

Les fondements anthropologiques et théologiques de la dignité et de la mission de la femme dans le magistère de Jean-Paul II

Mgr ANGELO SCOLA *

1. Un souci constant

Le thème qui nous a été proposé comme objet de réflexion – les fondements anthropologiques et théologiques de la dignité et de la mission de la femme dans le magistère de Jean-Paul II – est une des questions qui, depuis le début de ce pontificat,¹ reviennent avec une fréquence significative dans les interventions du Pape. De fait, la réflexion sur la femme fait directement et spécifiquement l'objet d'au moins deux documents très importants: *Mulieris dignitatem* (15 août 1988) et *Lettre aux femmes* (29 juin 1995). Par ailleurs, elle revient de manière complète et analytique dans un bon nombre de catéchèses, d'allocutions, de messages, d'homélies, etc... Un enseignement qui s'est beaucoup développé, par rapport au magistère précédent,² tant sur le plan quantitatif que qualitatif.³

* Evêque émérite de Grosseto, Recteur de l'Université Pontificale du Latran, Président de l'Institut Jean-Paul II pour les Etudes sur le Mariage et la Famille, où il enseigne l'anthropologie théologique

¹ Dès le 29 avril 1979 il affronte cette question à l'audience accordée aux participants à la Xème Assemblée nationale de l'API-COLF: cf. *Insegnamenti II* (1979), 1018-1023.

² Cf. par exemple JEAN XXIII, *Discours lors de l'ouverture solennelle du Concile Vatican II*, in *Enchiridion Vaticanum*, Bologna 1985, 55*; *Gaudium et spes* 9.29.31.40.60; *Apostolicam actuositatem* 9. 32; *Ad Gentes* 17; PAUL VI, *Presentare all'uomo contemporaneo il messaggio cristiano nella sua integralità*, in *Insegnamenti di Paolo VI*, XI (1974) 630-642. Comme bibliographie de la question féminine dans le magistère, cf.: AA. VV., *La femme dans l'enseignement des Papes*, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes 1982; AA. VV., *La donna nel magistero di Paolo VI*, Roma 1980; AA. VV., *Les enseignements pontificaux. Le problème féminin (1878-1958)*, Tournai 1965; A. ALUFFI, *Il privilegio di essere donna nella documentazione del Vaticano II*, Roma 1967; M. ALGALA, *La mujer y los ministerios en la Iglesia del Vaticano II a Pablo VI*, Salamanca 1982; L. ANTINUCCI, *La Chiesa e la nuova coscienza femminile: una lettura del Magistero del postconcilio*, in AA. VV., *La donna nella Chiesa e nel mondo*, Napoli 1988, 285-313; G. BRAGANTINI, *Le donne nel Concilio Vaticano II*, Roma 1984; G. CAZORA RUSSO, *Il ruolo della donna nei documenti pontifici da Leone XIII a Paolo VI*, in AA. VV., *Ricerca sullo status sociale della donna*, Roma 1975, vol. 2, 752-826; R. HARAHAN, *The Vocation of Women: the Teaching of the modern Popes from Leo XIII to Paul VI*, Roma 1983.

³ Naturellement nous ne pouvons pas prétendre dresser ici une liste complète de toutes les interventions de Jean-Paul II sur la question qui nous intéresse. Il nous importe cependant

Dans la lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, nous trouvons l'expression la plus organique de la pensée du Pape en ce domaine. Elle constitue donc un point de référence primordial. A son tour, cette lettre s'insère dans le contexte des célèbres *Catéchèses du mercredi* sur la théologie du corps, sans lesquelles elle ne révélerait pas toute sa richesse. Dans *Mulieris dignitatem*, en se référant au Synode des Evêques d'octobre 1987 sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Eglise et dans le monde, Jean-Paul II affirme: « Ils (les Pères

de citer les documents les plus importants et, surtout, de mettre en évidence à travers quelques exemples la diversité d'occasions où le Pape a abordé cette thématique. Les grands documents sont fondamentalement au nombre de trois: en premier lieu, la lettre encyclique *Redemptoris Mater* (25 mars 1987) qui ouvre la perspective de l'intervention de Jean-Paul II la plus importante sur la femme, la lettre apostolique *Mulieris dignitatem* (15 août 1988) dont les thèmes ont été repris dans la *Lettre aux femmes* (29 juin 1995). Il faut ajouter à ces documents les cycles de catéchèse, deux en particulier: celui concernant les questions sur l'amour humain, réunies dans le volume *Homme et femme Il les créa. Catéchèses sur l'amour humain* (Roma 1985) et celui qui porte précisément sur les femmes (dont certaines catéchèses sont liées à la réflexion sur la Vierge): 22 juin 1994; 6 juillet 1994; 15 mars 1995; 6 septembre 1995; 29 novembre 1995; 6 décembre 1995. Durant l'année 1995 – en vue de la Conférence des Nations Unies sur la femme à Beijing – le Pape y a consacré plusieurs interventions au cours de l'Angelus dominical: 25 juin; 9, 16, 23 et 30 juillet; 6, 13, 15, 20 et 27 août; 3 et 10 septembre; 8 décembre. Jean-Paul II s'est adressé à plusieurs reprises à des organismes internationaux en faisant de la question féminine une partie fondamentale de son discours, par exemple: *A la XXVème Conférence et Développement* (18 mars 1994); *Au Secrétaire de la Conférence internationale sur Population* et *Développement* (26 mai 1995). Une autre série d'interventions qui nous semble significative est celle qui se réfère à la dignité et à la vocation de la femme quand le Pape a parlé des saintes, par exemple: 5 novembre 1979; 11 septembre 1984; 10 juin 1987; 9 et 30 avril 1989; 20 juin 1993; 24 avril 1994; 19 et 20 janvier 1995; 5, 12, 19 et 26 février 1995; 10 mai 1995; 1 et 29 octobre 1995. En plus de toutes ces interventions, Jean-Paul II a affronté le thème de la femme en référence aux questions suivantes: famille, travail, féminisme, congrès d'associations féminines, journées mondiales de la femme, le sacerdoce réservé aux hommes, visites *ad limina* d'évêques... Pour une documentation plus précise de toutes les interventions du Pape, cf. P. VANZAN - A. AULETTA, *L'essere e l'agire della donna in Giovanni Paolo II*, Roma 1996. Autre bibliographie à ce sujet: AA. VV., *Dignità e vocazione della donna. Per una lettura della "Mulieris dignitatem"*, Cité du Vatican 1989; M. FARINA, *La "Mulieris dignitatem": il progetto di Dio appella una nuova autocoscienza femminile. Approccio teologico-fondamentale*, in "Rivista di Scienze dell'educazione" 27 (1989) 11-24; ID., *La questione donna: un'istanza critica per la teologia*, Ricerche Teologiche 1 (1990) 91-120; S. MAGGIOLINI (a cura di), *Profezia della donna. Lettera apostolica "Mulieris dignitatem". Testo e commenti*, Roma 1988; A. SERRA, *La "Mulieris dignitatem". Consensi e dissensi*, Marianum 53 (1991) 512-588; D. TETTAMANZI, *Grandi cose ha fatto con me l'Onnipotente. Meditando con il Papa la "Mulieris dignitatem"*, Roma 1988; M. TOSO (a cura di), *Essere donna. Studi sulla lettera apostolica "Mulieris dignitatem"*, Torino 1989; P. VANZAN, *"Mulieris dignitatem": reazioni, contenuti e prospettive*, La Civiltà Cattolica 139 (1988) 4, 255-258.

synodaux) ont notamment souhaité que soient approfondis les fondements anthropologiques et théologiques nécessaires pour résoudre les problèmes relatifs au sens et à la dignité de la femme et de l'homme. Il s'agit de comprendre la raison et les conséquences de la décision du Créateur selon laquelle l'être humain existe toujours et uniquement comme femme et comme homme. C'est seulement à partir de ces fondements, qui permettent de saisir la profondeur de la dignité et de la vocation de la femme, que l'on peut parler de sa présence active dans l'Eglise et dans la société. Tel est le sujet que j'entends traiter dans le présent document ».⁴

Dans ce texte, le Pape fournit à notre réflexion une prémisse fondamentale quant à la méthode: ce n'est qu'en partant des fondements anthropologiques et théologiques que l'on peut saisir la profondeur de la dignité et de la mission de la femme. En effet, en allant à la racine de l'être personnel de l'homme et de la femme, qui implique identité et différence, il est possible de penser la femme comme un être "autre" et non pas comme "une autre chose".

Le présent exposé entend dès lors présenter les *fondements anthropologiques et théologiques* de la dignité et de la mission de la femme dans le magistère de Jean-Paul II. Je n'entrerais donc pas dans les questions, bien que brûlantes, relatives à sa dignité et à sa mission. Avant de pénétrer dans le vif du sujet, deux précisions importantes sont nécessaires:

– Notre point de départ est l'enseignement pontifical et non pas le vaste débat qui a lieu sur le plan théologique, philosophique, des sciences humaines ou dans les cercles culturels et sociaux autour de ces questions. Cela ne signifie évidemment pas que nous n'avons pas tenu compte de la littérature spécialisée ou que nous n'avons pas pris en considération les défis de la pensée féministe. Cela signifie plutôt que notre discours n'entrera pas, ici, *directement* dans le débat culturel en examinant les positions des autres, mais qu'il présentera plutôt des lignes de réflexion fondamentales sur ce thème. Notre choix devrait donc permettre une réponse adéquate aux justes revendications du "féminisme" et, en même temps, une critique sereine à certaines positions inconciliables avec la doctrine catholique.

⁴ *Mulieris dignitatem*, 1.

– En second lieu, il appartient à la nature du magistère d'énoncer la doctrine chrétienne, en affirmant son contenu et en définissant ses limites. Le magistère s'adresse donc à l'ensemble du peuple de Dieu et devient le point de départ d'une réflexion ultérieure. Le champ ouvert par le Pape dans son enseignement sur la femme a besoin d'être approfondi, de manière critique et systématique, avec une méthode théologique appropriée. Nous développerons notre réflexion en deux points. Avant tout, nous chercherons le fondement théologique de l'entité homme-femme. Ensuite, nous nous interrogerons sur son origine. Enfin, nous parlerons du but de la distinction de l'entité homme-femme.

2. Le fondement anthropologique: l'unité duelle de l'entité homme et femme

A) Un des aspects éminents de l'anthropologie, contenue dans le magistère de Jean-Paul II, est constitué par la réflexion sur le rapport homme-femme.⁵ Le Pape part d'une série de considérations sur les deux récits de la création dans la Genèse (cf. *Gn* 1, 27 et *Gn* 2, 18-25) qui convergent dans l'affirmation de l'homme fait à l'"image et ressemblance de Dieu" et finissent par constituer – selon les paroles du Saint-Père – « la base de toute l'anthropologie chrétienne ».⁶ *Mulieris dignitatem*, au numéro 7, affirme que: « l'homme ne peut être "seul" (cf. *Gn* 2, 18); il ne peut exister que comme "unité des deux", et donc en relation avec une autre personne humaine... Etre une personne à l'image et à la ressemblance de Dieu implique donc aussi le fait d'exister en relation, en rapport avec l'autre "moi" ». L'entité homme-femme apparaît de la sorte comme l'expression du principe ontologique de l'unité duelle selon laquelle, dans la réalité contingente, elle se présente avec une polari-

⁵ A ce propos, cf. G. CHANTRAINE, *Uomo e donna*, Parma 1986; C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, Roma 1991; A. SCOLA, L'"*imago Dei*" e la sessualità umana, in *Anthropotes* 1 (1992) 61-73; ID., *Maria modello del cristiano e della donna*, in S. MAGGIOLINI (a cura di), *Profezia...*, op. cit., 148-158; ID., *La visione antropologica del rapporto uomo-donna: il significato dell'unità dei due*, in AA. VV., *Dignità e vocazione...*, op. cit., 91-103.

⁶ *Mulieris dignitatem*, 6.

⁷ *Ibid.*, 7.

té interne (cela vaut également pour l'âme et le corps, l'individu et la communauté).⁸

Nous nous limitons à mentionner, presque comme pour un schéma de table des matières, quatre traits essentiels de la signification de l'entité homme-femme.

a) L'homme existe toujours et seulement comme être masculin et féminin. Aucun homme (ou aucune femme) ne peut être en soi tout l'homme; il a toujours devant lui l'autre façon, inaccessible, de l'être. Ainsi, dans le rapport homme-femme, nous pouvons découvrir le caractère contingent de la créature humaine: le moi a besoin de l'autre, dépend de l'autre en vue de sa réalisation.⁹ La dualité du "genre", masculin et féminin, apparaît donc à la fois intérieure et extérieure au moi. Mieux encore, le moi enregistre au-dedans de lui un manque qui l'ouvre à un "hors de lui". C'est dans ce contexte que s'insère la réflexion sur le principe de l'aide, non unilatérale mais réciproque.¹⁰ Cette contingence ne détermine pas seulement la limite de l'homme, mais aussi sa capacité d'autotranscendance dans la découverte de l'autre comme positif en soi. En ce sens la contingence révèle que l'homme, comme toute créature, est signe: il n'est pas seulement individu (identité) mais aussi personne (relation-différence). A ce propos, le Pape écrit encore: « Être une personne à l'image et à la ressemblance de Dieu comporte donc aussi une existence en relation, en rapport à l'autre moi ».¹¹

b) En même temps, nous pouvons caractériser le rapport entre masculin et féminin comme un rapport d'identité et de différence.¹²

La question de l'identité se ramène facilement à la parité absolue des deux (de l'homme et de la femme) d'être une personne, incluant tout ce qui en découle. Le texte conciliaire auquel le Pape se

⁸ Cf. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar. Uno stile teologico*, Milano 1991, 101-118.

⁹ A ce propos, Jean-Paul II affirme: « La signification de l'unité originelle de l'homme, à travers la masculinité et la féminité, s'exprime comme dépassement de la frontière de la solitude et, en même temps, comme affirmation – à l'égard des deux êtres humains – de tout ce qui est constitutif de l'"homme" dans la solitude » in *Homme et femme Il les créa. Catéchèses sur l'amour humain*, Roma 1985, 58.

¹⁰ *Lettre aux femmes*, 7.

¹¹ *Mulieris dignitatem*, 7.

¹² Cf. A. SCOLA, *Identidad y diferencia*, Madrid 1989.

réfère continuellement pour illustrer cette affirmation est extrait de la constitution *Gaudium et spes*: « 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 ».¹³ En ce sens, le Pape se situe dans le droit fil de la tradition philosophique occidentale que nous résumerons par cette définition de Boèce: « *persona est naturae rationalis individua substantia* ».¹⁴

La question de la différence est plus complexe. Bien plus, penser la différence des genres est précisément ce qui apparaît comme plus problématique (la psychanalyse nous dit des choses très profondes à ce sujet). En tout cas, elle ne peut se réduire à un simple problème de rôle et exige d'être comprise sur le plan ontologique. En ce sens, l'unité duelle est une attestation phénoménologique de ce que Thomas d'Aquin appelait la "distinctio realis" et Heidegger la "différence ontologique": dans le rapport homme-femme, comme dans le rapport être-étant, s'exprime l'appel que l'Être adresse, à travers la réalité qui en est un signe, à la liberté humaine.

C'est la raison pour laquelle l'unité duelle du genre n'entretient pas une réciprocité pacifique symétrique, comme le pensait Aristophane dans le *Symposium* de Platon. Homme-femme ne sont pas deux moitiés destinées à fusionner pour retrouver une unité perdue. Ceci est évident au niveau phénoménologique des statuts. L'homme vit des relations non seulement en tant qu'époux, mais aussi en tant que père, que frère, etc...

D'autre part, la réciprocité homme-femme « peut valoir comme cas paradigmatique pour le caractère communautaire permanent de l'homme ».¹⁵ Il existe un autre aspect lié à la question de la différence sexuelle que nous ne pouvons pas ne pas citer. Je fais allusion à la façon dont l'unité duelle impose inévitablement à l'homme une autoconscience plus aiguë de sa dépendance originelle. En effet, en vertu de sa nature sexuée et à travers le lien avec la génération, l'homme découvre la mort. L'unité duelle situe le moi à l'intérieur du cercle des générations humaines qui se succèdent implacable-

¹³ *Gaudium ed spes*, 24.

¹⁴ M. SEVERINUS BOETIUS dit BOECE, *Liber de persona et duabus naturis*, III: PL 64, 1343. Repris de THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, Ia, q. 29, a. 1.

¹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* vol. 2, Milano 1982, 344.

ment et qui fait que l'espèce se conserve mais expose l'individu à la mort.

c) D'un point de vue plus strictement théologique, la sexualité humaine et, par conséquent, la différence des genres, appartient à l'être de l'homme créé à l'image de Dieu.¹⁶ Cette affirmation permet d'éviter, dans la définition de l'homme, toute fermeture sur l'intra-cosmique (et donc de réduire la sexualité au niveau animal). D'autre part, elle nous fait comprendre que l'image ne peut pas être réduite à un pur élément spirituel. En outre, l'exclusion de la différence sexuelle dans l'*imago Dei* nous permettra de parler – dans des conditions bien précises – d'une certaine analogie entre la relation homme-femme et les relations trinitaires. La *communio* comme dimension essentielle de l'homme fait partie de son être créé à l'image de Dieu.

d) Ce que nous venons de dire rend possible de trouver dans l'amour conjugal l'*analogatum princeps* de tout genre d'amour¹⁷ et, en même temps, de le considérer comme une métaphore privilégiée du rapport de l'homme avec le réel.¹⁸ A ce propos, le Pape affirme: « La nature d'un amour et de l'autre (virginité et mariage) est "sponsale", c'est-à-dire qu'elle passe à travers le don total de soi. L'un et l'autre tendent à exprimer la signification sponsale du corps, qui "depuis le commencement" est inscrite dans la structure personnelle de l'homme et de la femme ».¹⁹

B) Ces quatre éléments, qui caractérisent le sens de l'entité homme-femme, nous permettent de conclure que la sexualité est une dimension originelle de l'homme, non pas une dimension dérivée. On ne peut construire une anthropologie sans tenir compte de la nature sexuée de l'homme. Si la différence sexuelle n'était pas essentielle dans la considération de la personne, la relation à l'autre

¹⁶ Nous l'avons fait ainsi in: A. SCOLA, L'*"imago Dei"* e la sessualità umana, art. cit.

¹⁷ C'est une intuition chère à Solov'ëv. Cf. V. SOLOV'ËV, *Il significato dell'amore e altri scritti*, Milano 1983.

¹⁸ Scheeben utilise le rapport homme-femme pour définir le rapport foi-raison. Cf. M. J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Brescia 1960, 793-806.

¹⁹ JEAN-PAUL II, *Homme et femme...*, op. cit., 309.

s'instaurerait indépendamment de celle-ci. Dans ce cas, la sexualité serait un fait purement accidentel. Une négation de la femme comme sujet personnel de "désir", avec le risque de la réduire à un simple objet du désir masculin, ne dépend-elle pas de ce genre d'anthropologie, pour ainsi dire, désincarnée? Une telle position finirait par compromettre jusqu'à la valeur de la maternité et de la virginité, à partir du moment où la dignité personnelle de la femme ne serait pas leur présupposé essentiel mais, au contraire, ne serait que leur conséquence.

– L'affirmation de la sexualité humaine comme partie intégrante de l'*imago Dei*, comme nous l'avons dit auparavant, nous permet en outre d'établir une différenciation radicale de la sexualité humaine par rapport à la sexualité animale, avec laquelle elle entretient évidemment de solides liens bio-instinctifs. Contre toute tentation gnostique, il faut affirmer le caractère pleinement humain, c'est-à-dire personnel, de la sexualité. Le corps, en ce sens, exprime la personne²⁰ et l'exprime notamment dans l'être au masculin ou au féminin. Tout attentat contre la dignité du corps (et, en ce sens, hélas, la femme est plus exposée que l'homme), est un attentat contre la dignité de la personne.

– Une autre conséquence de la vision de l'unité duelle consiste à tuer à la racine toute prétention d'exclusion entre l'homme et la femme. Bien plus, ce n'est qu'à travers leur dépendance mutuelle que se réalise leur caractère personnel. Elle implique l'affirmation simultanée de leur identité et de leur différence. L'exaltation exclusive d'un des pôles contre l'autre ne peut que rompre l'unité duelle originelle voulue par le Créateur. Il ne sera donc pas possible de promouvoir la dignité et les droits de la femme sans respecter cette caractéristique. D'autre part, il est évident que toute forme de "machisme" contredit la nature du dessein créateur. Le fait que le débat actuel sur la question féminine se pose en terme de *réciprocité*, marquant ainsi une évolution par rapport aux *phases antérieures de l'émancipation et de la séparation*,²¹ est donc positif. Sans entrer ici dans les questions concrètes, il est hors de doute que la recherche d'une égalité (nous préférons dire identité), dans le respect de la

²⁰ Cf. *Ibid.*, 75.

²¹ Cf. M. FARINA, *La questione donna...*, art. cit., 111-112.

différence-diversité, correspond mieux à la vision chrétienne de la vie.²²

Le travail accompli en faveur de la dignité et de la mission de la femme dans l'Église et dans le monde peut revêtir un ton éminemment créatif, en considérant toutes les dimensions de l'être féminin, celles que la femme partage avec l'homme en raison de leur identité commune et celles qui lui sont propres du fait qu'elle est femme.

3. L'origine de l'unité duelle de l'entité homme-femme

A) L'affirmation anthropologique de l'unité duelle de l'homme et de la femme est donc décisive. Cependant, elle a besoin d'être davantage approfondie. Il n'est pas possible ici de nous attarder sur le fondement philosophique de l'unité duelle, ce qui nous conduirait à développer les termes d'une ontologie adaptée à l'anthropologie qui sous-tend notre discours. Nous pouvons, en revanche, nous arrêter un instant sur le fondement théologique qui, partant des données de la révélation, permet de mieux comprendre pourquoi Dieu nous a voulu homme-femme.

Pour y parvenir, nous devons fixer notre regard sur la plénitude de la révélation, et donc sur Jésus-Christ: « Cette vérité éternelle sur l'être humain, homme et femme, – vérité qui est aussi inscrite de façon immuable dans l'expérience de tous – constitue en même temps le mystère qui “ne s'éclaire vraiment que dans le (...) Verbe incarné”. Le Christ “manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation”, comme l'enseigne le Concile ». ²³ La révélation du Fils de Dieu incarné est donc en mesure de mettre en lumière l'unité duelle, notamment celle de l'entité homme-femme.²⁴

Dans l'événement de l'incarnation, une nouvelle relation entre Dieu et l'homme, relation définitive, est instaurée. En effet, grâce à l'union hypostatique la Personne de Jésus-Christ constitue le lieu de la rencontre entre Dieu et l'humanité. Cette ren-

²² Cf. A. SCOLA, *Hans Urs...*, op. cit., 109-110.

²³ *Mulieris dignitatem*, 2.

²⁴ Pour cette réflexion, nous nous inspirons de C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica...*, op. cit., 163-174.

contre peut être lue comme une union sponsale, et même, elle constitue la nouvelle “sponsalité”: « Seul l'acte d'amour suprême de Dieu qui se donne entièrement en se vidant de sa divinité rouvre la possibilité d'une nouvelle union ». ²⁵ L'unité duelle de l'entité homme-femme renvoie à l'union hypostatique du Christ, son fondement. « A travers la conjonction des deux natures dans le Christ le projet global de Dieu se manifeste et, partant de l'unique chair d'Adam et Eve, à travers l'unique chair du Rédempteur, parvient à l'unique chair du Corps mystique au sein duquel, à travers le travail du Mystère pascal, l'homme et la femme atteignent la perfection de leur ressemblance avec Dieu ». ²⁶

Ce que nous avons dit sur la fondation christologique de l'unité duelle requiert à son tour un approfondissement ultérieur. De fait, l'incarnation du Fils ne peut pas être conçue autrement qu'à l'intérieur des relations trinitaires. C'est dans la dynamique de la Vie divine, dans le rapport entre le Père, le Fils et l'Esprit, dans ce qu'on appelle les “processions”, que nous devons chercher la possibilité de l'incarnation. En d'autres termes: pour que le Verbe se fasse chair, cela suppose qu'il procède éternellement du Père et que l'Esprit procède du Père et du Fils; cela suppose la vie intratrinitaire comme unité de nature et trinité de personnes. Le mystère de la Trinité est donc le fondement ultime de l'unité duelle.

Cependant, les rapports entre Trinité et unité duelle ne sont pas simplement le résultat final d'une réflexion théologique complexe. Il existe un aspect qui les rend véritablement accessibles et c'est celui-ci: dans l'unité duelle, nous trouvons une analogie de la communion trinitaire. En effet, comme le suggère le Saint-Père dans *Mulieris dignitatem*, l'homme n'est pas seulement l'image de Dieu en tant qu'être libre et rationnel, mais il l'est également en tant qu'être qui se réalise dans la communion, comme relation.²⁷

L'image de Dieu est complète dans la communion interpersonnelle. Dans cette thèse clé, développée dans *Mulieris dignitatem* à partir de la réflexion sur la femme et qui n'a pas encore été explorée de manière adéquate par la théologie, on peut rele-

²⁵ *Ibid.* 166.

²⁶ *Ibid.* 168.

²⁷ Cf. *Mulieris dignitatem*, 7.

ver un des apports doctrinaux les plus significatifs du magistère pontifical dont la portée concerne tout le domaine de la théologie dogmatique.

B) Toutes ces considérations, bien que difficilement accessibles, loin d'être abstraites possèdent une importance déterminante dans la vie de l'homme concret.

En premier lieu, et cela me semble une donnée particulièrement importante, nous devons dire qu'une culture qui n'accepte pas la révélation du Dieu trinitaire se rend, en dernier ressort, incapable de penser la différence sexuelle au positif. Cela empêche de reconnaître de manière appropriée la diversité d'identité personnelle de l'homme et de la femme. Ce n'est pas un hasard si l'acceptation sans difficulté de l'homosexualité est aussi bien le propre du paganisme classique que du paganisme contemporain. S'il n'existe pas, dès l'origine, la possibilité d'une différence n'altérant pas l'identité, comme cela se produit, au sens plénier du terme, dans la vie du Dieu unitrine dont le dessein d'amour a créé l'homme comme être originellement sexué, toute différence ultérieure sera vécue comme le résultat d'une chute ou comme le fruit d'une violence. Ainsi, une société qui perd la référence au Dieu personnel Unitrine, à l'Autre, ne parvient pas à penser la sexualité comme étant originellement déterminée. Elle ne parvient pas, de fait, à ne pas tomber dans une vision négative de la sexualité. Celle-ci devient l'objet d'interdits, ou bien elle est banalisée en lui affublant un caractère d'évidence présumée, car purement liée au caractère "animal" de l'homme. Dans ce cas, elle demeure en marge de toute considération responsable. Le résultat de tout cela sera la censure ou l'insignifiance de la sexualité.

Une autre conséquence du manque de compréhension du fondement trinitaire et christologique concerne de près l'institution familiale, fondée sur le mariage. En effet, parler de l'unité trinitaire et de l'union hypostatique comme fondements ultimes de l'unité duelle de l'entité homme-femme nous montre que la différence, sans assimilation et sans dissociation, est un fait positif qui exalte et ne rompt pas l'unité. Cela porte à l'intuition que l'unité est le sens plénier de la différence. La différence, l'altérité, est une voie vers une unité plus parfaite. De cela aussi on peut déduire pourquoi, dans le

sacrement par lequel la femme constitue avec l'homme *l'una caro*, s'exprime la volonté salvifique du Dieu de Jésus Christ qui demande à l'homme de ne pas séparer ce que Dieu a uni. L'indissolubilité constitue le destin et le centre ultime du rapport homme-femme dans le mariage. Voilà pourquoi l'indissolubilité est au cœur de la vocation au mariage. Bien plus, le mariage est vocation, à proprement parler, précisément en vertu de l'indissolubilité. Ici l'amour sponsal atteint son apogée et la vocation au mariage révèle sa sublime dignité.

Une dernière chose à caractère très général. La référence à la réflexion trinitaire comme fondement de l'anthropologie ne peut que profiter à l'approfondissement de la notion de personne, très souvent et faussement identifiée à celle d'"individu" ou de "sujet spirituel".²⁸ D'autre part, cette notion fournit les instruments adéquats pour la critique aussi bien du système libéral que du système collectiviste, en fournissant la base d'un rapport correct entre l'Etat et la société civile.

4. L'objectif de l'unité duelle de l'entité homme-femme

Nous nous sommes attardés jusqu'à présent sur le fondement anthropologique de la dignité et de la mission de la femme (l'unité duelle) et sur sa racine théologique (christologique et trinitaire). Dans cette troisième et dernière partie de notre parcours, nous devons affronter la question de l'objectif de l'unité duelle. En effet, seule une réflexion qui saisisse en même temps l'origine et la fin pourra être considérée comme complète.

A) Partons d'une affirmation de Hans Urs von Balthasar: le mystère de l'homme et de la femme « ne reçoit sa richesse extrêmement mystérieuse que dans le mystère du Christ-Eglise (*Ep* 5, 27.33) ». ²⁹ A bien y regarder, en effet, le couple Christ-Eglise se présente comme le couple originel. En un certain sens, le couple homme-femme dérive de celui-ci. Et cela en vertu d'un principe

²⁸ Cf. A. SCOLA, *Hans Urs...*, op. cit., 93-95.

²⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 3, Milano 1983, 269.

bien connu selon lequel l'objectif-destin d'une réalité est inclus dans son origine.³⁰ L'archétype de l'unité duelle réside dans les noces entre le Seigneur Crucifié et Ressuscité et son Corps qu'est l'Eglise.³¹

L'image paulinienne de l'Eglise Epouse du Christ³² renvoie à l'histoire du salut. Dans cette histoire, Yahvé élit le peuple juif dont le nouveau peuple de Dieu constitue l'accomplissement lors de la plénitude des temps. Augustin a bien exprimé cette dimension sponsale du rapport Dieu-homme dans l'Eglise: « toute l'Eglise en effet est épouse du Christ, son principe et sa prémisse étant la chair du Christ ».³³

Cette image paulinienne nous permet d'affirmer que l'Eglise se situe face à Dieu comme son interlocuteur féminin et reçoit de Lui toute sa fécondité.³⁴ De fait, le Seigneur aime son peuple comme son épouse et offre sa vie pour son salut. Du sacrifice de la croix jaillit l'amour d'obéissance de l'Eglise qui est aussi *forma humanitatis*. Dans ce rapport sponsal « la polarité homme-femme est liée au mystère du rapport Christ-Eglise (cf. Ep 5), où non seulement l'amour sponsal trouve l'achèvement de sa forme, mais où, en même temps, son lien avec la mort, à travers le cercle fermé des générations en vue de l'espèce, est brisé. Non seulement parce que, dans le Christ, la mort est vaincue, mais aussi, et plus précisément, parce que le Christ inaugure une nouvelle forme de fécondité pour le Royaume, qui devient signe eschatologique du lien nuptial entre le Christ et l'Eglise. Une fécondité ou sponsalité virginale qui n'est en rien asexuée ».³⁵

³⁰ En ce sens, Balthasar affirme: « La distinction participe de l'*imago Dei* elle-même: Faisons l'homme à notre image et ressemblance et Dieu créa l'homme à sa ressemblance, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. Si les choses n'étaient pas ainsi le Christ ne pourrait ni se référer au rapport entre les deux sexes pour présenter son propre mystère par rapport à l'Eglise, ni conférer au sacrement du mariage la possibilité réelle de symboliser ce rapport dans la relation corporelle » (H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1985, 92).

³¹ Cf. *Mulieris dignitatem*, 23-27.

³² Cf. Ep 5, 25-32.

³³ SAINT AUGUSTIN, *In ep. Job. Tr.* 2, 2.

³⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Brescia 1972, 139-187; ID., *Il tutto nel frammento*, Milano 1970, 241-245; ID., *Punti fermi*, Milano 1972, 240-246.

³⁵ A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar...*, op. cit. 115-116.

La voie royale qui permet de saisir dans toute sa profondeur le lien sponsal entre le Christ et l'Eglise est la figure de Marie. En effet, c'est dans la maternité virginale de Marie que se révèle, avec une lumière intense, la signification des noces mystiques de l'Agneau. Urs von Balthasar nous éclaire de nouveau à ce sujet: « Le fait que l'Eglise puisse devenir "mère" de ceux qui croient au Christ a toujours pour présupposé que Marie a conçu et mis au monde le Messie ».³⁶

En tant que Mère et Vierge, Marie est l'archétype de l'Eglise. C'est dans sa personne que se concentre aussi bien la maternité de l'Eglise, dont le sein constitue les fonts baptismaux, que l'obéissance parfaite de la foi que la tradition relie de façon spéciale à la virginité.

Marie est également l'archétype de tout homme. Elle est celle qui réalise de façon éminente parmi les hommes le destin surnaturel consistant à être fils dans le Fils.³⁷ Marie conçoit toute sa vie en fonction du Fils: en elle, comme en aucune autre créature, s'accomplit le dessein fixé à l'avance par le Père, à partir du moment où elle a été préservée du péché originel et que toute son histoire, de l'immaculée conception jusqu'à l'assomption, est une affirmation de la volonté du Père à la suite (sequela) du Fils.³⁸

Marie est en outre l'archétype de la femme,³⁹ comme nous l'a rappelé l'encyclique *Redemptoris Mater*.⁴⁰ Dans la pensée de Jean-Paul II, le fondement du lien nécessaire entre la femme et Marie

³⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 3, op. cit., 271.

³⁷ Cf. A. SCOLA, *Maria modello del cristiano e della donna*, in S. MAGGIOLINI (a cura di), *Profezia...*, op. cit., 148-158.

³⁸ Ce thème a été développé par le Saint-Père dans l'encyclique *Redemptoris Mater*, 44-47.

³⁹ Cf. JEAN-PAUL II, *Catéchèses à l'Audience Générale* (6 septembre 1995) 3.

⁴⁰ « Cette dimension mariale de la vie chrétienne prend un accent particulier en ce qui concerne la femme et la condition féminine. En effet, la féminité se trouve particulièrement liée à la Mère du Rédempteur. C'est là un thème que nous pourrions approfondir en une autre occasion. Je veux seulement souligner ici que la figure de Marie de Nazareth projette une lumière sur la femme en tant que telle du fait même que Dieu, dans l'événement sublime de l'Incarnation de son Fils, s'en est remis au service, libre et actif, d'une femme. On peut donc affirmer qu'en se tournant vers Marie, l'Eglise découvre sur le visage de la femme les reflets d'une beauté qui est comme le miroir des sentiments les plus élevés dont le cœur humain soit capable: la plénitude du don de soi suscité par l'amour; la force qui sait résister aux plus grandes souffrances; la fidélité sans limite et l'activité inlassable; la capacité d'harmoniser l'intuition pénétrante avec la parole de soutien et d'encouragement » (*Redemptoris Mater*, 46).

réside dans le mystère de la maternité divine de la Vierge.⁴¹ Dans le mystère de la *Theotókos*, le rapport Marie-Eve reçoit une lumière nouvelle: en tant que mère des croyants, la Vierge, fille d'Eve, mère des vivants, devient la nouvelle Eve.⁴²

La référence à Marie comme archétype de la femme concerne plusieurs dimensions touchant à sa dignité et à sa mission. Je me réfère à la "sponsalité", à la maternité et au "génie" prophétique. La première donnée nous renvoie à ce qui a été dit sur l'unité duelle, à savoir la nature sponsale de l'être humain.⁴³ Le thème de la maternité nous ouvre la voie pour saisir le lien particulier qui unit la femme à la vie.⁴⁴ Quant au "génie prophétique",⁴⁵ il est particulièrement lié à la logique de l'amour qui, à la fin, est la seule crédible pour l'homme.

B) Dans cette optique ecclésiale et mariale, nous pouvons évoquer deux conséquences.

– L'archétype marial ecclésial montre que le contenu essentiel de la maternité n'est pas seulement l'acte même de l'engendrement mais aussi la tâche éducative. De ce point de vue, on n'offense en aucune façon la dignité de la femme et ses droits en soulignant son importance au sein de la famille. Le discours sur les différents statuts familiaux (paternité, maternité, fraternité, etc...) nous mènerait loin. Je me limite donc à dire qu'il revient objectivement à la tâche éducative de la mère d'accompagner le fils à reconnaître sa dépendance à l'égard du père, signe de la Paternité divine. Souvent, aujourd'hui, les pères sont absents, mais ils le sont aussi parce que les mères ne remplissent pas ce devoir.

– Je termine en me référant brièvement au rapport entre l'entité homme-femme et la constitution de l'Eglise. L'Eglise vit

⁴¹ *Mulieris dignitatem*, 3-5.

⁴² *Ibid.*, 9-11.

⁴³ *Ibid.*, 6-7.

⁴⁴ Cf. par exemple JEAN-PAUL II, *Message pour la Journée Mondiale de la Paix 1995* (8 décembre 1994), 3: « Cette invitation adressée particulièrement à la femme de devenir éducatrice de paix repose sur la considération que Dieu lui confie de façon spéciale l'homme, l'être humain »; cf. aussi ID., *Evangelium vitae*, 58; ID., *Message au Secrétaire de la Conférence internationale sur Population et Développement* (18 mars 1994).

⁴⁵ *Mulieris dignitatem*, 29-30; *Lettre aux femmes*, 11.

d'un double principe, le principe pétrin et le principe marial.⁴⁶ A la dimension pétrine est liée en dernier ressort la *sacra potestas*. Mais le pouvoir de l'Eglise revêt la forme du témoignage jusqu'au martyr. En ce sens, comme nous l'enseigne Jean-Paul II par son style de gouvernement, Pierre dépend de Marie. La dimension mariale, en effet, exprime en profondeur la nature de l'Eglise qui naît du cœur de l'homme justifié quand il accueille le Verbe de Dieu incarné, faisant de sa vie une offrande agréable à la Trinité.

De: La logique du don: rencontre internationale "Femmes" Rome, 6-8 décembre 1996, Laïcs aujourd'hui: Revue du Conseil Pontifical pour les Laïcs, 40, Cité du Vatican 1997.

⁴⁶ Cf. G. CHANTRAINE, *Principio mariano e principio petrino*, in AA. VV., *Dignità e vocazione...*, op. cit., 154-163.