sa prise de position dans l'Encyclique accentue le passage de la problématique des fins du mariage à celle de son acte spécifique. La terminologie des fins n'y est plus utilisée, même si la finalité reste présente. L'Encyclique s'appuie sur le Concile. Mais l'heure

---

8. Ph. DELHAYE, «La réponse de l'Église à certaines questions de notre temps. Les problèmes du mariage et de la famille», dans *La nouvelle image du Concile. Bilan du Concile Vatican II*, édit. B. LAMBERT, Paris, Mame, 1967, p. 499. Beaucoup de commentateurs partagent le sentiment d'être devant une doctrine encore en évolution. Les documents ultérieurs leur donnent raison.

est à la rigueur de la norme et à la précision du message moral plus qu'à l'ampleur de l'argumentation ou à l'approfondissement des thématiques de *Gaudium et spes*. Paul VI précise la valeur de l'acte conjugal. Celle-ci réside dans le caractère indissoluble de ses deux significations, sa dimension procréative et sa dimension unitive. Dans le respect de l'homme intégral, l'acte conjugal exprime l'essence du mariage, et l'unité indissoluble de ses deux significations la déploie. L'accueil de l'amour et de la vie ont, comme le lien des époux, leur beauté et leur perfection morales dans cette «unité» — ce que l'auteur inspiré appelle «une seule chair» en *Gn 2*, 24.

Nous assistons à la projection sur l'acte conjugal de ce qui structure l'être même du sacrement de mariage. Le vocabulaire des «significations», qu'utilise Paul VI, n'exprime pas seulement l'unité existentielle au coeur des époux, mais également la réalité objective du mariage. Parler de «signification», c'est indiquer à la fois ce que «veulent se dire» les époux dans l'acte conjugal et ce que «dit» l'acte en lui-même. Si l'acte conjugal a un «sens», c'est parce qu'il unit la procréation et l'union comme deux aspects «essentiels» d'un seul et même acte. Ce rappel, dans *Humanae vitae*, de la «nature» de l'acte conjugal et de ses «significations» témoigne d'un développement de la réflexion.

Sous le pontificat de Jean-Paul II s'amorcent de nouvelles réflexions. Le pape ne parle plus guère des «fins», mais la finalité de l'acte conjugal et du mariage est rapportée à une «tâche» qui est une «mission» ecclésiale. Les «significations» apparaissent explicitement comme des «responsabilités» confiées à l'homme, gardien de ses frères. Les perspectives s'élargissent. Les apports sont plus variés que durant la période des controverses de 1962-1968. Le Synode sur la famille, de 1980, et l'Exhortation apostolique *Familiaris consortio* apportent à cette période une nouvelle richesse. La pensée personnelle de Jean-Paul II, particulièrement sa théologie du corps, donne une forte impulsion à la problématique. L'unité recherchée dans la doctrine du mariage et dans les diverses questions morales qu'elle pose ne serait-elle pas en train d'émerger? Un élan personnaliste est donné à la réflexion. Le mot de «signification» manifeste dans toute sa force l'intuition d'un «sujet» qui à la fois «reçoit» tout ce qu'il est d'un «autre» et est appelé à «donner» sens à ses propres actes. L'intention des sujets ne peut relever de l'arbitraire: elle n'est pas pure création de sens par l'homme. Les époux sont appelés à assumer l'objectivité du corps et de son langage. Le corps «dit» la personne, et celle-ci «se dit» à travers son corps. Quelle est donc la vérité de l'acte conju-

gal sinon d'être un don, don spécifique des époux, d'une personne à une autre? À la lecture des documents de cette période, comment ne pas être attiré par l'importance de la thématique du don?

Les bouleversements de la doctrine des fins du mariage conduisent à la mise en place d'un nouveau développement doctrinal, à l'élaboration lente et patiente d'un nouveau langage de l'Église sur le mariage et son acte spécifique. Avec un vocabulaire et des accents nouveaux les deux doctrines traditionnelles sont reprises, approfondies, intégrées. Une nouvelle synthèse apparaît-elle? Les concepts de «don» et de «donation» sont utilisés selon une fréquence non négligeable! Si le Concile — parlant du mariage et de la famille — parcourt le chemin qui va du «droit» à la «communion» en mettant l'accent sur la personne; son insistance sur le don est précieuse dans l'orientation de cette évolution.

Dit autrement, une manière d'approfondir la doctrine des fins ne serait-elle pas de la situer dans le «mouvement de *reditus* de la créature à l'égard de son Dieu en qui elle a découvert un Père? L'humanité issue de Dieu par amour retourne à Lui. L'union conjugale participe à ce *reditus*: elle est le 'corps' où celui-ci s'opère et s'enrichit de vies nouvelles et éternelles. Dans ce 'corps' personnel, tout homme s'expérimente dès le début comme 'donné à lui-même par Dieu'. Il lui est donné de comprendre qu'il ne doit son existence ni au hasard, ni à lui-même, ni à d'autres humains, mais à Dieu seul»[9]. En dégageant plus nettement la structure de don de l'être humain, on comprend l'acte conjugal comme participation à ce mouvement du retour au Père, commune à ceux qui sont constitués dès l'origine comme êtres en dette d'amour. La sainteté consiste à se donner et à se remettre à un autre par amour.

II. - Les dons du mariage

Nous venons de mettre en évidence une évolution, ou plus précisément les prémices de ce qui s'annonce comme un développement dans la doctrine du mariage. Entre le *bonum* augustinien et la *finis* thomiste, il y a place pour la beauté et la vérité du *donum*. Cette découverte doit être étayée par une double démarche: d'abord par une lecture des principaux textes magis-

---

9. A. MATTHEEUWS, *Union et procréation*, Paris, Cerf, 1989, p. 247.

tériels de ce siècle (depuis *Casti connubii* jusqu'au *Catéchisme de l'Église Catholique*) et ensuite par un développement réflexif. La lecture des textes magistériels — amplement développée dans un ouvrage qui paraîtra prochainement[10] — est «oeuvre de tradition»: elle permet de découvrir l'emploi fréquent de la terminologie du don dans les documents du magistère récent et d'en interpréter l'importance tout en respectant les différences d'autorité doctrinale de chacun des documents. Dans cet article nous nous limitons à présenter, à partir des éléments rassemblés et repris des textes magistériels, une théologie personnelle des «dons du mariage»: travail plus spéculatif qui cherche à intégrer les propriétés et les biens traditionnels du mariage dans une recherche théologique et pastorale plus riche. Pour ce faire, nous nous appuierons sur l'ontologie du don de Claude Bruaire. Sa réflexion nous fournit un appui rationnel consistant.

1. L'être-de-don selon Cl. Bruaire

Nous adoptons avec Cl. Bruaire le langage du don pour nommer l'être et dessiner le visage de tout homme comme être-de-don. Ce philosophe nous l'enseigne: «donné à lui-même», «confié» à l'univers, l'homme comme être d'esprit est un être-de-don. Il est autonome dans le don qu'il est. Donné «une fois pour toutes» à lui-même par un acte bon et créateur, il est libre pour aimer. Il est sujet de don, sujet à part entière, appelé à consentir à la «loi du don» qu'il est. En «inscience» du Donateur inconnu de son être, il lui est donné de se donner. Et «que signifie la liberté, sinon le pouvoir de se donner et de tout donner en se donnant?» (M. Zundel).

Cette «dette» qu'il est est pure positivité de l'existence. L'homme est un être-de-don en «obligeance native» de lui-même. La découverte du don et l'assomption de la dette qu'il est l'incitent à s'accomplir «en payant ce qu'il est», mieux, en se donnant sans retour, toujours, jusqu'au bout. L'élan de l'amour a le souffle de l'infini posé dans l'homme à l'origine de son histoire. Celui-ci se «reçoit» de l'Altérité qui le fonde de part en part comme don: sa «condition» humaine le pousse à se donner et à s'accomplir dans le don. L'acte humain est — ou n'est pas — l'hommage rendu au don de l'être et au don qu'il est. Le «don» est la définition de l'être. Il en est le nom. Ainsi plus un être est en acte, plus

---

10. A. MATTHEEUWS, *Les «dons» du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle*. Bruxelles, Culture et Vérité, 1996 (à paraître).

l'être-de-don se donne. La réception et la communication du don qu'il est font sa perfection[11].

L'homme peut «épouser» l'être qu'il est ou le refuser. En obligeance vis-à-vis du Donateur inconnu, toute altérité sera à reconnaître dans la lumière du don. Avant d'être pour moi ou pour lui-même, tout homme est en lui-même, en personne, l'autre de l'Absolu du Don. Le visage d'autrui est lumière et expression de ce qu'il est pour celui qui l'a confié dans l'existence. Ce visage dit et donne une présence lovée, confiée et reconnue au plus secret des corps. Sa discrétion est une parabole de l'altérité humaine face à l'Absolu du don.

La rencontre avec autrui est aussi originée dans le don. L'être qui se porte à la rencontre d'autrui est déjà le fruit d'un don et d'un accueil originels. L'altérité surgit dans l'horizon d'un «don» paternel et maternel. La différence est aussi richesse recueillie. Se donner et se recevoir sont possibles par la surabondance qui fait le fond de l'être. Aimer autrui, c'est alors le reconnaître dans son identité propre et le confirmer dans sa différence. Par là, chacun expérimente que le chemin le plus court pour accéder à soi-même, c'est le chemin de l'autre. La sexualité comme la génération prennent figure de don dans la connexion donnée de l'acte conjugal. Cette figure est attestée et transmise de personne à personne. L'homme et la femme présentent une originalité propre: chacun peut signifier quelque chose d'absolument unique pour l'autre au sens de la *personne*. Être don l'un pour l'autre. Être «ordonné» en quelque sorte de manière irréductible l'un à l'autre. La relation homme-femme est une naissance de soi dans l'autre, une libération de soi pour une affirmation de l'autre. Comme l'avouait P. Teilhard de Chardin, «rien ne s'est développé en moi que sous le regard et sous une influence de femme». Dans cette logique de gratuité et de surabondance, l'existence de chaque être humain a sa consistance personnelle, quelles que soient les apparences où se donne l'être d'esprit.

Ces réflexions de Cl. Bruaire sont précieuses pour qui veut réfléchir au don et cherche à mieux comprendre la Révélation du Don de Dieu. Elles permettent, pensons-nous, de considérer le langage de la Révélation trinitaire dans une lumière nouvelle.

---

11. Cette pensée de Cl. BRUAIRE est condensée dans *L'être et l'esprit*, Paris, P.U.F., 1983, et dans *La force de l'esprit. Entretiens avec E. Hirsch*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986.

Si le Père nous fait don de son Fils, Il met devant nos yeux l'Homme parfait, le nouvel Adam. La Personne du Fils, l'Image et le Don par excellence, se retrouve en chaque être humain. En s'unissant à tout homme (cf. *GS* 22 par. 2), le Verbe incarné révèle l'homme à lui-même. La réflexion théologique de ce siècle se plaît à méditer l'homme à l'image du Christ, Image et Don du Père. Le Verbe fait chair est théophanie du Don divin. Sa vie et ses paroles — tous ses «mystères contemplés», dirait saint Ignace de Loyola — livrent la plénitude du don trinitaire accueilli en son Église. La symbolique nuptiale du don du Christ à son Église est la référence fontale et unique de tout don et de tout être humain.

Les textes du dernier Concile célèbrent à cette lumière christique la grandeur de la personne humaine: celle-ci n'est-elle pas «la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même», comme le dit *Gaudium et spes*, 24? Bien plus, ajoute le même texte, l'homme ne «peut pleinement se trouver que par le don désintéressé de lui-même». Les personnes humaines, dans leur masculinité et dans leur féminité, sont destinées à aimer en se donnant. Leur don conjugal «signifie» un don personnel et libre. L'homme est appelé à s'accomplir en se donnant, comme les Personnes divines dont il est l'image dans la Création.

2. *Théologie des «dons»*

Développons à présent la puissance du don et sa fécondité à travers une théologie du don appliquée à l'amour conjugal. Les «biens» du mariage ne sont-ils pas des «fins» parce qu'ils sont d'abord des «dons»? Que deviennent en effet ces «biens» (*fides, sacramentum, proles*) dans une théologie du don?

Voyons tout d'abord ce qu'est la *fides*. Elle est cette reconnaissance mutuelle de l'homme et de la femme comme «don l'un pour l'autre», une reconnaissance qui imprègne tout leur être: ils se découvrent ordonnés l'un à l'autre dans leur corps — masculinité et féminité — et jusqu'au corps à corps de la relation conjugale. La liberté personnelle qui consent à se donner tranche dans le jeu des instincts et le mécanisme des séductions. Pour chacun des époux, la liberté donnée à elle-même se fait *parole* qui engage dans une promesse et une donation réciproques. «Seul un être libre peut donner, autrement il cède[12].» Le don de l'homme à la femme, et réciproquement, est le don d'une altérité maîtresse d'elle-même, confiante et en attente d'une communion. La

12. D. FOLSCHEID, *L'Esprit de l'athéisme et son destin*, Paris, Éd. Universitaires, 1991, p. 194.

consistance spirituelle de la relation homme-femme est de l'ordre du don malgré les blessures et les refus subis. Le don transcende toute lutte[13]. La complémentarité n'est pas seulement fonctionnelle: elle est ontologique, proprement personnelle. L'identité de l'un ne peut s'acquérir aux dépens de l'autre: dans le couple, comme en toute communauté d'êtres humains.

La parole de consentement reçoit l'autre comme don. En se donnant à lui, elle engage tout l'être en son corps et par son corps. Il ne suffit pas de livrer son corps: il faut *se* livrer en *son* corps. Le sexuel doit ad-venir au personnel. Le sexe est «l'altruisme greffé dans notre chair», dit M. Zundel. Cet abandon sans conditions de tout l'être personnel est un critère de vérité de la relation conjugale. L'acte conjugal est le langage charnel d'un don réciproque, total et définitif. Il unit les conjoints en suscitant un autre don. La relation conjugale est ainsi le lieu d'une tâche humaine: par elle, la femme engendre l'homme à lui-même (et réciproquement) en même temps que sont posées les conditions humaines d'un nouvel être humain. Nous le voyons à la lumière du don: l'indissolubilité est un «non-retour» dans l'acte de se donner, car on ne saurait à la fois se donner et se garder. En totalité d'appartenance, scellée par les libertés, l'homme et la femme sont appelés à être fidèles l'un à l'autre et à Dieu qui les a donnés à eux-mêmes. Ne sont-ce pas là les exigences d'une «fidélité créatrice», pour citer Gabriel Marcel? Il y faut le temps. Le don de l'instant se fonde toujours sur la mémoire d'un don originel pour espérer un don nouveau dans l'inconnu du futur. Le temps est donné à l'homme pour qu'il s'exerce à l'être-de-don qu'il est.

L'amour surgit des libertés qui s'offrent: il est gratuité. À ce don des époux, correspond un don de Dieu lui-même: c'est le *sacramentum*. Le sens du sacrement de mariage dans l'Église s'approfondit dans cette théologie du don. Comprendre le «monde nouveau» des sacrements, demande l'attention au Christ Premier Sacrement, et son accueil dans l'Église-Sacrement. En ce sens ecclésial, tout sacrement est nuptial, c'est-à-dire un acte de l'Époux (le Christ) et de l'Épouse (l'Église) qui se donnent et s'accueillent. L'union conjugale trouve sa source sacramentelle dans l'alliance que l'Époux tisse dans l'Esprit avec son Peuple. L'Esprit comme Don personnel confirme ce don mutuel. Il ne se superpose ni au Christ ni à l'Église: il est le «lien» personnel et

13. Nous faisons allusion ici à la dialectique maître-esclave et à son dépassement par celle de l'homme et de la femme, magnifiquement exprimée par G. Fessard.

nourricier dans lequel et par lequel s'effectue tout échange de dons. La relation conjugale s'inscrit dans ce flux et reflux du don. Elle y trouve sa confirmation et sa vitalité. Le rythme de la célébration liturgique et ses bénédictions entraînent les fiancés et l'assemblée dans cette reconnaissance du don.

Le point central est ici l'engagement libre des époux, le consentement. C'est une «donation mutuelle»: le terme est précis. Il nous rappelle la tradition des rituels du Midi de la France aux XIVe et XVIe siècles. La jonction des mains et les paroles des fiancés disent le «don» et le réalisent. Le Christ s'y donne et imprègne ce «oui» de son sceau. Le consentement est une donation active et dialoguée: les verbes eux-mêmes traduisent la logique du don en action. Participant du don originel posé en Christ et dans son Église, la relation conjugale est marquée de l'unicité et de la jalousie de l'amour divin. La promesse de fidélité est promesse de «rester don l'un pour l'autre» à l'image du don fait par le Christ de ce couple à l'Église. La fidélité sera croissance dans le don et circulation du don. Le don appelle le don. Le don blessé appellera le pardon.

Le sacrement dit plus que nos pauvres mots humains, même lorsqu'ils sont performatifs: il professe que Dieu, en son Christ, précède les époux dans la logique mutuelle du don. Il les donne l'un à l'autre. «L'être aimé n'est pas un Dieu, mais un don royal frappé de la présence du Donateur», dit P. Evdokimov[14]. L'indissolubilité du don mutuel est un signe, à travers la fragilité et les trahisons des engagements humains, du don originel de Dieu, de sa sagesse et de sa puissance. Le Christ-Don demeure le lien personnel des époux. Suivant la logique de l'histoire du salut, la loi du couple est eucharistique: se donner comme le Christ se donne.

Nous pouvons contempler finalement l'enfant, la *proles*, comme fruit de ce don mutuel des époux. Les ambiguïtés du désir d'enfant sont nombreuses aux yeux tant des sciences humaines que de la théologie pastorale. D'ailleurs, en toute logique, une somme de désirs ne fait pas un droit. Si l'enfant est lui aussi un être-de-don, s'il n'est pas un dû, s'il est cette unique créature que Dieu a voulue pour elle-même, sa conception, comme les soins qu'il requiert, lui confère des droits. Le don qu'il est constitue l'amont de tous les droits à lui reconnaître. Dans le cadre de la vie conjugale, comme dans celui des institutions sociales, dans les questions délicates et complexes de la recherche et du développement scientifiques, l'enfant nous interpelle dans son existence, son corps, sa vie, son patrimoine génétique, sa nécessité d'être

14. P. Evdokimov, *Le mariage*, Paris, Mame, p. 82.

porté, mis au monde, éduqué. Sa vulnérabilité fait oeuvre de vérité dans les débats sur son statut, ou plutôt sur son mystère. Il est «le don le plus excellent du mariage», dit *Gaudium et spes*, 50 par. 1 — et le plus gratuit, ajoute l'Instruction *Donum vitae*. La reconnaissance fait appel à un amour humain qui trouve parfois difficilement le respect dû en justice à tout autre être humain, particulièrement le plus petit et le plus faible. L'enfant est fruit de l'amour et signe d'espérance: s'il est le fruit d'un don réciproque d'amour, il devient à son tour, pour ses parents, un don: un don pour tous les deux, un don «qui jaillit du don»[15].

L'enfant n'est pas, comme le dirait M. Heidegger, «jeté» au monde: dès sa conception, il est «confié» à l'humanité. Cette humanité: c'est une mère et un père. La grandeur invisible de l'enfant, son mystère «personnel», la place qui lui est réservée par la raison et dans les coeurs, nous interpellent toujours et manifestent la qualité de nos amours humaines et le degré de nos civilisations. La manière de regarder l'enfant catalyse à la fois les fantasmes contemporains les plus communs, l'espérance qui sous-tend la relation entre l'homme et la femme, l'adoption tendre et surnaturelle de Dieu.

L'enfant est «inconcevable» — au sens étymologique et dans la conscience des implications éthiques de l'acte conjugal —, sinon dans la reconnaissance du dessein d'amour personnel qui préside à son existence. L'enfant, pour la foi chrétienne, est l'image de *cet* enfant qu'est Jésus. En tout enfant des hommes, Dieu contemple son Fils car, selon le mot heureux du P. Sertillanges, «jamais l'humanité n'a été sans son Christ». Tout homme est créé en Christ. Le don de Dieu n'est pas dans les grandeurs: il est vulnérabilité, faiblesse, silence. L'enfant est le visage fragile de la surabondance du don. Il provoque ses parents et l'humanité à un autre regard: il leur demande de l'aimer; il leur commande de s'aimer.

III. - L'originalité de ce développement

Cette relecture des «biens» du mariage à la lumière du don est neuve à plus d'un titre. Elle opère un changement dans l'ordre de présentation des «biens». Elle rend manifeste l'importance de la

---

15. JEAN-PAUL II, *Discours aux participants au VIIe Symposium des Évêques d'Europe sur le thème: Les attitudes contemporaines devant la naissance et la mort: un défi pour l'évangélisation (17 octobre 1989)*, dans *Doc. cath.* 86 (1989) 1021.

rencontre de l'homme et de la femme, comme personnes capables de se donner l'une à l'autre. Au coeur de leur acte libre le Christ se rend présent et se donne afin que l'amour des époux soit un signe privilégié de son alliance nuptiale avec son Église. Dans cette plénitude de grâce et de présence mutuelle surgit l'enfant — le don le plus grand et le plus gratuit du mariage (*Donum vitae* II B n° 8) — pour couronner «comme par surcroît» les personnes engagées par amour. L'enfant est un don à la mesure du don déjà posé, un don-en-soi, parce que personnel. Dans cette présentation, l'acte conjugal n'est plus «instrumentalisé», conditionné en vue de l'accueil ou du refus de l'enfant. Il est fécond, parce qu'il est un acte d'amour et de don. Telle est la procréation digne de l'homme.

Cette théologie du don fait donc référence à trois concepts fondamentaux: personne, don et amour. L'importance rationnelle et les enjeux de ces concepts ne sauraient passer inaperçus.

En effet, la liberté n'est-elle pas un point névralgique de la modernité? Depuis Descartes, Kant et l'idéalisme allemand, la pensée s'est centrée sur le sujet et la liberté. La liberté définit l'homme et l'homme se définit par elle. Si le mot de «personne» répond à de nombreuses questions contemporaines sur les droits de l'homme, il ne surgit pas de manière isolée: le mot «don» lui offre une harmonique supplémentaire. Nous affirmons donc que: *La personne, c'est l'amour qui se donne. La personne est un don aimant*. La liberté de l'être humain est de donner. L'homme s'accomplit en se donnant. Comme le dit *Gaudium et spes*, 24, «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».

Corps, coeur et esprit sont engagés librement dans la personne qui se donne. Parler d'un être-de-don, c'est signifier la réception du don qu'est chacun, donc l'accueil d'autrui par la mise en acte du don que nous sommes. Par la liberté, la personne devient le don qu'elle est à l'origine. Dans la reconnaissance de cette origine «donnée», l'homme marche librement vers la béatitude éternelle. La fin n'est pas sans l'origine et la vie est don en liberté. R. Habachi, philosophe libanais, témoigne de la même vérité: «Mais, retenons que l'homme ne commence qu'avec le don parce que celui-ci est l'enfant de la liberté[16].» Don et liberté s'engendrent

16. R. HABACHI, *Trois itinéraires... Un carrefour. Gabriel Marcel, Maurice Zundel et Pierre Teilhard de Chardin*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1983, p. 139.

mutuellement. Telles sont les affirmations centrales de cette théologie du don.

Par ailleurs, dans l'histoire du sacrement de mariage, surgit une nouvelle doctrine: celle des dons du mariage. Nous insistons sur l'originalité et la cohérence de cette avancée doctrinale. Nous en attestons l'étonnante fécondité. Le terme de don est «englobant» et il en féconde d'autres tels que «personne», «dignité», «amour». *Le don, c'est la personne qui aime. Le don, c'est l'amour personnel.* Le «don» manifeste de manière dynamique la gratuité de l'amour nécessaire à tout engagement. Le terme n'est pas restrictif. Souvent accompagné des qualificatifs tels que «fidèle, définitif, mutuel, unitif, total, réciproque, sponsal», il offre une densité de significations concrètes et précises. Pour le peuple de Dieu, ce vocabulaire est plus compréhensible que les mots «fins» et «biens». Nous l'expérimentons tous les jours: la foi et la vie chrétienne sont une école du don.

S'il est d'heureuse application pastorale, le mot «don» plonge aussi ses racines dans une réflexion métaphysique, spirituelle et théologique. Nous assistons au jaillissement de ce concept en théologie sacramentaire, où il n'était pas très utilisé. La théologie du don renouvelle la vision de l'amour humain et son expression sacramentelle dans le mariage. Elle conjure le danger de l'instrumentalisation des «fins» du mariage. L'ensemble des propriétés classiques (unité, indissolubilité) se trouve unifié dans un nouveau langage, qui inclut l'homme et la femme comme des sujets libres et personnels, appelés à se donner. L'enfant est reconnu à la mesure de ce qu'il est. Le développement de cette thématique permet une unification de la vie chrétienne et des exigences éthiques de l'amour. La morale chrétienne n'est-elle pas «suite du Christ» jusqu'en son mystère pascal, don de soi jusqu'à la fin? Perdre, «donner» sa vie avec le Christ pour la gagner. L'histoire de tout amour est une histoire de salut: le don de personne à personne surgit de Celui qui est Don lui-même et à la source de tout don. Comme pour le Christ, s'il y a «extase» et communion dans l'amour, ce n'est qu'au prix d'un «exode» de soi. Se donner à l'autre, c'est se trouver: se trouver et trouver le Christ. Telle est la logique de l'amour. *L'amour, c'est la personne qui se donne. L'amour est un don personnel.*

Nous l'avons constaté dans les documents magistériels: la terminologie du don est désormais présente en théologie morale et sacramentaire. Dès lors la théologie morale peut plus expressément prendre en compte l'histoire de nos manques, de nos failles, de nos péchés. N'est-ce pas l'arrière-fond de toutes les questions

morales actuelles? La négativité de l'histoire humaine peut être ainsi assumée et transfigurée dans le don et la bonté originelle de l'être. Elle place d'emblée tout être humain dans un univers où la puissance de résurrection du Christ inscrit son oeuvre de réconciliation dans nos pauvretés et nos refus. L'amour bafoué, l'amour brisé, l'amour qui se refuse, l'amour qui se relève, n'est plus dans l'impasse des interdits et des obligations. Il est éclairé par la tendresse d'une gratuité et d'une abondance de l'être qui donne et pardonne sans trêve. Les catégories classiques de la théologie morale fondamentale peuvent ainsi être «revisitées» à la lumière du don. L'homme est un être par-donné, c'est-à-dire toujours redonné à lui-même. Il puise dans le don du pardon la forme de son existence et sa capacité toujours renouvelée de pouvoir faire le bien quels que soient son histoire, ses blessures, ses peurs, ses péchés. L'enjeu pastoral de cette option de théologie morale ne peut être ignoré de ceux que touchent les questions morales de couples.

Dégager une logique de gratuité dans la relation homme-femme, manifester le don dans la conjugalité, réfléchir à l'originalité du «mystère familial», ce n'est pas de l'archéologie humaine. C'est préparer la réflexion ultérieure où les diverses sphères de la vie sociale se fortifient les unes les autres dans le respect des personnes et leur reconnaissance mutuelle. La théologie du don et du pardon est féconde et peut inspirer sans aucun doute d'autres recherches.

B-1040 Bruxelles
Rue Charles De Buck, 22

Alain MATTHEEUWS, S.J.
Institut d'Études Théologiques

Sommaire. — L'auteur rappelle les débats de l'histoire de la doctrine des «biens» et des «fins» du mariage. Il développe une thèse originale: selon lui, nous assistons à la naissance, depuis le début du siècle, d'une nouvelle doctrine, celle des «dons». Entre le *bonum* augustinien et la *finis* thomiste, surgissent aujourd'hui et pour notre temps la beauté et la vérité du *donum*. Les «biens» du mariage ne sont-ils pas des «fins» parce qu'ils sont d'abord des «dons»? C'est à cette lumière que l'A. interprète et décrit la *fides*, le *sacramentum* et la *proles*. Se fondant à la fois sur l'«onto-do-logie» de Cl. Bruaire et sur une étude des principaux textes magistériels de ce siècle, l'A. présente une synthèse d'une théologie du don pour le mariage. Il offre à la réflexion de nouvelles harmoniques sur la liberté, la personne, la dignité humaine. Le langage du don, mis ainsi en évidence, est hospitalier et d'application pastorale heureuse. Il offre de nouvelles pistes de signification concrètes et précises pour réfléchir à la réalité de l'amour humain dans le plan divin.

Summary. — While recalling the historical debates concerning the doctrine of the «goods» and of the «ends» of marriage, the author develops an original thesis. Since the beginning of the century, we have seen the birth of a new doctrine, that of the «gifts». Between the Augustinian *bonum* and the Thomistic *finis*, the beauty and the truth of the «gift» spring forth for our time. Are not the «goods» of marriage «ends» because they are first «gifts»? It is in this light that the author interprets and describes *fides, sacramentum* and *proles*. Relying at the same time on the «onto-do-logy» (ontology of the gifts) of Cl. Bruaire and on a study of the principal magisterial texts of this century, the author presents a synthesis of a theology of «gift» in marriage. He offers new melodies for the songs of freedom, of the person, and of human dignity. The language of «gift», set forth in such a manner, is accessible to persons and felicitous in its pastoral application. It offers new channels of meaning which are both concrete and unambiguous in order to present the reality of human love in God's plan.